Рене Генон

Исследования Традиции

Перевод с французского

Минский корпус Рене Генона
guenon.ru
2026

Оригинал: René Guénon. Études Traditionnelles, janvier 1936, article signé René Guénon (годы публикации: 1936-1988).

Редакция перевода от 14.10.2026.

Переведено глав: 152 из 173. Непереведённые главы заменены ссылкой на французский текст на сайте.

Текст на сайте с параллельным французским оригиналом: https://guenon.ru/1936_ET.html

Электронное издание. Минский корпус Рене Генона
Файл сформирован 14.10.2026.

Содержание

Молитва и заклинание. 9
Земля Солнца. 19
О понятии элиты 27
Некоторые аспекты символизма рыбы 33
Об инициатической иерархии 41
Двойная спираль 47
Об инициатических квалификациях 55
Деятельное и созерцательное 71
Цветы-символы. 79
Загадка Мартинеса де Паскуалли 85
Вепрь и медведица 87
Традиция и традиционализм 97
Символическое оружие 99
Символизм рогов 107
Подделки традиционной идеи 115
Гробница Гермеса 117
Традиция и передача 127
Заметки о математической нотации 133
Обряды и церемонии 159
О «церемониальной магии». 165
Против смешения традиционных форм 173
Тетрактис и «квадрат четырёх» 179
Инициация и пассивность 187
Иероглиф Полюса. 195
Инициация и служение 199
Об анимизме и шаманизме 205
Психические остатки 207
Двойной смысл символов 215
Тантризм и магия 223

Пятая Веда 227
Творение и проявление 235
Пещера и лабиринт 245
Дух Индии 257
Чувство пропорций 269
Сердце и пещера 271
Гора и пещера 277
Заблуждение психологизма 283
Сердце и Мировое яйцо 297
Пещера и Мировое яйцо 301
Иллюзия «обычной жизни» 307
Выход из пещеры 319
Врата солнцестояния 323
Восточная метафизика 329
Символизм Зодиака у пифагорейцев 353
Янус и символизм солнцестояния 361
Ar-Rūḥ 367
Заметка об ангелологии арабского алфавита 373
Тайны буквы nūn 377
Символизм купола 385
Несколько замечаний об учении о космических циклах 393
Учение и метод 405
Купол и колесо 411
Научная мифология и популяризация 417
Узкие врата 427
Символы аналогии 433
Восходящая и нисходящая реализация 439
Мировое древо 455
Дерево и ваджра 461
Древо Жизни и напиток бессмертия 465
Две ночи 471
Символизм лестницы 481
Дух в теле или тело в духе? 487
Мера и проявление 497
Дар языков 507

Происхождение мормонизма 513
Игольное ушко 515
Школьная ментальность и псевдоинициация 519
Прохождение вод 527
Инициатические таинства и обряды 531
Nāma-Rūpa 539
Болезнь тревоги 545
Угловой камень 553
Распространение знания и современный дух 571
Суеверие «ценности» 577
Семь лучей и радуга 579
Обычай против традиции 587
Зодиак и стороны света 593
Против квиетизма 599
О значении «карнавальных» празднеств 607
Кажущееся безумие и скрытая мудрость 613
Janua Cœli 621
«Народная» маска 627
Kālamukha 635
Совпадение крайностей 641
Свет и дождь 647
Сердце сияющее и Сердце пламенеющее 653
Цепь миров 661
Lapsit exillis 673
Al-Arkān 679
Корни растений 685
Монотеизм и ангелология 693
«Собирать то, что рассеяно» 699
Каменщики и плотники 705
Символизм моста 711
Об инициатическом присоединении 717
Мост и радуга 733
Духовные влияния и эгрегоры 739
О священных языках 745
Непосредственное и отражённое созерцание 751

Белое и чёрное 757
Māyā 761
Дух и интеллект 765
Вечные идеи. 771
Цепь единения 775
Аскеза и аскетизм 779
Обрамления и лабиринты 785
Необходимость традиционного экзотеризма 791
Чёрный камень и кубический камень. 797
Гуру и упа-гуру 803
«Чёрные головы» 809
Истинные и ложные духовные учителя 813
Хередом 819
Ритуальная и моральная точки зрения. 823
Всевидящее Око 829
О «прославлении труда» 833
«Цифра четыре» 839
Женская инициация и ремесленное посвящение 845
Утерянное слово и слова-заменители. 851
Об «обращении» 871
Новейшие смешения 877
О мнимой «интеллектуальной спеси» 885
Мудрость врождённая и мудрость приобретённая. 891
Горчичное зерно. 897
Уединение и молчание 909
Коллективная инициатическая работа и духовное «присутствие» 915
Эфир в сердце 921
О двух святых Иоаннах 931
Традиция и бессознательное 937
Восьмиугольник 943
Христианство и инициация 949
Камень необработанный и камень обтёсанный 969
Против вульгаризации. 975
Спасение и Освобождение 981

Священное и профанное 987
О роли гуру 991
Узы и узлы 997
Профанная наука перед лицом традиционных учений 1003
Три пути и инициатические формы 1005
Метафизика и диалектика 1015
Буква G и свастика 1025
О степенях инициации 1031
Божественный Град 1035
Церемониализм и эстетизм 1043
Влияние исламской цивилизации на Запад 1051
Хризма и Сердце Иисусово в старинных цеховых гербах 1059
«Познай самого себя» 1075
Знаки корпораций и их подлинное значение 1085
Демиург 1093
Эмблема Сердца Иисусова в американском тайном обществе 1111
Условия телесного бытия 1119
Проект Жозефа де Местра по объединению народов . . 1145
Строгое Послушание и высшие неизвестные 1155
О высших неизвестных и астрале 1157
Модернистские влияния в Индии 1159
Реформа современной ментальности 1161
Христос — Священник и Царь 1169
Блуждающие влияния 1171
Дух и интеллект 1173
Вечные идеи 1179
Несколько забытых страниц Рене Генона 1183
Дискурс против дискурсов 1185
Космические дуальности 1187
Сохранились ли возможности инициации в западных традиционных формах? 1189
Несколько аспектов символизма Януса 1191
Хранители Святой Земли 1201

О строителях Средних веков 1213
Франсуа-Шарль Барле и инициатические общества . . 1219
Некоторые уточнения о ГБЛ 1225
Выдержки из переписки Рене Генона 1229
Суфизм 1231
Инициация и контриницация 1233
О некоторых герметико-религиозных символах 1241
Христос — Священник и Царь 1243

Молитва и заклинание[A]

Мы только что рассмотрели случаи, когда экзотерическая и эзотерическая области не отделены друг от друга абсолютно, благодаря особенностям устроения традиционных форм, устанавливающим между этими областями своего рода преемственность; напротив, существуют другие случаи, когда различие выступает со всей отчетливостью; в частности, так бывает, когда экзотеризм обретает специфически религиозную форму. Чтобы привести конкретный и вполне определенный пример таких случаев, рассмотрим различие между молитвой, в экзотерическом плане, и (в эзотерическом плане) тем, что мы назовем «заклинанием», употребляя этот термин за неимением другого, более ясного, которого недостаёт западным языкам; впоследствии мы определим его более точно. Что касается молитвы, мы должны прежде всего отметить, что хотя в обыденном языке это слово чаще всего трактуют весьма нечётко, порой даже принимают его за синоним термина «проповедь» во всей его обобщенности, мы полагаем, что подобает сохранить за ним (или вернуть ему) гораздо более специальное и ограниченное значение, связанное с самой его этимологией: ибо слово «молитва» означает собственно и исключительно «просьба» и не может без искажения смысла употребляться для обозначения чего-либо другого; не следует забывать, что единственно в этом значении мы будем употреблять его в ходе дальнейших рассуждений.

Прежде всего, чтобы показать, каким образом можно понимать молитву, рассмотрим любое сообщество, будь то ре-

лигиозное или просто «социальное», в самом внешнем смысле, даже просто «светском», в котором это слово чаще всего употребляется в нашу эпоху[1]; каждый член такого сообщества связан с ним в той или иной мере, определяемой обширностью сферы действия упомянутого сообщества; логично, что в той же самой мере он должен обладать и определёнными преимуществами — только материальными в одних случаях (например таких, как нынешние нации или многочисленные ассоциации, основанные на простой солидарности интересов; само собой разумеется, что в целом речь идёт о вполне светских организациях); но в других случаях они могут также относиться к внетелесным модальностям индивида, т. е. к тому, что можно назвать психической областью (утешения или другие благодеяния эмоционального и даже порой более высокого уровня); или же, будучи материальными, они достигаются способами внешне нематериальными — скажем точнее, посредством вмешательства элементов, не принадлежащих телесной сфере, но непосредственно воздействующих на последнюю (достижение исцеления с помощью молитвы — вот особенно наглядный пример этого случая). При всем том мы говорим только о модальностях индивида, ибо эти преимущества никогда не выходят за пределы индивидуальной области, которая только и доступна сообществам любого вида, помимо инициатических организаций (поскольку лишь последние имеют целью выход за пределы этой области): такие сообщества занимаются вещами второстепенными и их конкретным применением, представляющим практический интерес с какой-либо точки зрения, — и не только, разумеется, в грубо «утилитарном» смысле, которым ограничиваются чисто «светские» ор-

---

[A] Эта работа была опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXIV. Другая одноимённая пара текстов — в журнале «Гнозис» в номере за январь 1911 и в книге «Собрание работ (Recueil)» (2013) как глава VIII — имеет другой текст [прим. ред.].

[1] Разумеется, констатация фактического существования чисто светских общественных организаций, т. е. лишённых каких-либо традиционных элементов, отнюдь не означает признания их правомерности.

ганизации, чья сфера действия не простирается далее телесной области.

Итак, каждое сообщество можно рассматривать как располагающее — помимо чисто материальных способов действия в обычном смысле слова, т. е. относящихся единственно к телесному уровню, — силой тонкого порядка, вклад в которую внесли, так сказать, все её члены, прошлые и нынешние; сила эта, следовательно, тем более значительна и способна производить воздействия тем более существенные, чем древнее и многочисленнее данное сообщество[2]; впрочем, очевидно, что это рассуждение указывает, по сути, на то, что речь идёт об индивидуальной области, за пределами которой сила не могла бы действовать. Каждый из членов может при необходимости использовать часть этой силы; ему достаточно согласовать свою индивидуальность с тем сообществом, частью которого он является, — и такого результата он добьется, сообразуясь с правилами, установленными последним и соответствующими различным могущим возникнуть обстоятельствам; стало быть, если индивид высказывает просьбу, то в целом, по крайней мере самым непосредственным образом, сознательно или нет, он адресует эту просьбу тому, что можно назвать «духом сообщества» (хотя слово «дух» в подобном случае явно неуместно; ведь по сути речь идёт только о психической сущности). Однако следует добавить, что не всегда дело сводится единственно к этому; в случае сообществ, принадлежащих традиционной форме, подлинной и регулярной, — в частности, сообществ религиозных, где соблюдение правил, о которых мы только что говорили, состоит, среди прочего, в совершении определённых обрядов, — имеет место, сверх всего, вмешательство поистине «нечеловеческого» элемента, т. е. того, что мы назвали «духовным влиянием»; но оно должно здесь рассматриваться как «нисходящее» в индивидуальную

[2] Это справедливо даже для светских организаций, но очевидно, что последние в любом случае могут использовать эту силу только бессознательно и ради достижения результатов исключительно телесного порядка.

область и осуществляющее своё действие посредством коллективной силы, в которой оно обретает свою точку опоры[3].

Иногда упомянутая сила, или, точнее, синтез «духовного влияния» с этой коллективной силой, в которую оно, так сказать, «внедряется», может сосредоточиться на «опоре» телесного порядка — к примеру, на определённом месте или объекте, играющем роль настоящего «конденсатора»[4], и вызывать в нём чувственные проявления, подобные тем, о которых сообщается в Библии в связи с Ковчегом Завета и Храмом Соломона; можно было бы также привести здесь в качестве примеров места паломничеств, гробницы и мощи святых или других лиц, почитаемых приверженцами той или иной традиционной формы. В этом состоит главная причина «чудес», которые происходят в различных религиях, — ибо существование подобных фактов бесспорно и отнюдь не ограничивается какой-либо одной определённой религией; впрочем, вопреки расхожим представлениям, эти факты, разумеется, не должны рассматриваться как противоречащие естественным законам, — равным образом как, с другой точки зрения, «сверхрациональное» не должно приниматься за «иррациональное». В действительности, повторяем, у «духовных влияний» также имеются свои законы — пусть и иного порядка, нежели законы естественных сил (как телесных, так и психических), — но тем не менее в известной мере аналогичные последним; поэтому обстоятельства, особо благоприятные для действия этих «духовных влияний», не только поддаются определению, но и могут произвольно создаваться и направляться теми, кто обладает необходимыми для этого знаниями и прибегает к ним сообразно функ-

[3] Можно отметить, что в христианской доктрине роль «духовного влияния» соответствует действию «благодати» и коллективной силы — «сообщества святых».

[4] В подобном случае имеет место устройство, сопоставимое с живым существом в его полноте — с «телом», служащим вышеупомянутой «опорой», «душой», каковой является коллективная сила, и «духом», которым, естественно, становится «духовное влияние», действующее вовне при посредстве двух других элементов.

циям, которыми подобные лица наделены в традиционной организации. Важно отметить, что «чудеса», о которых здесь идёт речь, сами по себе и независимо от их причины — а лишь одна она имеет «трансцендентный характер» — суть феномены чисто физические и воспринимаются как таковые одним или несколькими из пяти органов чувств; впрочем, только подобные феномены и могут констатироваться повсеместно и всей массой народа или обычных «верующих», чьё понимание реально не выходит за пределы телесной модальности индивидуума.

Преимущества, которые могут быть получены посредством молитвы и обрядовой практики социальной или религиозной общности (имеются в виду обряды, общие для всех её членов без исключения, — следовательно, чисто экзотерические и отнюдь не носящие инициатического характера, а также не рассматриваемые как возможная опора духовной «реализации»), относительны и вторичны, но тем не менее значимы для индивида, который и сам относителен и вторичен; поэтому он был бы неправ, по своей воле лишая себя этих преимуществ, если он связан с какой-либо организацией, способной их ему обеспечить. Так, коль скоро нужно учитывать природу человеческого существа, каковой она фактически является на своем уровне реальности, то отнюдь не предосудительно — даже для того, кто является не просто «верующим» (мы проводим здесь между верой и знанием разграничение, соответствующее в целом различию между экзотеризмом и эзотеризмом), в собственных личных интересах и помимо каких-либо доктринальных соображений, — следовать внешним предписаниям религии или традиционного законодательства, если, конечно, не преувеличивать их роль и значение и если сообщество не ставит условий, которые, хотя и будучи общепринятыми, были бы фактически неприемлемы в данном конкретном случае; только при этих условиях молитва — обращена ли она к коллективной общности или, через посредство последней, — к «духовному влиянию», действующему через неё, — совершенно право-

мерна, даже с точки зрения самой строгой ортодоксии в области чистой доктрины[5].

Эти рассуждения, позволяя провести сопоставление, помогут лучше понять то, что мы скажем теперь по поводу «заклинаний»; важно отметить, что то, что мы под ними подразумеваем, не имеет ничего общего с магическими практиками, которым подчас дают то же название[6]; впрочем, мы уже достаточно объяснились на предмет магии, чтобы всякое смешение стало невозможным, и нет необходимости задерживаться на этом далее. Заклинание, в противоположность молитве, — отнюдь не просьба; оно даже не предполагает существования какой-либо внешней вещи (что неизбежно подразумевает любая просьба); ведь все внешнее относится к индивиду, а его-то и следует здесь превзойти; заклинание есть устремление существа к Универсальному ради достижения того, что, выражаясь несколько «теологически», мы назвали бы духовной благодатью, т. е. по сути внутренним озарением, которое, естественно, может быть в разных случаях более или менее полным. Здесь действие духовного влияния должно быть рассмотрено, так сказать, в чистом состоянии; существо, вместо того чтобы молить о его снисхождении к себе, как это происходит в случае молитвы, напротив, стремится само подняться к нему. Заклинание, определяемое таким образом как действие, в принципе совершенно внутреннее, может, однако, в большинстве случаев быть выражено и «поддержано» извне словами или жестами, представляющими собой определённые инициатические обряды, — такими как «мантра» в индусской тра-

[5] Разумеется, «молитва» — отнюдь не синоним «поклонения»; вполне можно просить милостей у кого-то, при этом отнюдь его не обожествляя.

[6] Слово «заклинание» *incantation* [также может значить «колдовство» — прим. пер.] претерпело в обиходном употреблении известное вырождение, подобно слову «чары», которое также повсеместно употребляется в том же значении, тогда как латинское carmen, от которого оно происходит, первоначально означало поэзию в её собственно «сакральном» смысле; пожалуй, небезынтересно отметить, что слово carmen имеет близкое сходство с санскритским *karma*, понимаемым, как мы уже сказали, в смысле «ритуального действия».

диции и «дхикр» в традиции исламской; эти слова и жесты вызывают ритмические вибрации на протяжении более или менее обширной области в неограниченном ряду состояний существа. Сколь бы полным ни был, как мы только что сказали, реально достигнутый результат, конечной целью всегда остается реализация в себе «Универсального Человека» через совершенную сопричастность целокупности состояний, гармонически и соответствующим образом иерархизированных, в целостном раскрытии в обоих направлениях — «расширения» и «возвышения», т. е. одновременно в горизонтальном развертывании модальностей каждого состояния и в вертикальном наслаивании различных состояний, согласно геометрическому изображению, детально описанному нами в другом месте[7].

Это приводит нас к установлению другого отличия, сообразно тому, насколько полон результат, достигнутый в стремлении к этой цели; прежде всего, от определённой таким образом иерархии следует отделить толпу «профанов»; мы подразумеваем здесь всех тех, кто, просто исповедуя какую-либо религию, могут добиться реальных результатов лишь по отношению к своей телесной индивидуальности и в пределах этой части или этой особой модальности индивидуальности; ведь их действительное сознание не идёт ни дальше, ни выше области, заключенной в этих пределах. Однако среди этих верующих имеются — хотя их и немного — те, кто достигает несколько большего (таковы известные мистики, которых можно было бы рассматривать в этом смысле как более «интеллектуальных», нежели остальные): не выходя из своей индивидуальности, но в её «продолжениях» они косвенно воспринимают некоторые реальности высшего порядка — не такими, каковы они сами по себе, но в символическом выражении, облеченными в психические или ментальные формы. Это все ещё феномены (т. е., в этимологическом смысле, видимости, всегда от-

[7] См.: «Символизм креста».

носительные и иллюзорные, ибо имеющие форму), но феномены сверхчувственные, доступные не всем; у тех, кто их воспринимает, они могут вызвать уверенность, всегда неполную, фрагментарную и рассеянную, но стоящую, однако, выше простой веры, которую она заменяет собой; этот результат, впрочем, достигается пассивно, т. е. без вмешательства воли и обычными средствами, которые указываются религиями, — в частности, с помощью молитвы и совершения предписанных обрядов, ибо всё это не выходит из области экзотеризма.

На гораздо более высоком уровне, уже значительно удалённом от предыдущего, помещаются те, кто, расширив своё сознание до пределов целостной индивидуальности, достигают способности непосредственно созерцать высшие состояния их существа, однако на деле при этом не причастны им; здесь мы находимся в инициатической области, но эта инициация, реальная и эффективная в плане расширения индивидуальности в её внетелесных модальностях, — является только теоретической и виртуальной по отношению к высшим состояниям, ибо реально не приводит к овладению ими. Она даёт достоверный опыт, несравнимо более полный, развитый и последовательный, нежели в предыдущем случае, ибо он уже не принадлежит области феноменов; однако того, кто приобрел такой опыт, можно сравнить с человеком, который знает свет только по лучам, достигающим его (в предыдущем случае он, подобно узникам символической пещеры, описанной Платоном, знал о свете лишь по отражениям или теням, отбрасываемым в сфере его индивидуального ограниченного сознания); тогда как, чтобы узнать свет в совершенной полноте его внутренней и сущностной реальности, надо подняться до его истока и отождествиться с ним[8]. Этот последний случай соответствует пол-

[8] Исламская традиция обозначает это как *хаккул-якин*, тогда как предшествующий уровень, который соответствует «видению» без отождествления, называется *айнул-якин*, а первый, какового могут достичь простые верующие с помощью традиционного экзотерического обучения, — это *илмул-якин*.

ноте реальной и действительной инициации, т. е. сознательному и намеренному овладению целокупностью состояний существа, в соответствии с двумя вышеуказанными значениями; таков исчерпывающий и конечный результат заклинания, весьма отличный, как видим, от всех тех, которых мистики могут достичь с помощью молитвы; ибо это не что иное, как само совершенство полностью реализованного метафизического знания; йог индусской традиции или суфий традиции исламской — если понимать эти термины в их строгом и истинном значении, — это тот, кто достиг высшей степени и таким образом реализовал в своем существе целокупную возможность «Универсального Человека».

Земля Солнца[9]

Среди мест, часто с трудом поддающихся идентификации, которые присутствуют в легенде о Святом Граале, некоторые совершенно особое значение придают Гластонбери, где будто бы обосновался Иосиф Аримафейский по своем прибытии в Великобританию и где хотели бы видеть ещё очень многое, о чём мы скажем далее. Несомненно, здесь есть более или менее спорные уподобления, а некоторые из них, кажется, подразумевают настоящие смешения; но, возможно, даже и у этих смешений есть некоторые основания, не лишённые интереса с точки зрения «сакральной географии» и последовательных локализаций некоторых традиционных центров. Именно на это склонны указывать некие открытия, описанные в недавно опубликованном анонимном сочинении[10]; отдельные положения его могут вызывать сомнения: например, истолкование некоторых географических названий, скорее всего, имеет недавнее происхождение, но сущностная часть, с дополняющими её картами, вряд ли может быть отнесена к области чистой фантазии. Гластонбери и соседний с ним район Сомерсета, похоже, в эпоху очень давнюю и которую можно назвать «доисторической», представляли собою огромный «звездный храм», созданный путём начертания на земле гигантских изображений, олицетворяющих созвездия и вписанных в круг, который есть как бы образ небосвода, спроецированного на земную поверхность. Здесь будто бы существовал целый ан-

---

[9] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», янв. 1936. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 12.

[10] *A Guide to Glastonbury's Temple of the Stars, it's giant effigies described from air views, maps, and from The Hight History of the Holy Graal* (John M. Watkins, Лондон).

самбль сооружений, в целом напоминающих творения древних строителей Северной Америки; естественное расположение рек и холмов могло, впрочем, подсказать общий контур плана, а это указывало на то, что место было выбрано не произвольно, а именно в силу некоторого «предопределения». Не менее верно и то, что для дополнения и совершенствования рисунка требовалось то, что автор называет «искусством, основанным на принципах геометрии»[11]. Если эти изображения смогли сохранить свой узнаваемый облик до наших дней, то это предположительно потому, что монахи Гластонбери вплоть до эпохи реформации тщательно ухаживали за ними: а это значит, что они должны были хранить знание о традиции, унаследованной от их далёких предшественников, друидов, и, несомненно, ещё и о других, тех, кто был даже до последних. Потому что, если выводы, сделанные из расположения звездных изображений, точны, то происхождение этих фигур следует относить примерно на три тысячи лет назад от начала христианской эры[12].

Взятая в целом фигура, о которой идёт речь, есть огромный зодиак, в котором автор хочет видеть прототип «Круглого стола»; и действительно, последний, вокруг которого сидят двенадцать главных персонажей, реально связан с изображением зодиакального цикла. Но это вовсе не означает, что эти персонажи суть ни что иное, как созвездия; это интерпретация слишком «натуралистичная», ибо истина такова, что и сами созвездия суть не более чем символы. Уместно напомнить также, что «зодиакальное» строение

---

[11] Это выражение явно даёт понять, что традиция, к которой восходило такое искусство, продолжилась в виде некоего течения, ставшего впоследствии традицией масонской.

[12] Некоторые признаки указывают на то, что тамплиеры некоторым образом участвовали в этом сохранении, что вполне соответствовало бы их предполагаемым связям с «рыцарями круглого стола» и роли «хранителей Грааля», которая приписывается им. Стоит вообще отметить, что резиденции тамплиеров часто основывались по соседству с местами, где находятся мегалитические памятники или другие доисторические останки; возможно, в этом следует видеть нечто большее, чем простое совпадение.

широко распространено в духовных центрах, соответствующих различным традиционным формам[13]. Нам также кажется весьма сомнительным, чтобы все истории, связанные с «рыцарями круглого стола» и «поисками Грааля», были не чем иным, как «драматизированным», если можно так выразиться, описанием звёздных изображений Гластонбери и топографии местности. Но то, что они являют соответствие последним, кажется нам менее неправдоподобным, так как это все, по сути, полностью согласуется с основными законами символизма. И вовсе нет причин удивляться точности этого соответствия — столь примечательной, что оно обнаруживается даже во второстепенных подробностях легенды; однако, их исследование их не входит в наши теперешние задачи.

С учетом сказанного, следует отметить, что зодиак в Гластонбери являет некоторые особенности, на наш взгляд, свидетельствующие о его «подлинности»; и прежде всего, похоже, в нём отсутствует знак Весов. Но, как мы уже говорили в другом месте[14], небесные Весы не всегда были зодиакальны, но вначале были полярным знаком, и само это имя прилагалось изначально то к Большой Медведице, то к совокупности Большой и Малой Медведиц, то есть к созвездиям, с символизмом которых, чудесным совпадением, прямо соотносится имя Артур. Есть основания предполагать, что это изображение, в центре которого Полюс отмечен головой змеи, явно соотносящейся с «небесным драконом»[15], должно быть отнесено к периоду до перехода Весов в зодиак. С другой стороны, чрезвычайно важно отметить, что символ полярных Весов находится в соотношении с именем Тула, из-

---

[13] См. «Царь Мира», гл. V.

[14] Там же, гл. X.

[15] См. Сефер *Иецира*: «Дракон находится в центре неба, как царь на своем троне». «Змеиная Мудрость», на которую в этой связи делает намёк автор, могла, в некотором смысле, здесь быть отождествлена с мудростью семи полярных риши. Любопытно отметить также, что дракон у кельтов есть символ вождя, и что Артур являлся сыном Утера Пендрагона.

начально обозначавшим гиперборейский центр примордиальной традиции, центр, «звездный храм» которого (о нём здесь и идёт речь), несомненно, был одним из образов, создаваемых в течение времени как места пребывания духовных сил, эманировавших или выведенных более или менее непосредственно через эманацию из этой самой традиции[16].

По другому поводу[17] мы уже упоминали, в связи с обозначением «адамического» языка как «языка сириакского» изначальную Сирию, имя которой в точности означает «солнечная страна» и о которой Гомер говорит как об острове расположенном «далее Огигии», что не позволяет идентифицировать её иначе, как гиперборейскую Туле или Тулу; и «там обретаются вращения Солнца», загадочное выражение, которое может естественно соотноситься с «циркумполярным» характером этих вращений, но которое, в то же время, может намекать здесь на изображение пути зодиакального цикла на самой этой земле, что объяснило бы воспроизведение подобного же изображения в области, предназначенной быть образом этого центра. Мы касаемся здесь разъяснения тех смешений, которые отмечали выше, так как они могли родиться, и даже вполне естественно, из уподобления образа первоначальному центру и действительно, трудно увидеть что-либо, кроме такого смешения, в отождествлении Гластонбери с островов Авалон[18]. Действительно, подобное отождествление несовместимо с тем фактом, что этот остров всегда рассматривался как место недоступное;

---

[16] Это позволяет также понять некоторые отношения, выявленные автором между символизмом Полюса и символизмом «земного Рая», а именно в том, что касается присутствия древа и змея; во всех этих случаях речь всегда идёт об изображении примордиального центра, и «три точки треугольника» также находятся в связи с этой символизмом.

[17] См. гл. «Наука о буквах (*ʿilm al-ḥurūf*)».

[18] В нём хотели также видеть «стеклянный остров», о котором идёт речь в некоторых частях легенды о Граале; вполне вероятно, что и здесь перед нами смешение с каким-то другим центром, более скрытым или, если угодно, более удалённым в пространстве и времени, хотя, несомненно, это обозначение не относится к самому примордиальному центру.

а с другой стороны, оно также находится в противоречии с гораздо более правдоподобным мнением, усматривающим в том же регионе Сомерсета «королевство Логра», о котором действительно говорится, что оно находилось в Великобритании; вполне возможно, что это «королевство Логра», считавшееся священной землей, своё имя получило от имени кельтского Люга, которое приводит на ум одновременно идею «слова» (*verbe*) и идею «света» (*lumiere*). Что же до имени Авалон, оно явно идентично имени Аблун или Белен, то есть кельтского или гиперборейского Аполлона[19], так что остров Авалон есть не что иное, как другое наименование «солнечной земли», которое было символически перенесено с севера на запад в некую эпоху, в соответствии с одним из главных изменений, совершившихся в традиционных формах в ходе нашей манвантары[20].

Эти соображения подводят нас к выводам иного характера, возможно, ещё более экстраординарным, а именно: к идее — на первый взгляд вздорной — возвести происхождение зодиака в Гластонбери к финикийцам. Правда, этому народу вообще принято приписывать множество более или менее гипотетических вещей, но само утверждение об их существовании в эпоху, столь отдалённую представляется нам ещё более спорным. Однако следует обратить особое внимание на то, что финикийцы обитали в «исторической» Сирии; было ли название народа предметом такого же пере-

---

[19] Известно, что гора Сен-Мишель ранее называлась Томбелен, т. е. Тумулюс или гора Белена (а не «могила Елены» — *tombe d'Hélène*, согласно современной интерпретации полностью произвольной); замещение именем солнечного архангела имени Белена, очевидно, никак не меняет смысла; и, что любопытно, мы обнаруживаем *Saint Michaels Hill* (Холм Св. Михаила) в области, соответствующей древнему «королевству Логра».

[20] Этот перенос, как и перенос *canma-рикши* из Большой Медведицы в Плеяды, соответствует именно изменению точки начала года, которая вначале приходилась на солнцестояние, а затем на равноденствие. Значение «яблока», увязанного в кельтских языках, несомненно, вторично с именем Авалон, вовсе не находится в оппозиции с тем, что мы только что сказали, потому что речь идёт тогда о золотых яблоках из «сада Гесперид», то есть о солнечных плодах «Мирового Древа».

носа, как и название самой страны? По меньшей мере это предположение позволяет понять его связь с символизмом феникса; действительно, согласно Иосифу, столицей изначальной Сирии был Гелиополис, «Город Солнца», имя которого позже было дано египетскому городу Он; и это к первому, а не египетскому Гелиополису должен была в действительности относиться циклические символизм феникса и его возрождений. Итак, согласно Диодору Сицилийскому, один из сыновей Гелиоса, или солнца, по имени Актис, основал город Гелиополис; и вот это имя, Актис, встречается как название одного из мест по соседству с Гластонбери и в условиях, которые его ставят в прямую связь именно с фениксом, в которого, согласно другим параллелям, будто бы превратился сам этот «принц Гелиополиса». Естественно, автор, введенный в заблуждение многообразными и последовательными употреблениями одних и тех же имен, полагает, что речь идёт здесь о Гелиополисе в Египте, так как он считает возможным говорить буквально об «исторических» финикийцах, но это, в конечном счёте, тем более извинительно, что древние в «классическую» эпоху очень часто допускали подобные смешения. Но одно только знание подлинного гиперборейского происхождения традиций, о котором он, похоже, и не подозревает, может позволить восстановить реальный смысл всех этих наименований.

В зодиаке Гластонбери знак Водолея изображен, весьма неожиданно, птицей, в которой автор вполне обоснованно опознает феникса, и которая совершенно очевидно несёт «чашу бессмертия», то есть сам Грааль; и параллель, проводимая с индийской Гаруда, здесь очень справедлива[21]. С другой стороны, согласно арабской традиции, рух, или феникс, никогда не приземляется нигде, кроме как на горе Куф, которая есть «полярная гора»; и вот от этой-то «полярной горы», обозначаемой разными именами, в индусской и пер-

[21] См. гл. «Язык птиц». — Знак Водолея обычно изображается Ганимедом, а мы хорошо знаем его связь с «амброзией», с одной стороны, а с другой — с орлом Зевса, идентичным Гаруда.

сидской традиции происходит сома, идентичная амрите или «амброзии», напитку или пище бессмертия[22].

Есть также изображение другой птицы, гораздо труднее поддающееся истолкованию и занимающее, быть может, место знака Весы, но, во всяком случае, расположенное гораздо ближе к Полюсу, нежели к зодиаку, потому что одно из её крыльев как раз соответствует звездам Большой Медведицы, а это, в соответствии с вышесказанным, лишь подтверждает данное предположение. Что до природы этой птицы, то рассматриваются две гипотезы: это либо голубь, который мог бы иметь некоторую связь с символизмом Грааля, либо гусь или, скорее, лебедь, высиживающий «Мировое Яйцо», т. е. эквивалент индусского Хамса; по правде сказать, последняя гипотеза нам кажется предпочтительной, так как символизм лебедя тесно связан с гиперборейским Аполлоном, и особенно в рассмотренных нами здесь соотношениях, потому что греки считали Кикноса сыном Аполлона и Гирии, то есть Солнца и «солнечной земли», так как Гирия есть не что иное, как Сирия, так что речь всегда идёт о «священном острове», и было бы странно, если бы лебедь не встречался в её изображении[23].

Есть ещё многое, на чем следовало бы задержать внимание, как, например, сходство названия «Сомерсет» с именем «страны киммерийцев» и с другими именами народов, сходство которых гораздо менее выражено в расовом плане, чем с точки зрения общности традиции. Но это увело бы нас слишком далеко, и мы достаточно сказали здесь для того, чтобы показать обширность почти ещё нетронутого поля исследований и предугадать выводы, которые можно было бы

---

[22] См. «Царь Мира», гл. V и VI.

[23] Сближение двух образов, Хамса и Гаруда, также вполне естественно, потому что порою они сливаются в изображении одной птицы, в которой, как кажется, и следует видеть первоисток геральдического двуглавого орла, хотя последний выступает скорее как удвоенная Гаруда, так как птица *Хамса-Гаруда*, естественно, имеет одну лебединую и одну орлиную голову.

сделать, изучая связи различных традиций между собой и их происхождение из примордиальной традиции.

О понятии элиты[A]

Есть слово, употреблявшееся нами в других случаях довольно часто, смысл которого нам надлежит здесь уточнить с точки зрения инициатической, что до сих пор не было сделано в явной форме: это слово «элита», служившее нам для обозначения чего-то такого, что не существует более в нынешнем состоянии западного общества; её создание или, скорее, воссоздание представляется нам первым и основным условием восстановления интеллекта и реставрации традиции[24]. Необходимо отметить, что это слово — из числа тех, которые на удивление неверно употребляют в нашу эпоху, даже чаще всего используют их в значениях, не имеющих ничего общего с тем, что они должны обозначать; такие деформации, как мы отмечали по другому поводу, нередко принимают вид настоящей карикатуры и пародии; в частности, так происходит, когда речь идёт о словах, которые ещё до всякого профанного искажения были в известном смысле освящены традиционным употреблением: и именно таков, как мы увидим, случай слова «элита»[25]. Такие слова определённым образом связаны, как «технические» термины, с самим инициатическим символизмом; поэтому, если профаны перенимают порой символ, который неспособны понять, извращают его смысл и употребляют его столь не-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XLIII.

[24] См.: «Восток и Запад» и «Кризис современного мира».

[25] Выше мы отметили особенно абсурдную деформацию подобного рода, говоря о смысле слова «адепт»; само слово «инициация» не более защищено от этих неверных употреблений, ибо некоторые пользуются им сегодня для обозначения элементарного учения какого-либо профанического «знания» и порой оно фигурирует в названиях произведений, которые на деле представляют собой «вульгаризацию» худшего толка.

правомерным образом, сам символ ещё не утрачивает свою подлинную сущность; поэтому нет никаких веских причин для того, чтобы неверное употребление слова вынудило нас избегать его; и, впрочем, если бы это было так, то, учитывая беспорядок, царящий в нынешнем языке, какие термины, в конечном счёте, остались бы в нашем распоряжении?

Когда мы ранее употребляли слово «элита», ложные концепции, в рамках которых его обычно применяют, ещё не казались нам столь распространенными, как мы затем констатировали, и возможно, так оно и было в действительности, ибо всё это, как видим, все более усугубляется; и в самом деле, никогда не говорили столько об элите поминутно и на каждом шагу, как с тех пор, когда её более не существует; разумеется, то, что под этим подразумевают, отнюдь не является элитой в подлинном смысле. Более того: нынче даже говорят об «элитах», пытаясь подвести под этот термин всех индивидов, которые хоть сколько-нибудь превосходят «средний» уровень в том или ином виде деятельности, пусть даже в самом низком и далёком от всякой интеллектуальности[26]. Отметим прежде всего, что множественное число является здесь настоящей нелепостью: даже не выходя за пределы обычной светской точки зрения, можно было бы сказать, что это слово — из тех, которые не подлежат употреблению во множественном числе, поскольку смысл их предполагает как своего рода «превосходную степень», так и то, что по самой природе неспособно дробиться и подразделяться; но нам, со своей стороны, надлежит обратиться к соображениям гораздо более глубокого порядка.

Порой ради большей точности и во избежание возможного недоразумения мы употребляли выражение «интеллектуальная элита»; но, правду говоря, это почти плеоназм, так как невозможно даже представить себе, чтобы элита не была интеллектуальной, или, если угодно, духовной, причём оба слова для нас в целом равнозначны, ибо мы не

[26] В языке журналистов встречается даже термин «спортивная элита», и это последняя степень вырождения, возможного в случае этого слова!

считаем возможным смешивать истинную интеллектуальность с «рациональностью». Это обусловлено тем, что выделение элиты как таковой может, по самому определению, производиться лишь «сверху», т. е. по отношению к самым высоким возможностям существа; и это нетрудно уяснить себе, поразмыслив немного над собственным смыслом слова, непосредственно вытекающим из его этимологии. В самом деле, с собственно традиционной точки зрения значение слова «элита» связано с тем, что оно производно от слова «избранный» (*elu*); и именно это, скажем прямо, побудило нас предпочесть этот термин любому другому; но надо ещё несколько уточнить, как его следует понимать[27]. Не стоит думать, что мы ограничиваемся здесь религиозным и экзотерическим смыслом, какой чаще всего вкладывают в слово «избранные», хотя именно он даёт возможность без труда осуществить перенос по аналогии, соответствующий тому, о чём в действительности идёт речь; но есть в этом и нечто иное, указание на что можно найти даже и в хорошо известном евангельском изречении, часто цитируемом, но, пожалуй, недостаточно понятом: «Много званых, но мало избранных».

В сущности, мы могли бы сказать, что элита в нашем понимании представляет совокупность тех, кто обладает качествами, требуемыми для инициации, и кто, естественно, всегда составляет меньшинство среди людей; в определённом смысле все они «званы», в силу «центрального» положения, какое занимает человеческое существо в данном состоянии бытия среди всех остальных существ, которые также пребывают в нём[28], но мало «избранных», а в условиях ны-

---

[27] Естественно, мы не должны заниматься здесь (современной и светской) социальной концепцией «выборов», проистекающих из «всеобщего избирательного права» и, следовательно, осуществляемых «снизу», когда пытаются произвести высшее от низшего, в противовес всякому понятию истинной иерархии.

[28] Это верно в отношении не только телесного мира, но и тонких модальностей, принадлежащих той же области индивидуального бытия.

нешней эпохи их явно меньше, чем когда-либо[29]. Можно было бы возразить, что эта элита фактически существует всегда, ибо сколь бы ни малочисленны были те, кто обладает качествами, необходимыми для инициации, по крайней мере несколько таких существует, и к тому же число здесь не так важно[30]; это верно, но тогда они представляют только виртуальную элиту, или, так сказать, возможность элиты, и для её реального появления прежде всего нужно, чтобы сами они осознали свои качества. С другой стороны, следует уяснить себе, что (как мы объясняли ранее) не-инициатические качества, которые можно было бы определить с точки зрения собственно «технической», не относятся все исключительно к интеллектуальному уровню, а затрагивают и другие конститутивные элементы человеческого существа; но это абсолютно ничего не меняет в том, что мы сказали об определении элиты, ибо, каковы бы ни были эти качества сами по себе, их всегда следует рассматривать с точки зрения реализации преимущественно интеллектуальной или духовной, и именно в этом состоит в конечном счёте их единственный смысл.

Вообще говоря, все те, кто наделен такими качествами, должны были бы иметь тем самым возможность получить инициацию; и если на деле это не так, то причиной тому — нынешнее состояние западного мира; а потому исчезновение элиты, сознающей себя таковой, и отсутствие адекватных ей инициатических организаций предстают как факты, тесно связанные между собой, как своего рода корреляты, так что даже, пожалуй, не возникает вопроса, какой из них является следствием другого. Но очевидно, с другой стороны, что инициатические организации, которые вполне

[29] Можно было бы сказать, что в силу циклического движения «нисхождения» их неизбежно должно становиться меньше и меньше; и благодаря этому можно понять, что означает традиционное утверждение, согласно которому нынешний цикл завершится, когда «число избранных исполнится».

[30] Разумеется, во всем, связанном с элитой, важен всегда только вопрос «качества», а не «количества».

и действительно были бы тем, чем должны быть, а не просто выродившимися остатками некогда существовавших организаций, могли бы реформироваться только в том случае, если бы их члены обладали не только инициатической способностью, необходимой в качестве предварительного условия, но также действительной предрасположенностью, обусловленной осознанием этой способности. Ведь только таким членам свойственно прежде всего «стремиться» к инициации; и мы перевернули бы нормальные отношения вещей, если бы полагали, что она низойдет к ним независимо от всякого стремления, каковое есть первичное проявление преимущественно «активной» позиции, требуемой всем тем, что относится к подлинно инициатическому уровню. Вот почему возрождение элиты, — элиты, сознающей свои инициатические возможности (хотя эти возможности могут быть скрытыми и неразвитыми, если не существует регулярной традиционной связи), — является здесь первым условием, от которого зависит все остальное, — подобно тому, как наличие предварительно подготовленных материалов необходимо для постройки здания, хотя эти материалы, конечно, смогут выполнить своё предназначение лишь тогда, когда обретут своё место в самом здании.

Если признано, что инициация — это связь с традиционной «цепью», реально достигнутая теми, кто принадлежит к элите, то остается исследовать для каждого из них возможность идти более или менее далеко, т. е., прежде всего, перейти от инициации виртуальной к инициации действительной, затем овладеть в рамках последней той или иной более или менее высокой степенью, сообразно своим собственным частным возможностям. Надлежит, следовательно, рассмотреть — в плане перехода с одного уровня на другой — то, что можно было бы назвать элитой внутри самой элиты[31], и именно в этом смысле, вероятно, говорилось об

[31] Существовал достаточно ясный намёк на это ещё в масонстве XVIII века, где говорилось об учреждении системы высоких степеней «внутри» обычной Ложи.

«элите элит»[32]; другими словами, можно рассмотреть последовательные «избрания», все более и более ограниченные по количеству затрагиваемых индивидов, производимые всегда «сверху» согласно одному и тому же принципу и соответствующие в целом различным ступеням инициатической иерархии[33]. Таким образом постепенно можно было бы дойти до высшего «выбора» — того, который соотносится с «адептатом», т. е. с выполнением высшей цели всякой инициации: и, следовательно, избранник в самом полном смысле этого слова, кого можно назвать «совершенным избранником», — это тот, кто в конечном счёте достигнет реализации «Высшего Тождества»[34].

[32] Разумеется, речь при этом идёт отнюдь не о различных «элитах», но о степенях внутри одной и той же элиты.

[33] Именно в этом значении оказывается слово «избранник», например, в названии некоторых высших степеней различных масонских обрядов; это, впрочем, не говорит о том, что всегда сохранялось реальное осознание его значения и всего того, что оно действительно подразумевало.

[34] В исламской традиции Ал-Мустафа, «избранник», — одно из имён пророка; когда это слово употребляется «по преимуществу» таким образом, оно, следовательно, относится к «Универсальному Человеку».

Некоторые аспекты символизма рыбы[35]

Символизм рыбы, который встречается во многих традиционных формах, включая христианство, очень сложен и имеет множество аспектов, требующих тщательного разграничения. Происхождение этого символа, похоже, следует признать северным, даже гиперборейским; действительно, он обнаружен в северной Германии и Скандинавии[36], и в этих регионах он, весьма вероятно, ближе к точке своего исхождения, нежели в Центральной Азии, куда, вне всякого сомнения, был занесен великим течением, которое, выйдя из примордиальной Традиции, затем породило доктрины Индии и Персии. Следует заметить, помимо всего прочего, что и вообще некоторые водоплавающие животные играют особую роль в символизме народов севера: мы упомянем в качестве примера лишь осьминога, особенно распространенного у скандинавов и у кельтов, но встречающегося также в архаической Греции, в качестве одного из основных мотивов микенской орнаментики[37].

Другой факт, подкрепляющий данные соображения, — это то, что в Индии явление в форме рыбы (*Матсья-авата-ра*) рассматривается как первое из всех проявлений Виш-

---

[35] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», февр. 1936. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 22.

[36] См. Л. Шарбонно-Лассэ, *Le Poisson*, в журнале «Воцарится», дек. 1926.

[37] Скандинавские изображения щупалец спрута обычно прямые, тогда как на микенских орнаментах они закручены в спираль; в последних очень часто можно видеть свастику или явно производные от неё фигуры. Символ спрута соотносится с зодиакальным знаком Рака, который соответствует летнему солнцестоянию и «глубине вод». Отсюда легко понять, почему он иногда понимается в «зловещем смысле», ибо летнее солнцестояние есть *Janua Inferni*.

ну[38], та, которая помещается в самом начале текущего цикла, и что она находится в непосредственном соотношении с точкой исхождения примордиальной Традиции. В этой связи не следует забывать, что Вишну олицетворяет божественный Принцип, рассматриваемый именно в его аспекте хранителя мира. Эта роль очень близка к роли «Спасителя», или, скорее, последняя как бы является частным случаем первой; и, действительно, именно как «Спаситель» является Вишну в некоторых из своих проявлений, соответствующих критическим фазам мировой истории[39]. Но идея «Спасителя» равным и явным образом связана с христианским символизмом рыбы, потому что последняя буква греческого слова Ἰχθύς толкуется как заглавная слова Σωτήρ[40]; без сомнения, в этом нет ничего удивительного, когда речь идёт о Христе, но есть, однако, эмблемы, которые более прямо указывают на какой-то другой из атрибутов рассматриваемого символизма и формально не выражают эту роль «Спасителя».

В образе рыбы Вишну, в конце манвантары, предшествовавшей нашей, является в Сатьяврате[41], который становится,

---

[38] Мы должны обратить внимание на то, что мы не говорим «воплощений», как это обычно делают на Западе, потому что это слово совершенно неточно; точный смысл слова аватара есть «снисхождение» божественного Принципа в проявленный мир.

[39] Отметим также, в этой связи, последнее проявление: это Калки-аватар, «Тот, кто скачет на белом коне», который должен явиться к концу этого цикла и который описан в пуранах в терминах, строго идентичных тем, что мы обнаруживаем в Откровении, где они соотносятся со «вторым пришествием» Христа.

[40] Когда рыба понимается как символ Христа, его греческое имя Ἰχθύς рассматривается как образованное заглавными буквами слов Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ.

[41] Это имя означает буквально «преданный Истине», и эта идея «истины» обнаруживается в названии *Сатья-юги*, первой из четырёх эпох, на которые разделяется манвантара. Также можно отметить сходство слова «сатья» с именем Сатурна, рассматриваемого в западной античности в качестве правителя «золотого века». В традиции же индусской сфера Сатурна именуется *Сатья-Лока*.

под именем Вайвасваты[42], Ману или Законодателем нынешнего цикла. Он возвещает ему, что мир вскоре будет разрушен водами, и он повелевает ему построить ковчег, в который должны быть заключены семена будущего мира. Потом, все в том же самом облике, он сам ведёт ковчег по водам во время катастрофы. И этот образ ковчега, ведомого рыбой-богом, тем более примечателен, что его эквивалент также обнаруживается в христианском символизме[43].

У *Матсья-аватары* есть ещё и другой аспект, который должен особо привлечь наше внимание: после катаклизма, то есть в самом начале текущей манвантары, он приносит людям Веды, которые следует понимать, согласно этимологическому смыслу этого слова (производного от корня *vid*, «знать»), как науку в высшем смысле, или священное Знание в его целостности: здесь перед нами один из самых ясных намёков на примордиальное откровение, или на «нечеловеческое» происхождение Традиции. Говорится, что Веды существуют постоянно, будучи в самих себе предшественниками всех миров; но они неким образом прячутся или закрываются во время космических катаклизмов, разделяющих различные циклы, и затем должны проявляться снова. Утверждение о вечности Вед находится в прямой связи с космологической теорией, утверждающей примордиальность звука по отношению к чувственно воспринимаемым качествам (как качества, присущего эфиру — акаше, кото-

---

[42] Имя, производное от Вивасват, одного из двенадцати Адитья, которые рассматриваются как аналогичное число форм Солнца, в связи с двенадцатью знаками зодиака и о которых говорится, что они должны одновременно явиться в конце цикла (см. «Царь Мира», гл. IV и XI).

[43] Л. Шарбонно-Лассэ приводит в упомянутом выше исследовании «церковное облачение, украшенное вышивкой, в которое были обернуты останки одного ломбардийского епископа VIII или IX века и на котором можно видеть ладью, влекомую рыбой, то есть образ Христа, поддерживающего Свою Церковь». Но ковчег часто рассматривается как аллегория Церкви, так же, как и ладья (которая в древности была, наряду с ключами, одной из эмблем Януса; см. «Духовное владычество и мирская власть», гл. VIII); это, стало быть, одна и та же идея, которую мы видим выраженной и в индусском, и в христианском символизме.

рый есть первый среди элементов)[44], и эта теория, по сути, есть не что иное, как то, что другие традиции выражают, говоря о сотворении мира Словом: примордиальный звук — это и есть божественное Слово, посредством которого, согласно первой главе еврейской Книги Бытия, были созданы все вещи[45]. Вот почему говорится, что риши, или мудрецы первых эпох, «слышали» Веды: откровение, будучи произведением Слова, как и само творение, есть именно «слышимое» для того, кто его получает. А обозначается оно термином шрути, что буквально означает «то, что слышимо»[46].

Во время катаклизма, который отделяет эту манвантару от предыдущей, Веды в свернутом состоянии заключены в раковине (*śaṅkha*), одном из главных атрибутов Вишну. Действительно, согласно представлениям, эта раковина заключает в себе примордиальный и неуничтожимый звук (*акшара*), то есть односложное слово *Oṃ*, которое есть по определению имя Слова, проявленного в трёх мирах, как является оно, в то же самое время, по другому соответствию трёх своих элементов, или *mātrā*, сущностью тройственных Вед[47]. Впрочем, эти три элемента, сведенные к их сущностным геометрическим формам[48] и графически расположенные определённым образом, дают саму схему раковины. И, в силу весьма примечательного совпадения, оказывается, что эта схема равным образом есть схема человеческого

---

[44] См. наше исследование «Индусская теория пяти элементов», в журнале «Исследования Традиции», август-сентябрь 1935.

[45] См. также начало Евангелия от Иоанна.

[46] О различии между шрути и *смрити* и об их соотношении см. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. I. Следует хорошо понимать, что если мы употребляем здесь слово «откровение» вместо «вдохновение», то это для того, чтобы лучше подчеркнуть согласованность различных традиционных символизмов и то, что, помимо этого, подобно всем теологическим понятиям, они способны к транспозиции, превосходящей специфически религиозный смысл, который ему исключительным образом придали на Западе.

[47] Относительно присутствия той же идеограммы *AVM* в древнем христианском символизме см. «Царь Мира», гл. IV.

[48] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVI.

уха, органа слуха, который действительно должен, чтобы быть способным воспринимать звук, иметь устройство, соответствующее природе этого последнего. Всё это явственно касается некоторых из самых глубоких тайн космологии; но кто, при образующем современную ментальность состоянии духа, может ещё понять истины, открываемые этой традиционной наукой?

Подобно Вишну в Индии, и также в облике рыбы, халдейский Оанн, которого некоторые рассматривают именно как олицетворение Христа[49], равным образом открывает людям примордиальную доктрину: поразительный пример единства, существующего между внешним образом наиболее несхожими традициями, которое осталось бы необъяснимым, если бы мы не допускали их связи с общим источником. Впрочем, похоже, что символизм Оанна или Дагона есть не только символизм рыбы вообще, но он должен более конкретно соотноситься с символизмом дельфина. Последний у греков был связан с культом Аполлона[50] и дал своё имя Дельфам; и что очень показательно: происхождение этого культа от гипербореев признавалось безоговорочным. Думать, что такое сближение возможно (а оно, напротив, вовсе не является чётко выраженным в случае проявления Вишну), позволяет прямая связь между символом дельфина и символом «женщины моря» (Афродита Анадиомена греков)[51]. Последняя совершенно точно предстаёт под различными именами (а именно, Иштар, Атергатис и Дерсето), как паредр Оанна или его эквивалентов, то есть как олицетворе-

---

[49] Интересно отметить в этой связи, что голова рыбы, которая являлась прототипом головного убора жрецов Оанна, также является митрой христианских епископов.

[50] Именно это объясняет связь символа дельфина с идеей света (см. Л. Шарбонно-Лассэ, *Le Dauphin et le crustacé*, журнал «Воцарится», январь 1927, и *Le Bestiaire du Christ*, гл. XCVIII, V). — Следует отметить также роль спасителя потерпевших кораблекрушение, приписываемую древними дельфину; легенда об Арионе являет один из самых известных её образцов.

[51] Не стоит путать эту «Женщину моря» с сиреной, хотя они иногда и изображаются сходным образом.

ние дополнительного аспекта того же принципа (который индусская традиция назвала бы шакти)[52]. Это «Госпожа лотоса» (Иштар, как и Эсфирь в еврейском языке, означает «лотос», а иногда также и «лилия», два цветка, которые в символизме часто замещают друг друга)[53], как и дальневосточная *Гуань-инь*, которая равным образом, в одном из своих обликов, является «Богиней морских глубин».

Чтобы дополнить эти заметки, добавим ещё, что фигура вавилонского Эа, «Повелителя Бездны», изображаемого в виде полукозла и полурыбы[54], идентична образу зодиакального Козерога, прототипом которого она, возможно, и являлась; но здесь важно напомнить, что этот знак Козерога в годовом цикле соответствует зимнему солнцестоянию. Макара, который в индийском зодиаке занимает место Козерога, не лишён определённого сходства с дельфином; символическая оппозиция, существующая между последним и спрутом, должна, стало быть, сводиться к оппозиции двух знаков солнцестояния, Козерога и Рака (этот последний в Индии изображается в виде краба), или *Janua Cœli* и *Janua Inferni*[55]. И это объясняет также, почему эти два животных иногда объединялись, например, под треножником в Дельфах и под копытами коней солнечной колесницы, как бы указывая две крайние точки, достигаемые Солнцем в его годовом движении. Но здесь важно не произвести смешения с другим зодиакальным знаком, знаком Рыб, символизм ко-

[52] *Dea Syra* есть, собственно, «Солнечная богиня», так же как первозданная Сирия есть «Земля Солнца», как мы уже объясняли, её имя идентично имени *Sūrya*, то есть санскритскому имени Солнца.

[53] В еврейском языке оба имени, Эсфирь и Сусанна, имеют одно и то же значение, и, кроме того, они эквивалентны в числовом выражении, их общее число есть 661, и, помещая перед каждым из них букву *he*, знак определённого артикля, значение которого есть 5, мы получаем 666. Некоторые не преминули вывести из этого более или менее фантастические заключения; мы же, со своей стороны, приводим этот факт лишь в качестве простого курьеза.

[54] Кроме того, Эа держит перед собой, подобно египетскому скарабею, шар, олицетворяющий «Мировое Яйцо».

[55] Роль дельфина как проводника блаженных душ к «островам блаженства» также явным образом соотносится с *Janua Cœli*.

торого иной и должен соотноситься исключительно с обычным символизмом рыбы, рассматриваемым в его связи с идеей «принципа жизни» и «плодородия» (понимаемого особенно в духовном смысле, в качестве «преемственности» на дальневосточном традиционном языке); это другие аспекты, которые, впрочем, равным образом могут быть соотнесены со Словом, но тем не менее должны быть отличаемы от тех, что позволяют ему явиться, как мы видели, в двух обликах: «Носителя откровения» и «Спасителя».

Об инициатической иерархии[A]

То, что мы только что отметили в связи с инициатической иерархией, нуждается ещё в некотором уточнении; ибо по этому вопросу, как и по многим другим, слишком часто происходит путаница не только в чисто профанном мире — чему вообще-то не стоило бы удивляться, — но даже среди тех, кто по тем или иным причинам должен был бы проявлять большую осведомлённость в том, о чём идёт речь. Впрочем, по-видимому, сама идея иерархии, даже вне инициатической области, стала особенно неясной в нашу эпоху, будучи одной из тех, против которых ожесточился современный дух отрицания, а это, по сути, вполне согласуется с антитрадиционным по преимуществу характером последнего, причём «эгалитаризм» во всех формах представляет просто один из его аспектов. Не менее странно и почти невероятно для того, кто не лишён способности к размышлению, что этот «эгалитаризм» открыто признается и даже настойчиво провозглашается членами инициатических организаций, которые, как бы они ни сократились в числе и каким бы искажениям ни подверглись со многих точек зрения, по-прежнему сохраняют определённое иерархическое устройство, без которого они никоим образом не могли бы существовать[56]. В этом явно присутствует нечто парадоксальное и даже противоречивое, что можно объяснить лишь крайним беспорядком, царящим ныне повсюду; впрочем, в ином

[A] Эта работа была опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XLIV.

[56] Это иерархическое устройство фактически было искажено введением некоторых «парламентских» форм, заимствованных у светских институтов, но, несмотря ни на что, оно существует в системе надстраивающихся друг над другом степеней.

случае светские концепции никогда не смогли бы заполонить, как это случилось, область, по определению совершенно закрытую для них и на которую в нормальных условиях они не смогли бы произвести абсолютно никакого влияния. Нет необходимости задерживаться на этом далее, так как вполне ясно, что мы адресуемся отнюдь не к тем, кто сознательно отрицает любую иерархию; прежде всего, мы хотели бы сказать, что когда дело доходит до этого, то неудивительно, что такую идею порой плохо понимают даже те, кто её всё же признает, и что им случается ошибаться относительно того, как её следует применять.

Любая инициатическая организация по существу иерархична, так что можно было бы усмотреть в этом одну из её основополагающих черт, хотя, разумеется, это свойственно не только ей; ведь эта черта присуща также и традиционным «внешним» организациям — мы имеем в виду те, что относятся к экзотерическому уровню; и она может присутствовать в известном смысле (ибо искажение, естественно, тоже имеет свои степени) даже в организациях светского толка, коль скоро они учреждены на своем уровне согласно обычным правилам — по крайней мере, в той степени, в какой эти правила совместимы с самой светской точкой зрения[57]. Однако инициатическая иерархия содержит в себе нечто особое, отличающее её от всех остальных: она включает в себя, прежде всего, «степени знания», в самом подлинном смысле этого слова (а когда его понимают во всей полноте, то имеют в виду действительное знание), ибо именно в этом и состоят степени инициации, и никакие иные соображения, кроме этого, не должны бы сюда вмешиваться. Иногда эти степени представляли в виде ряда концентрических ограждений, через которые следовало постепенно проникнуть: это весьма точный образ, так как в действительности

[57] В качестве примера светских иерархических организаций можно назвать современные армии; этот пример, пожалуй, остается самым ясным в нынешних условиях, поскольку административные иерархии в действительности ни в коей мере не заслуживают этого названия.

речь идёт о постепенном приближении к «центру», вплоть до конечного слияния с ним на последней ступени; инициатическую иерархию сравнивали также с пирамидой, которая постепенно сужается от основания к вершине, завершаясь здесь одной точкой, играющей ту же роль, что и центр в предыдущей фигуре; впрочем, какой бы символизм не был принят, именно такую иерархию степеней мы имеем в виду, говоря о последовательных различениях, производимых внутри элиты.

Следует хорошенько уяснить, что число этих степеней может быть неограниченным, как и число соответствующих им состояний, которые обязательно предполагаются их реализацией; ведь именно о различных состояниях, или по крайней мере о различных модальностях одного состояния (поскольку индивидуальные человеческие возможности ещё не преодолены), идёт речь, когда знание становится уже не просто теоретическим, а действительным. Следовательно, как мы уже указывали ранее, степени, существующие в какой-либо инициатической организации, всегда представляют собой лишь нечто вроде более или менее обобщенной классификации, неизбежно «схематической» здесь, как и во всех остальных случаях, и в целом сводящейся к различению некоторых основных или более чётко выделяющихся этапов. Сообразно частной точке зрения, избранной для проведения такой классификации, различаемые при этом степени фактически могут быть более или менее многочисленными[58], причём не следует видеть в этих различиях в числе противоречие или какую-либо несовместимость; ведь по сути этот вопрос не затрагивает никакого доктринального принципа, а просто относится к более специальным методам, которые могут быть присущи каждой инициатической организации, даже внутри одной и той же традиционной формы, и тем более — при переходе от одной формы к другой. По правде говоря, во всём этом нет различия столь же

[58] Выше мы упоминали разделения на три и семь степеней; очевидно, что при разнообразии инициатических форм их может существовать гораздо больше.

чёткого, как отличие «малых мистерий» от «великих мистерий», т. е. того, что относится соответственно к человеческому состоянию и к высшим состояниям существа; все остальное в обеих областях — лишь подразделения, которые можно проводить в большей или меньшей степени, исходя из причин случайного порядка.

С другой стороны, нужно также хорошо понять, что распределение членов инициатической организации по её различным степеням в известном смысле «символично» по отношению к иерархии реальной, поскольку посвящение в какую-либо степень чаще всего может быть только виртуальным (и тогда, естественно, речь может идти лишь о степенях теоретического знания, но именно таковыми они, как правило, и должны быть). Если бы инициация всегда была действительной или обязательно становилась таковой прежде, чем индивид получал доступ к высшей степени, обе иерархии совпадали бы полностью; но ведь если вещь вполне постижима в принципе, это ещё не значит, что она реализована на деле; тем более так обстоит дело в определённых организациях, которые подверглись большему или меньшему вырождению и слишком легко допускают, причём даже на любые степени, членов, подавляющая часть которых, к сожалению, вряд ли способны добиться большего, нежели простая виртуальная инициация. Однако, хотя эти недостатки в известной мере неизбежны, они ничуть не затрагивают само понятие инициатической иерархии, которая остается всецело независимой от всех обстоятельств подобного рода; фактическое состояние, сколь бы плачевным оно ни было, не может никоим образом противостоять принципу; и только что указанное нами различение естественно отвечает на возражение, которое могло бы прийти на ум тем, кому случалось замечать в инициатических организациях, о коих они могут иметь определённое представление, присутствие даже на высших ступенях — не говоря уже о самой верхушке внешней иерархии, — индивидуальностей, которым

слишком явным образом недостаёт действительной инициации.

Другой важный момент состоит в следующем: инициатическая организация предполагает не только иерархию степеней, но также иерархию функций, и это вещи совершенно разные, которые нельзя смешивать; ведь функция, которой кто-либо может быть наделен на каком бы то ни было уровне, не даёт ему новой степени и ни в чём не меняет ту, которой он уже обладает. Функция носит, так сказать, «случайный» характер по отношению к степени: исполнение определённой функции может потребовать обладания той или иной степенью, но отнюдь не обязательно связано с ней, сколь бы высокой она ни была; более того, функция может быть только временной; выполнение её по многим причинам может закончиться, тогда как степень является приобретением постоянным, полученным раз и навсегда; её никоим образом невозможно утратить, идёт ли речь о действительной или просто виртуальной инициации.

Этим, отметим ещё раз, завершается уточнение реального значения, которое следует придавать ряду второстепенных качеств, о которых мы упомянули выше; помимо качеств, требуемых для самой инициации, могут, сверх того, понадобиться более частные, необходимые только для выполнения той или иной функции в инициатической организации. И вправду, способность к принятию инициации, вплоть до самого высокого уровня, не обязательно предполагает способность исполнять какую-либо функцию, даже простейшую; но во всех случаях наиболее существенным является сама инициация с её степенями; ведь именно она действительно влияет на реальное состояние существа, тогда как функция никоим образом не смогла бы его изменить или что бы то ни было добавить.

Воистину основополагающей является, следовательно, иерархия степеней, и действительно, именно она составляет особую черту устройства инициатических организаций; коль скоро в любой инициации речь идёт о «знании», то оче-

видно, что сам факт облечения какой-либо функцией ничего не значит в этом отношении, даже применительно просто к теоретическому знанию, и уж подавно — к знанию действительному; с этим может быть связана способность передавать инициацию другим или руководить определёнными работами, но не способность самому подняться к более высокому состоянию. Не существует степени или духовного состояния выше, чем у «адепта»; достигшие его могут исполнять, сверх того, определённые функции, по обучению или иные, или же не исполнять никаких, — здесь нет никакого различия; это столь же справедливо для высшей степени, как — на всех уровнях иерархии — для каждой из нижележащих степеней[59]. Следовательно, когда говорят об инициатической иерархии без дальнейших уточнений, следует понимать, что речь всегда идёт об иерархии степеней; она, и только она, как мы сказали выше, определяет последовательные «избрания», идущие постепенно от простой инициатической связи вплоть до отождествления с «центром», — и не только, по завершении «малых мистерий», с центром человеческой индивидуальности, но также, по завершении «великих мистерий», с самим центром целокупного сущего, — т. е., другими словами, идущие вплоть до реализации «Высшего Тождества».

[59] Мы напомним, что «адепт» — это именно тот, кто достиг полноты действительной инициации; некоторые эзотерические школы проводят, однако, различие между теми, кого они называют «младший адепт» и «старший адепт»; эти выражения, по крайней мере в их первичном значении, следует тогда понимать как обозначающие того, кто достиг совершенства, соответственно, на уровне «малых мистерий» и «великих мистерий».

Двойная спираль[A]

Мы полагаем, что здесь уместно сделать отступление, по крайней мере, по видимости, в связи с символом, тесно связанным с *инь-ян* : это символ двойной спирали (рис. 10), который играет крайне важную роль в традиционном искусстве самых разных стран, в частности, в искусстве архаической Греции[60].

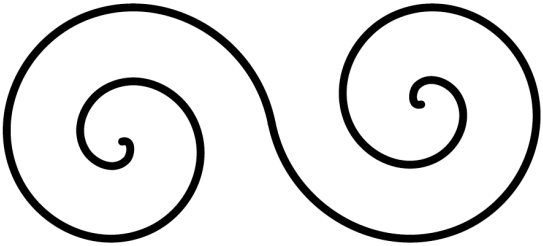

Fig. 10

Как очень верно сказано, эта двойная спираль, «которая может рассматриваться как плоская проекция двух полусфер андрогина, предлагающая образ перемежающегося ритма эволюции и инволюции, рождения и смерти, одним словом, представляет проявление в его двойном аспекте»[61].

[A] Эта работа была опубликована в книге «Великая Триада» (1946) как глава V.

[60] Некоторые, в согласии, естественно, с современными тенденциями, предпочитают видеть в этом только простой «декоративный» или «орнаментальный» мотив; но они забывают или игнорируют, что всякий орнамент изначально имеет символический характер, который может продолжать использоваться как своего рода «пережиток» во времена, когда этот характер уже перестаёт быть понятным.

[61] Elie Lebasquais, *Tradition hellenique et Art grec*, в журнале «Исследования Традиции», декабрь 1935.

Однако это изображение может рассматриваться одновременно в макрокосмическом и в микрокосмическом смысле: на основании их аналогии всегда можно перейти от одной к другой из этих точек зрения посредством соответствующего переноса. Здесь мы непосредственно соотносимся с первым смыслом, так как самыми замечательными оказываются сопоставления именно с символизмом «Яйца Мира», о котором мы уже упоминали в связи с *инь-ян*.

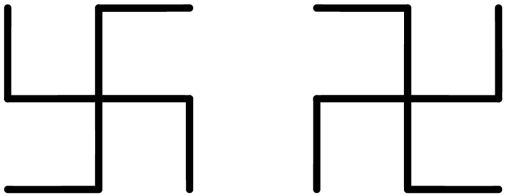

Fig. 11

С этой точки зрения две спирали можно рассматривать как указание на космическую силу, действующую в обратном направлении в каждой из полусфер, которые в своем самом общем значении, суть, естественно, две половины «Яйца Мира», а точки, вокруг которых закручиваются эти две спирали, будут два полюса[62]. Сразу же можно заметить, что это находится в тесной связи с двумя направлениями движения свастики, которые в сумме представляют то же самое вращение мира вокруг своей оси, увиденное соответственно с двух полюсов, и то, и другое[63]. Эти два направления вращения действительно очень хорошо выражают двойное действие космической силы, о которой здесь идёт речь,

[62] Двойная спираль есть основной Элемент некоторых очень распространенных талисманов в исламских странах. В одной из самых полных форм две точки, о которых идёт речь, отмечены звездами, являющимися двумя полюсами. На средней вертикали которая соответствует плоскости, разделяющей обе полусферы над и под линией, соединяющей друг с другом две спирали, имеются Солнце и Луна. Наконец, в четырёх углах имеются четыре четырёхугольные фигуры, соответствующие четырем элементам, отождествляемые, таким образом, с четырьмя «углами» (*arkān*) или основаниями мира.

[63] Ср.: «Символизм креста», гл. X.

двойное действие, которое, по сути, есть то же самое, что и двойственность *инь* и *ян* во всех их аспектах.

Легко понять, что в символе *инь-ян* две полуокружности, которые образуют линию, ограничивающую внутри две части фигуры, светлую и тёмную, в точности соответствуют двум спиралям. А их центральные точки, тёмная в светлой части и светлая в тёмной части, соответствуют двум полюсам. Это снова нас приводит к идее «андрогина», как мы её обозначили ранее. Напомним ещё раз в этой связи, что два принципа *инь* и *ян* должны на самом деле всегда рассматриваться как дополнительные, даже если их взаимные действия в различных областях проявления внешне кажутся противоположными. Таким образом, можно говорить либо о двойном действии единой силы, как мы только что делали, либо о двух силах, произведенных её поляризацией и центрированных на двух полюсах, что, в свою очередь, в результате действий и реакций, следующих из самой их дифференциации, производит развертывание свернутых в «Яйце Мира» виртуальностей, развертывание, которое заключает в себе все модификации «десяти тысяч вещей»[64].

Следует отметить, что те же самые две силы изображаются, хотя и различным, но по сути эквивалентным образом, в других традиционных символах, а именно, двумя винтовыми линиями, вращающимися в противоположные стороны вокруг вертикальной оси, как, например, можно увидеть в некоторых формах *Брахма-данды* или брахманского жезла, являющегося образом «Оси Мира», где это двойное обвивание поставлено в соответствие с двумя противоположными ориентациями свастики. В человеческом существе эти две линии суть две нади или тонкие потоки, левый и правый, или позитивный и негативный (ида и *пингала*, *iḍā* и

[64] Те, кому нравится находить точки сравнения с профанными науками, могли бы в качестве применения к «микрокосмическому» уровню сблизить эти изображения с феноменом «кариокинеза» («динамика клеточного ядра»), отправной точкой клеточного деления. Понятно, что касается нас, то мы придаем всем сближениям такого рода весьма относительное значение.

piṅgalā)[65]. Другое идентичное изображение — это изображение двух змей кадуцея, которые связаны с общим символизмом змеи в его двух противоположных аспектах[66]; в этом отношении двойная спираль также может рассматриваться как изображающая змею, закручивающуюся вокруг самой себя в двух противоположных направлениях: эта змея есть тогда *амфисбен*[67] (*amphisbene*, змея, идущая вперед и назад), который, будучи единым, эквивалентен ансамблю двух противоположных змей кадуцея[68].

Мы нисколько не удалились от рассмотрения «Яйца Мира», так как оно в различных традициях часто сближается с символизмом змеи. Здесь можно напомнить египетский Неф (*Kneph*), производящий своим ртом яйцо (образ производства проявления — Словом[69]), а также, разумеется, друидический символ «яйцо змеи»[70]. С другой стороны, змея также подается как обитающая в воде, как это видно в индийской традиции в случае нагов, и также в тех же водах плавает «Яйцо Мира». Однако воды есть символ возможностей,

---

[65] См.: «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XX. «Ось Мира» и ось человеческого существа (представленная позвоночным столбом) оба обозначаются одинаково как *Меру-данда*, в силу их аналогии.

[66] Ср.: «Царство количества и знамения времени», гл. XXX.

[67] Ср.: «Царь мира», гл. III.

[68] Объясняя возникновение кадуцея, говорят, что Меркурий увидел двух змей, которые дрались (образ хаоса), он их разделил (различение противоположностей) палкой (определение оси, следуя которой упорядочивается хаос, чтобы стать космосом), вокруг которой они закручиваются (равновесие двух противоположных сил, действующих симметрично по отношению к оси мира). Надо также отметить, что кадуцей (*kerukeion*, знак герольда) рассматривался как характерный атрибут двух Меркурия или Гермеса: с одной стороны, это функция переводчика или глашатая Богов, а с другой, «психопомпа», проводящего существа сквозь изменения их состояний или при переходе от одного цикла бытия к другому. В действительности, эти две функции соответствуют двум направлениям потоков, нисходящему и восходящему, представленным двумя змеями.

[69] Ср.: «Заметки об инициации», гл. XLVII.

[70] Известно, что он был представлен ископаемым морским ежом.

а их протяженность изображается спиралью, откуда тесная связь, существующая между нею и символизмом вод[71].

Таким образом, если «Яйцо Мира» в определённых случаях есть «яйцо змеи», то оно также есть и «яйцо лебедя»[72]. Здесь мы особо хотим напомнить символизм хамсы, повозки Брахмы в индийской традиции[73]. Часто бывает, особенно, в изображениях этрусков, что двойная спираль поднимается птицей; птица эта, очевидно, есть то же, что и *Хамса*, лебедь, который высиживает *Brahmāṇḍa* на примордиальных водах, отождествляемый с «духом» или «божественным дыханием» (потому что Хамса есть также «дыхание»), который согласно началу еврейской «Книги Бытия» «носился над Водами». Не менее замечательно, что у греков из яйца Леды, зачатого Зевсом в форме лебедя, выходят Диоскуры, Кастор и Поллукс, которые символически соответствуют двум полусферам, следовательно, двум спиралям, которые мы только что рассматривали, и которые, следовательно, представляют их дифференциацию в этом «яйце лебедя», то есть, в конечном счёте, разделение «Яйца Мира» на две его половины, высшую и низшую[74]. Мы не можем более останавливаться на действительно сложном (как и символизм других подобных пар), символизме Диоскуров, образованном из смертного и бессмертного, часто представляемом белым

---

[71] Это сходство уже отмечалось Анандой К. Кумарасвами в его работе «Ангел и Титан» (об отношении между дэвами и асурами). В китайском искусстве форма спирали появляется как раз в изображении «двойного хаоса», верхних и нижних вод (то есть неопределённых и определённых возможностей), часто в связи с символизмом дракона (см.: «Множественные состояния существа», гл. XII).

[72] Лебедь, однако, напоминает змею формой шеи; он, таким образом, есть комбинация двух символов, птицы и змеи, которые появляются часто и как противоположные, и как дополнительные.

[73] Известно, с другой стороны, относительно других традиций, что символизм лебедя как раз использовался таким же образом для Аполлона гиперборейского.

[74] Чтобы подчеркнуть это значение, Диоскуры изображаются с прическами в виде полусферы.

и чёрным цветами[75], так как одна полусфера освещена, а другая затемнена. Скажем только, что этот символизм очень близок символизму дэвов и асуров[76], противоположность которых соотносится с двойным значением змеи, согласно которому она движется в нисходящем и восходящем направлении вокруг вертикальной оси или же закручиваясь и раскручиваясь вокруг самой себя, как в изображении двойной спирали[77].

В античных символах эта двойная спираль иногда заменяется двумя ансамблями концентрических кругов, начертанных вокруг двух точек, которые также представляют полюса: в своем самом общем значении они суть небесный и инфернальный круги, из которых второй есть как бы перевёрнутое отражение первого[78], и которым в точности соответствуют дэвы и асуры. Другими словами, это суть высшие и низшие состояния по отношению к человеческому, или же циклы, последующий и предшествующий, по отношению к актуальному циклу (что есть просто иной способ выражения того же самого, с присоединением символизма «последования»). Это поддерживает значение *инь-ян*, рассматриваемое как плоская проекция винта, представляющего множественные состояния универсального Бытия[79]. Оба символа эквивалентны, один может рассматриваться как простая модификация другого; но двойная спираль, кроме прочего, указывает на непрерывность между циклами. Мож-

---

[75] Именно таковы значения имён Арджуна и Кришна, представляющие соответственно *дживатму* и *Парамatму*, или «я» и «высшее я», индивидуальность и личность, и которые могут быть поставлены в соотношение с Землей и Небом.

[76] Его можно сблизить с тем, что мы выше в примечании указали относительно последовательности циклов.

[77] Сравните уже цитированное исследование Ананды К. Кумарасвами. В хорошо известном символизме «пахтания моря» дэвы и асуры тянут в противоположном направлении змею, закрученную вокруг горы, представляющую собой «Ось Мира».

[78] Мы уже это указывали в «Эзотеризм Данте».

[79] См.: «Символизм креста», гл. XXII.

но также сказать, что она представляет вещи в «динамическом» аспекте, тогда как концентрические круги представляют их скорее в «статическом» аспекте[80].

Говоря здесь о «динамическом» аспекте, мы, естественно, также думаем о двойной космической силе, или более специально, об его отношении с противоположными и дополнительными фазами всякого проявления, фазами, которые, согласно дальневосточной традиции, следуют из преобладания *инь* или *ян* : «эволюция», развитие, развертывание[81] и «инволюция», свертывание, закручивание, или «катабаз», спускающийся ход, и «анабаз», поднимающийся ход, выход в проявление и вход в непроявленное[82]. Двойное «закручивание» [*spiration*] (можно отметить весьма значимое сходство, которое существует между обозначением спирали и *spiritus* или «дыханием», о чём мы говорили выше в связи с *Haṃsa*) — это универсальные «выдох» и «вдох», которыми производятся, согласно языку даосизма, «конденсация» и «диссипация», следующая из переменного воздействия

[80] Разумеется, это не мешает кругу представлять «динамический» аспект по отношению к квадрату, как мы это сказали выше. Рассмотрение двух точек зрения, «динамической» и «статической», всегда предполагает, в силу самой их корреляции, вопрос об их соотношении. Если вместо того, чтобы рассматривать ансамбль универсального проявления, ограничиваются миром, то есть состоянием, соответствующим горизонтальной плоскости изображения, то две его половины соответственно представляют в любом случае отражение высших состояний и след низших состояний в этом мире, как мы уже выше указывали в связи с *инь-ян*.

[81] Разумеется, мы берём слово «эволюция» в строго этимологическом смысле, который не имеет ничего общего с использованием, которое применяют к нему современные «прогрессистские» теории.

[82] По меньшей мере, любопытно, что Леон Доде принял символ двойной спирали за «схему окружающей среды» (см. его серию книг «Голландские письма»: смотрите рисунок в томе «Ужасы Войны» и наблюдения относительно «окружающей среды» в томе «Меланхолия»): он рассматривает один из двух полюсов как «точку отправления», а другую как «точку прибытия», так что ход спирали должен рассматриваться как центробежный, с одной стороны, и как центростремительный, с другой, что хорошо соответствует «эволюционной» и «инволюционной» фазам, а то, что называется «средой», есть не что иное, как «астральный свет» Парацельса, который соответствует двум противоположным потокам космической силы, которую мы здесь рассматриваем.

двух принципов, *инь* и *ян*, или, согласно, герметической терминологии, «коагуляция» и «растворение». Для индивидуальных существ это рождение и смерть, то, что Аристотель назвал γένεσις и φθορά, «порождение» и «разложение»; для миров это то, что индусская традиция обозначает как дни и ночи Брахмы, как кальпа и *пралайя*, и так на всех ступенях, как в «макрокосмическом», так и в «микрокосмическом» порядке, находятся соответствующие фазы в каждом цикле бытия, так как они суть само выражение закона, который управляет всем ансамблем универсального проявления.

Об инициатических квалификациях[A]

Теперь нам необходимо вернуться к вопросам, относящимся к первому предварительному условию инициации, т. е. к инициатическим врожденным качествам; по правде сказать, этот предмет принадлежит к числу тех, которые невозможно изложить исчерпывающим образом; по крайней мере постараемся внести в него некоторую ясность. Прежде всего, следует уяснить, что эти качества относятся исключительно к области индивидуальности. В самом деле, если бы пришлось рассматривать только личность или «высшее я», то не понадобилось бы проводить никакого различия между существами, и все они, без малейшего исключения, в равной мере обладали бы определёнными качествами; но вопрос ставится совершенно иначе в силу того факта, что индивидуальность обязательно должна рассматриваться в качестве средства и опоры инициатической реализации; следовательно, нужно, чтобы она обладала способностями, необходимыми, чтобы играть эту роль, а так бывает не всегда. Индивидуальность в этом случае, если угодно, выступает как орудие истинного существа; но если в этом орудии имеются определённые изъяны, оно будет в большей или меньшей степени, а то и совсем непригодно к тому, о чём идёт речь. Впрочем, это неудивительно, если поразмыслить о том, что даже в сфере светских видов деятельности (или, по крайней мере, ставших таковыми в нынешнюю эпоху) то, что годится для одного, не подходит для другого; так, например, занятия тем или иным ремеслом требуют особых способностей, как умственных, так и телесных. Основное отличие состоит

[A] Эта работа была опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XIV.

в том, что в этом случае речь идёт о деятельности, которая полностью относится к индивидуальной области, никоим образом не выходя за её рамки; в инициации, напротив, результат, которого надлежит достичь, находится за пределами индивидуальности; но, повторяем, последняя тем не менее берется как исходная точка, и этим условием невозможно пренебречь.

Можно сказать и так: существо, приступающее к инициатической реализации, неизбежно должно исходить из конкретного состояния проявленности, в котором оно находится и которое содержит всю совокупность определённых условий: с одной стороны, условий, свойственных этому состоянию и определяющих его в целом; а с другой стороны — тех, что в одном и том же состоянии присущи каждой индивидуальности и отличают её ото всех остальных. Очевидно, что именно эти последние должны учитываться при установлении необходимых качеств, поскольку речь идёт о том, что по определению свойственно не всем индивидам, но характеризует только тех, кто принадлежит, по крайней мере виртуально, к «элите»; мы уже употребляли это слово, смысл которого ещё уточним впоследствии, дабы показать, как оно непосредственно связано с самим вопросом инициации.

Итак, следует уяснить, что индивидуальность берется здесь как таковая, со всеми её конститутивными элементами; она может иметь качества, касающиеся каждого из этих элементов, включая телесный, который никоим образом нельзя трактовать как нечто не заслуживающее внимания, чем можно пренебречь. Возможно, не было бы необходимости на этом настаивать, если бы не грубо-упрощенная концепция человеческого существа на современном Западе; здесь не только почитают индивидуальность за существо в целом, но и сама она сведена к двум частям, которые мыслятся как совершенно отделенные друг от друга: одна из них — тело, другая — нечто весьма смутно определяемое и обозначаемое самыми различными названиями, порой наименее уместными. В действительности же все обстоит

иначе; многочисленные элементы индивидуальности, каким бы способом их ни классифицировать, отнюдь не отделены друг от друга, но образуют совокупность, в которой нет радикальной и непреодолимой разнородности; и все они, включая тело, в равной мере суть проявления или выражения существа в различных модальностях индивидуальной области. Между этими модальностями имеются соответствия, так что происходящее в одной естественно находит отзвук в остальных; отсюда следует, что, с одной стороны, состояние тела может благоприятным или неблагоприятным образом влиять на другие модальности; а с другой стороны, не менее истинно и обратное (и даже в большей степени, ибо возможности телесной модальности наиболее ограничены); оно может подавать сигналы, ощутимым образом выражающие само состояние последних[83]; ясно, что оба эти взаимодополняющие соображения имеют значение и в плане инициатических качеств. Всё это было бы совершенно очевидно, если бы специфически западное современное понятие «материи», картезианский дуализм и более или менее «механистические» концепции не затемнили до такой степени эти вещи для большинства наших современников[84]. Эти второстепенные обстоятельства заставляют нас задержаться на столь элементарных соображениях; иначе было бы достаточно упомянуть о них в нескольких словах, без каких бы то ни было объяснений.

Само собой разумеется, что основное качество, доминирующее надо всеми остальными, — это достаточно широкий «интеллектуальный горизонт»; но может случиться, что возможности интеллектуального порядка, виртуально присущие индивидуальности, из-за низших элементов последней (как психических, так и телесных) будут остановлены в своем развитии — либо временно, либо навсегда. Вот первая причина того, что можно назвать вторичными качествами;

---

[83] Отсюда наука, которая в исламской традиции обозначается как *ильм аль-фираса*. [Физиогномика, см. «Волшебная гора», т. XVI — прим. М. Маковчика]

[84] По всем этим вопросам см. «Царство количества и знамения времени».

существует ещё и другая причина, непосредственно вытекающая из сказанного; а именно, в этих элементах, наиболее доступных наблюдению, можно обнаружить признаки известной интеллектуальной ограниченности; в этом последнем случае вторичные качества становятся как бы символическими эквивалентами самого главного качества. В первом случае, напротив, они не всегда могут иметь равное значение; так, могут возникнуть препятствия для любой инициации, даже просто виртуальной, или для инициации действительной, или — для перехода к более высоким степеням, или, наконец, для исполнения определённых функций в инициатической организации (так как можно быть способным получить «духовное влияние», не будучи при этом способным его передавать); добавим также, что имеются порой особого рода последствия, касающиеся лишь некоторых форм инициации.

Относительно последнего пункта достаточно в целом напомнить, что разнообразные способы инициации в различных традиционных формах или в рамках одной из них имеют целью соответствовать этим индивидуальным способностям; в них не было бы никакого смысла, если бы один-единственный способ в равной мере подходил всем тем, кто обладал бы качествами, необходимыми для получения инициации. Поскольку это не так, каждая инициатическая организация должна иметь свою особую «технику» и, естественно, может принимать лишь тех, кто способен ей соответствовать и извлечь из неё реальное благо; а это предполагает в плане качеств применение всей совокупности специальных правил, действительных только для рассматриваемой организации и никоим образом не исключающих для остальных возможность найти в другом месте равнозначную инициацию, коль скоро они обладают основными способностями, строго необходимыми во всех случаях. Один из самых ясных примеров в этом отношении — факт существования исключительно мужских форм инициации, хотя есть и такие, когда наряду с мужчинами могут приниматься

и женщины[85]; следовательно, можно сказать, что определённое качество в одном случае требуется, а в другом — нет, причём это различие связано с особыми формами инициации; впрочем, мы вернёмся к этому впоследствии, ибо приходится констатировать, что этот факт в целом плохо понимают в наше время.

Там, где существует традиционная социальная организация, даже во внешней сфере, каждый, оставаясь на месте, отвечающем его индивидуальной природе, уже тем самым может легче найти — если он обладает нужными качествами — способ инициации, соответствующий его возможностям. Так, если рассматривать с этой точки зрения организацию каст, то инициация кшатриев не идентична инициации брахманов[86] и так далее; и, ещё более частным образом, определённая форма инициации может быть связана с занятием тем или иным ремеслом; а это будет иметь реальное значение, лишь если каждый индивид занимается тем ремеслом, к которому он предназначен благодаря способностям, присущим его природе; таким образом, эти способности явятся в то же время составной частью особых качеств, требуемых для соответствующей формы инициации.

Напротив, там, где не существует организации, построенной согласно традиционным и нормальным правилам, — что мы наблюдаем в современном западном мире, — результатом становится смешение во всех областях, которое неизбежно влечёт за собой усложнения и многочисленные трудности в плане точного определения инициатических качеств; ведь место индивида в обществе весьма отдалённо соотносится с его природой; более того, зачастую во внимание принимаются самые внешние и наименее важные стороны последней — а именно те, что реально не имеют никакой, даже вторичной ценности с инициатической точки зрения. К этому надо добавить другую причину трудностей,

[85] В античности существовали даже исключительно женские формы инициации.

[86] Мы вернёмся далее к вопросу о священнической и царской инициации.

в известной мере сопряженную с первой, — это забвение традиционных наук; данные некоторых из них могли бы обеспечить способ распознавания истинной природы индивида; но при их отсутствии совершенно невозможно каким-то образом их полностью заменить. Что бы ни делалось в этом плане, всегда будет в большей или меньшей степени присутствовать «эмпиризм», который станет причиной многих ошибок. В этом и состоит, в конечном счёте, одна из причин вырождения некоторых инициатических организаций; допуск не обладающих необходимыми качествами членов — из-за незнания правил по их отстранению или из-за невозможности точного применения этих правил — является в действительности одним из факторов, в наибольшей степени способствующих такому вырождению, и может в случае усиления повести к полному крушению подобной организации.

После этих рассуждений общего порядка нам нужно — для дальнейшего уточнения реального значения, которое следует придавать «вторичным качествам», — привести конкретные примеры условий, требуемых для доступа к тем или иным формам инициации, показав в каждом случае их истинный смысл и значимость: но такое изложение — когда оно обращено к представителям Запада — весьма затруднено тем фактом, что последние даже в самом благоприятном случае знают весьма ограниченное число таких инициатических форм и совершенно не поняли бы ссылок на все остальные. Все, что сохранилось от древних организаций этого рода на Западе, сильно уменьшилось во всех отношениях, как мы уже не раз говорили; нетрудно уяснить, что если некоторые способности ещё востребуются, то скорее в силу привычки, чем какого-либо понимания их смысла; в подобных условиях не приходится удивляться, что члены этих организаций протестуют против сохранения упомянутых «определений качества» [*qualification*], в которых по невежеству усматривают лишь своего рода исторический пережиток, след давно исчезнувшего положения вещей, одним

словом — простой анахронизм. Однако, коль скоро за исходную точку приходится брать то, что непосредственно имеется в распоряжении, даже это может дать некие указания, которые, несмотря ни на что, не лишены интереса; хотя они и носят характер простых иллюстраций — особенно в наших глазах, — тем не менее способны повести к размышлениям, идущим гораздо дальше, чем может показаться на первый взгляд.

Из инициатических организаций на Западе, могущих претендовать на истинную связь с традицией (условие, вне которого — напомним ещё раз — можно говорить лишь о «псевдоинициации»), можно назвать только компаньонаж и масонство, т. е. инициатические формы, основанные, по крайней мере в своих истоках, преимущественно на занятиях ремеслом и, следовательно, характеризующиеся особыми методами, символическими и ритуальными, непосредственно связанными с самим этим ремеслом[87]. Здесь необходимо провести одно различие: в компаньонажах связь с ремеслом сохранялась всегда, тогда как в масонстве она фактически исчезла; отсюда, в этом последнем случае, проистекает опасность ещё большего непонимания необходимости некоторых условий, присущих самой этой инициатической форме. И вправду, в другом случае очевидно, что, по крайней мере, никогда не следует упускать из виду условия, желательные для успешного и сколь возможно адекватного развития ремесла — даже если отвлечься от всего остального, т. е. принимать во внимание лишь их внешнюю причину, забыв о причине глубинной и чисто инициатической. Напротив, там, где эта глубинная причина также забыта, а внешняя причина сама по себе более не существует, в целом довольно естественно (что, разумеется, не значит правомерно) прийти к мысли, что сохранение подобных условий отнюдь не обязательно, и видеть в них стеснительные, даже несправедливые ограничения (таково рассуждение, кото-

[87] Мы изложили принципы, на которых покоятся отношения инициации и ремесла, в книге «Царство количества и знамения времени», гл. VIII.

рым много злоупотребляют в нашу эпоху, — следствие эгалитаризма, разрушившего понятие «элиты»), препятствующие притоку новых членов; мания «прозелитизма» и демократические предрассудки «массовости», эти весьма характерные черты современного западного духа, имеют целью максимальное увеличение числа сторонников, а это, как мы сказали, — одна из ближайших причин непоправимого вырождения инициатических организаций.

По существу, в подобном случае забывают о следующем: если инициатический ритуал, беря в качестве опоры ремесло, так сказать, проистекает из него в результате соответствующей транспозиции (возможно, следовало бы рассматривать вещи, согласно их происхождению, прямо противоположным образом, ибо ремесло с традиционной точки зрения поистине представляет собой лишь вторичное применение принципов, к которым непосредственно относится инициация), то совершение этого ритуала, чтобы быть полностью действенным, потребует в числе условий и таких, которые необходимы для самих занятий этим ремеслом; таким образом, здесь в силу соответствий между различными модальностями существа применима та же самая транспозиция; отсюда ясно, что, как мы указали выше, — «пригодность» для инициации в целом ещё не означает «пригодности» для любой формы инициации без различия. Добавим, что непонимание этого основного момента, влекущее за собой совершенно профанное сведение «пригодности» к простым корпоративным правилам, — представляется, по крайней мере в случае масонства, тесно связанным с непониманием истинного смысла слова «оперативный»; по этому поводу мы объяснимся впоследствии более пространно, так как он предрасполагает к рассуждениям самого общего порядка о значении инициации.

Таким образом, если масонская инициация исключает женщин (что, как мы уже сказали, отнюдь не означает, что последние неспособны к любой инициации), а также мужчин, подверженных определённым недугам, то вовсе не по-

тому, что в прошлом те, кто был допущен, должны были обладать способностью переносить тяжести или подниматься на строительные леса, как уверяет кое-кто с обезоруживающей наивностью; просто для исключенных масонская инициация была бы недействительной и следствия её — нулевыми, из-за отсутствия необходимых качеств. Прежде всего, здесь можно заметить, что связь с ремеслом хотя и не существует уже в плане внешних занятий последним, тем не менее сохраняется более сущностным образом; ведь она неизбежно остается вписанной в саму форму этой инициации; если её устранить, то это будет уже не масонская инициация, но нечто совсем иное; а так как было бы к тому же совершенно невозможно на законных основаниях заместить другой традиционной филиацией ту, что существует фактически, то тогда не было бы уже реально никакой инициации. Вот почему там, где остается ещё, по крайней мере (при отсутствии более действительного понимания), некое смутное осознание собственной значимости ритуальных форм, иногда продолжают считать условия, о которых мы говорим, составной частью *landmarks* [признаков, достопримечательностей (англ.)] (согласно английскому термину, в этом «техническом» значении не имеющему точного эквивалента во французском языке), которые не могут быть изменены ни при каких обстоятельствах и упразднение или принижение которых рисковало бы свести инициацию к нулю[88].

Более того: если рассмотреть внимательнее перечень телесных изъянов, считающихся помехами для инициации, то можно констатировать, что некоторые из них не кажутся внешне достаточно серьёзными и уж во всяком случае не помешали бы человеку заниматься ремеслом строителя[89].

---

[88] Эти *landmarks* рассматриваются как существующие с незапамятных времен (*from time immemorial*), то есть им невозможно приписать никакого определённого исторического происхождения.

[89] Так, к примеру, неясно, почему недуг заикания может помешать заниматься этим ремеслом.

Отчасти дело здесь в том, что помимо условий, необходимых для занятий ремеслом, инициация требует и других, не имеющих отношения к последнему; они связаны исключительно с приемами ритуального трудового процесса, взятого уже не только в своей, так сказать, «материальности», но прежде всего как то, что должно привести к действительным результатам для существа, которое его совершает. Это обнаруживается тем более отчетливо, что среди различных формулировок *landmarks* (ибо, будучи в принципе неписаными, они, однако, остаются предметом более или менее подробных перечислений) можно сослаться на самые древние, т. е. восходящие к эпохе, когда вещи, о коих идёт речь, были известны, и даже (по крайней мере некоторым) известны не просто теоретически или «спекулятивно», но действительно «оперативно», в истинном смысле, о котором мы упоминали выше. В ходе этого рассмотрения можно заметить одну вещь, которая наверняка показалась бы сегодня необычайной тем, кто способен отдать себе в этом отчет: препятствия к получению инициации в масонстве и к рукоположению в католической церкви почти полностью идентичны[90].

Этот последний вопрос относится к числу тех, для понимания которых требуется комментарий; ведь на первый взгляд можно предположить, что здесь имеет место определённое смешение вещей различного рода, — тем более, что мы часто подчёркивали сущностное различие между инициатической и религиозной областями, которое, следовательно, должно прослеживаться и между принятыми в них обрядами. Однако не требуется долгих размышлений для понимания того, что должны существовать общие законы, обусловливающие совершение обрядов любого рода; ведь в целом речь идёт о стяжании неких «духовных влия-

[90] Так, в частности, обстоит дело с тем, что в XVIII веке называли «правилом буквы B», то есть с недугами и телесными изъянами, в равной мере составляющими препятствие для инициации; их названия на французском языке, по довольно любопытному совпадению, все начинаются с буквы B.

ний», хотя цель их, естественно, в каждом случае различна. С другой стороны, можно было бы также возразить, что в случае рукоположения речь идёт о способности к выполнению определённых функций[91], тогда как при инициации качества, требуемые для её получения, отличаются от тех, что могут понадобиться, сверх того, для исполнения функции в инициатической организации (функции, касающейся в основном трансмиссии «духовного влияния»); и ясно, что не от функций следует исходить, чтобы действительно увидеть сходство. Во внимание принимается то, что в религиозной организации католического типа только священник активно совершает обряды, тогда как миряне участвуют в этом лишь в качестве «воспринимающей» стороны; напротив, активность в ритуальной сфере всегда, без какого-либо исключения, составляет основной элемент любого инициатического метода, так что этот метод неизбежно предполагает возможность осуществления такой активности. Следовательно, в конечном счёте, такое активное совершение обрядов требует, помимо собственно интеллектуальных, определённых качеств вторичного порядка, отчасти меняющихся в соответствии с особым характером, который приобретают эти обряды при той или иной форме инициации; но здесь отсутствие известных телесных недостатков всегда играет важную роль — потому ли, что эти недостатки составляют прямую помеху совершению обрядов, или потому, что они суть внешние признаки соответствующих изъянов в тонких элементах существа. Именно к такому выводу мы хотели бы прийти в результате всех этих рассуждений; и по сути то, что на первый взгляд относится здесь к частному случаю — масонской инициации — было для нас лишь наиболее удобным способом изложения этих вопросов; нам предстоит ещё внести некоторые уточнения, приведя несколько конкретных примеров помех, связанных с телесны-

[91] Этот случай, впрочем, как мы отметили ранее, — единственный, когда особые качества могут быть востребованы в традиционной организации экзотерического порядка.

ми недостатками или с психическими, проявлением которых на чувственном уровне являются первые.

Если мы рассмотрим недуги или просто телесные недостатки как внешние признаки определённых несовершенств психического порядка, то придется провести различие между недостатками, присущими существу от рождения, или теми, что естественно развиваются у него в процессе жизни, как следствие некой предрасположенности, и теми, которые являются просто следствием несчастного случая. В самом деле, очевидно, что первые выражают нечто, что можно рассматривать, строго говоря, как более свойственное самой природе существа и, следовательно, более важное с избранной нами точки зрения, — хотя, впрочем, с существом не может случиться ничего такого, что реально не соответствовало бы какому-либо более или менее значимому элементу его природы; врожденные недостатки, внешне случайные, не следует рассматривать как совершенно не имеющие к этому отношения. С другой стороны, если усматривать в самих этих недостатках прямые помехи совершению обрядов или их эффективному воздействию на существо, то различие, только что указанное нами, утрачивает своё значение; но следует хорошенько уяснить, что некоторые изъяны, не представляющие таких помех, всё же являются препятствиями для инициации по первой причине, — и даже порой препятствиями более абсолютного характера, ибо они выражают внутреннюю «ущербность», делающую существо неспособным к любой инициации; в то же время можно иметь недуги, только ослабляющие действенность отдельных «технических» методов, свойственных той или иной инициатической форме.

Кое-кто удивится нашим словам о том, что недуги, приобретенные вследствие несчастного случая, также имеют соответствие в самой природе существа, с которым это произошло; однако в целом это лишь прямое следствие реальных отношений существа со средой его проявления; все отношения между существами, проявленными в одном и том же

мире, — или, что то же самое, все их действия и взаимодействия — могут быть реальными, лишь если они выражают нечто присущее природе каждого из этих существ. Другими словами, все, что существо испытывает или делает, неизбежно соответствует, будучи модификацией его самого, какой-либо из возможностей, присущих его природе; поэтому здесь не может быть ничего чисто случайного, если понимать это слово, как обычно делают, во внешнем смысле. Вся разница здесь лишь в степени; одни модификации представляют собой нечто более важное и глубокое, нежели другие; следовательно, среди различных возможностей индивидуальной области существуют иерархические ценности; но, строго говоря, ничто здесь не лишено значения; и впрямь, существо может получать извне лишь простые «поводы» для реализации — в проявленной форме — виртуальных качеств, которые оно носит прежде всего в себе самом.

Тем, кто доверяет видимости, может также показаться странным, что некоторые недуги, не столь серьёзные с внешней точки зрения, всегда и везде рассматривались как помеха инициации; типичный случай этого рода — заикание. В действительности, достаточно немного поразмыслить, чтобы уяснить себе, что в этом случае одновременно присутствуют обе упомянутые нами причины; прежде всего, известно, что «техника» ритуала почти всегда включает произнесение определённых словесных формул, которое, естественно, должно быть правильным, чтобы производить должный эффект, а заикание этому препятствует. С другой стороны, в подобном недуге проявляется определённая «деритмия» существа, если можно употребить такое слово; впрочем, то и другое здесь тесно связано, ибо само употребление упомянутых формул представляет собой лишь одно из применений «науки о ритме» к инициатическому методу: ведь неспособность правильно произносить их зависит, в конечном счёте, от внутренней «деритмии» существа.

Эта «деритмия» сама по себе — лишь частный случай дисгармонии или нарушения равновесия в конституции инди-

вида; в целом можно сказать, что все телесные аномалии, служащие признаками более или менее явного нарушения равновесия, хоть и не обязательно являются абсолютными помехами (так как здесь существует немало уровней), но по меньшей мере представляют собой симптомы, неблагоприятные для кандидата на инициацию. Может статься, что такие аномалии, не являющиеся, собственно говоря, недугами, не препятствуют совершению ритуального процесса; но если они усиливаются, указывая на глубокое и необратимое нарушение равновесия, то этого самого по себе бывает достаточно для отстранения кандидата, согласно тому, что мы уже объяснили выше. Таковы, например, заметные асимметрии лица или органов тела; но, разумеется, если речь идёт о незначительной асимметрии, то она даже не считается аномалией; ведь, несомненно, не найдется человека, обладающего совершенной телесной симметрией. Это, кстати, можно толковать как свидетельство того, что по крайней мере при нынешнем состоянии человечества ни один индивид не обладает полным равновесием во всех отношениях; и действительно, реализация совершенного равновесия индивидуальности, включая полную нейтрализацию всех действующих в ней противоположных тенденций, — а следовательно, определение в самом её центре той точки, где эти оппозиции перестают проявляться, равнозначно тем самым восстановлению «примордиального состояния». Разумеется, ничего не следует преувеличивать, и если индивиды «пригодны» для инициации, то вопреки неизбежному состоянию относительного неравновесия, но именно инициация (если она будет действенной) может и должна смягчить его и даже устранить, если достигнет степени, соответствующей совершенству индивидуальных возможностей, т. е., как мы объясним далее, степени «малых мистерий»[92].

[92] Мы уже указывали в другом месте, в связи с описаниями антихриста, а точнее — в связи с вопросом о телесной асимметрии, что подобного рода недостатки могут, напротив, представлять собой качества, требуемые в случае «контриницииации» («Царство количества и знамения времени», гл. XXXIX).

Мы должны ещё отметить, что некоторые недостатки, не составляющие помехи виртуальной инициации, могут воспрепятствовать её реальной действенности; само собой разумеется, что здесь следует особенно учитывать различия в методах, применяемых разными формами инициации; но во всех случаях придется принимать во внимание подобные условия при переходе от «спекулятивного» к «оперативному». Одними из самых распространенных в этом плане являются недостатки, которые, подобно некоторым искривлениям позвоночника, вредят нормальной циркуляции тонких токов в организме; в самом деле, едва ли есть необходимость напоминать о важной роли, которую играют эти токи в большинстве процессов реализации — от самого их начала и до тех пор, покуда не будут превзойдены индивидуальные возможности. Во избежание непонимания надлежит добавить, что если приведение в действие этих токов совершается, в соответствии с некоторыми методами, сознательно[93], то в других случаях это не так, но всё же подобное действие реально существует и имеет большое значение; углубленное рассмотрение некоторых особенностей ритуалов, например «знаков узнавания» (которые в то же время означают совсем иное, когда их по-настоящему понимают), могло бы представить весьма четкие, хотя и наверняка неожиданные, указания для тех, кто не привык рассматривать вещи с точки зрения «техники».

В порядке самоограничения мы удовлетворимся этими примерами; конечно, они немногочисленны, но мы намеренно отобрали их среди тех, которые соответствуют самым характерным и поучительным случаям, дабы наилучшим образом пояснить, о чём идёт речь; в целом было бы мало толку, да и утомительно, умножать их неограниченно. Мы потому так подробно рассказали о телесной стороне инициатической «пригодности», что она наименее ясна и понятна для наших современников и к ней следовало особо при-

[93] В частности, в «тантрических» методах, о которых мы упомянули ранее.

влечь их внимание. Это позволяет ещё раз показать со всей возможной ясностью, насколько далека инициация от упрощенных и смутных теорий, выдвигаемых людьми, которые — в силу обычного смешения идей, присущего современной эпохе, — стремятся говорить о вещах, в коих ровным счетом ничего не смыслят, и с тем большей легкостью «реконструируют» их, полагаясь на воображение. Наконец, вышеприведённые замечания относительно «техники» позволяют уяснить, что инициация совершенно отлична от мистицизма и не имеет к нему ни малейшего отношения.

Деятельное и созерцательное[A]

Разбирая вопрос об инициатических качествах, мы упомянули об одном весьма распространенном заблуждении относительно смысла слова «деятельный» [*operatif*], а также и слова «созерцательный» [*speculative*], которое является в известной мере его противоположностью; как мы заметили, стоит особо остановиться на данном предмете, ибо существует тесная связь между этим заблуждением и общим непониманием реального назначения инициации. Исторически, если можно так сказать, этот вопрос связан в особенности с масонством, поскольку именно в нём обычно употребляются термины, о которых идёт речь; но нетрудно понять, что он имеет, по сути, гораздо более широкое значение, ибо касается вещей, которые — в тех или иных преломлениях — можно отнести к различным инициатическим формам; именно в этом состоит вся его значимость с избранной нами точки зрения.

Исходный момент отмеченного нами заблуждения заключается в следующем: тот факт, что форма масонского посвящения связана с ремеслом (впрочем, как мы указали, далеко не только с ним) и что его символы и обряды, словом, свойственные ему методы во всей их «специфике» опираются преимущественно на ремесло строителя, — часто становится причиной того, что «деятельное» смешивают с «корпоративным», застревая, таким образом, на самой внешней и поверхностной стороне вещей; это вполне естественно для тех, у кого нет ни малейшего представления, ни даже предположения относительно инициатической «реализации».

[A] Эта работа была опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXIX.

Самое распространенное мнение по этому поводу можно было бы сформулировать следующим образом: «деятельные» масоны были исключительно ремесленниками; малопомалу они приняли в свою среду, в качестве кого-то вроде почетных членов, особ, чуждых искусству зодчества[94]; но в конечном счёте этот второй элемент возобладал, и отсюда ведёт начало преобразование «деятельного» масонства в «созерцательное», сохраняющее с ремеслом лишь воображаемое или «идеальное» отношение. Это «созерцательное» масонство датируется, как известно, началом XVIII века; но кое-кто, констатируя присутствие не-рабочих членов в старом «деятельном» масонстве, считает возможным сделать вывод, что они уже были «созерцательными» масонами. Во всех этих случаях, по-видимому, вполне единодушно полагают, что изменение, положившее начало «созерцательному» масонству, знаменует собой превосходство по отношению к тому, от чего последнее произошло, как если бы это означало «прогресс» в «интеллектуальном» смысле и отвечало концепции более высокого уровня; и не упускают возможности противопоставить сомнительные «спекуляции» занятиям ремеслом, как будто об этом идёт речь, когда имеют дело с вещами, относящимися к уровню не светскому, но инициатическому.

В действительности, в старину существовало только разделение на «свободных» масонов, которые были ремесленниками и именовались так из-за свобод, предоставленных правителями их корпорациям, а возможно, также потому (следовало, пожалуй, сказать — прежде всего), что положение человека, свободного по рождению, было одним из усло-

[94] Однако на деле эти люди должны были иметь по крайней мере косвенную связь с данным искусством, пусть в качестве «покровителей» (или «патронов» в английском значении этого слова); аналогичным образом позднее печатники (ритуал которых строился, в его основной части, по «легенде» о Фаусте) «допустили» всех тех, кто имел какое-либо отношение к книжному ремеслу, т. е. не только книгоиздателей, но и самих авторов.

вий допущения к инициации[95], — и масонов «допущенных», которые не были профессионалами; среди них особое место отводилось духовным лицам, проходившим посвящение в специальные Ложи[96], чтобы иметь возможность исполнять функцию «капеллана» в обычных ложах; но и те и другие были в равной степени, хотя и в различном качестве, членами одной и той же организации — «деятельного» масонства; и как могло бы быть иначе, если ни одна ложа не могла бы нормально функционировать, не имея среди своих членов «капеллана», т. е. хотя бы одного «допущенного» масона?[97] Впрочем, верно, что именно среди «допущенных» масонов и благодаря их действиям сформировалось «созерцательное» масонство[98]. В целом это можно объяснить тем, что, не будучи непосредственно связаны с ремеслом и не имея поэтому достаточно прочной базы для инициатической работы в форме, о которой идёт речь, они могли, с большей легкостью или в большей мере, нежели другие, утратить из виду часть того, что содержит инициация, и, скажем даже, часть самую важную — ведь именно она касается «реализации»[99]. Следует также добавить, что по своему социальному положению и по внешним связям они были также более до-

---

[95] Невозможно, не извращая полностью смысла слов, дать иную интерпретацию выражению «свободнорожденный» (*free-born*), относимому к кандидату на инициацию и наверняка не имеющему ничего общего с освобождением от так называемых предрассудков!

[96] Это были «Ложи Иакина», и сам «капеллан» именовался в старом «деятельном» масонстве «Брат Иакин».

[97] Мы должны сказать, что в действительности она обязательно насчитывала даже двух таких членов — второй из них был врачом.

[98] Эти масоны, впрочем, не получали всех «деятельных» степеней, и именно этим объясняется наличие у истоков «современного» масонства определённых лакун, которые пришлось заполнить впоследствии; а это могло совершиться лишь через посредство сохранившихся элементов «старого» масонства, гораздо более многочисленных в XVIII веке, чем обычно полагают историки.

[99] Мы уже отметили ранее это различие, в связи с нынешним состоянием компаньонажа и масонства; компаньоны охотно называют масонов «своими братьями-созерцателями», и хотя это выражение означает признание общности происхождения, в то же самое время оно содержит оттенок пренебрежения, — впрочем, не без основания, как можно понять из нашего изложения.

ступны влияниям — политическим, философским и иным — профанного мира, отвлекавшим их от инициатической работы, пусть даже это и не приводило к смешению между обеими областями, что слишком часто наблюдалось впоследствии.

Здесь-то (по-прежнему исходя, ради удобства изложения, из исторических соображений) мы касаемся самой сути вопроса: переход от «деятельного» к «созерцательному», отнюдь не будучи «прогрессом», как того хотели бы наши современники, не понимающие его значения, являет собою с инициатической точки зрения нечто прямо противоположное; он обозначает не обязательно искажение как таковое, но по меньшей мере вырождение — в смысле оскудения; и, как мы только что сказали, это оскудение состоит в отбрасывании и забвении всего того, что является «реализацией», т. е. подлинно «деятельного», и сохранении лишь чисто теоретического взгляда на инициацию. В самом деле, не следует забывать, что «спекуляция» и «теория» — синонимы; разумеется, слово «теория» должно пониматься здесь не в его первоначальном смысле — как «созерцание», но лишь в том значении, которое оно имеет в современном языке; слово «спекуляция», несомненно, выражает этот смысл более точно, поскольку оно по самой своей этимологии передает идею «отражения», подобного изображению, увиденному в зеркале[100], — т. е. знания опосредованного, в противоположность действительному знанию, каковое и является непосредственным следствием «реализации» или, скорее, составляет с ним единое целое. С другой стороны, слово «деятельное» не должно рассматриваться как точный эквивалент «практического»; ведь последний термин всегда соотносится с действием (что, впрочем, строго соответствует его этимологии), так что его употребление могло бы оказаться двусмысленным и неуместным[101]; в действительности же

[100] Слово *speculum* на латыни действительно означает «зеркало».

[101] В целом здесь существует такое же различие, как в греческом между соответствующими значениями слов praxis и poesis.

речь идёт о таком «свершении» существа, как инициатическая «реализация» со всей совокупностью различного рода средств, которые могут быть употреблены ради этой цели; и небезынтересно отметить, что слово того же происхождения — «делание» [*oeuvre*] также используется именно в этом значении в алхимии.

Итак, нетрудно уяснить себе, что остается тогда от инициации, которая уже не более чем «созерцательна»: инициатическая трансмиссия по-прежнему существует, поскольку «цепь» традиции не прерывалась; но вместо инициации действительной — во всех случаях, когда ей не препятствует какой-либо телесный недостаток, — происходит лишь инициация виртуальная, обреченная оставаться таковой силою вещей; ведь «созерцательное» ограничение как раз и означает, что эта стадия не может быть преодолена, ибо все дальнейшее уже по самому определению относится к «деятельному» уровню. Разумеется, это не означает, что обряды в подобном случае уже не действенны, так как они всегда остаются — даже если совершающие их не осознают этого — носителем духовного влияния; но их воздействие, так сказать, «отсрочено» в плане его развития в «акт»; оно подобно зародышу, которому недостаёт условий для роста; последние же заключаются в «деятельной» работе, а только она и может сделать инициацию действительной.

В связи с этим мы должны ещё раз подчеркнуть тот факт, что такое вырождение инициатической организации ничего не меняет в её сущностной природе и что непрерывной трансмиссии достаточно, чтобы — если представятся благоприятные обстоятельства — было возможно её восстановление, причём оно обязательно будет подразумевать возвращение к «деятельному» состоянию. Очевидно, однако, что чем более оскудела в этом плане организация, тем более возможны искажения, по крайней мере частичные, которые, к тому же, естественно могут происходить в различных направлениях; и эти искажения, сохраняя свой случайный характер, делают восстановление все более трудным, хотя

в принципе оно ещё возможно. Как бы то ни было, инициатическую организацию, обладающую подлинной и легитимной филиацией, сколь бы ни выродилась она в настоящий момент, никогда не следует смешивать ни с псевдоинициацией, представляющей собой чистое ничто, ни с контринициацией, уже представляющей собой нечто, но абсолютно негативное, направленное прямо против той цели, которую ставит перед собой любая истинная инициация[102].

С другой стороны, только что разъясненная нами недостаточность «спекулятивной» точки зрения показывает, сверх того, что «мысль», культивируемая сама по себе, никоим образом не могла бы быть делом инициатической организации как таковой; последняя — отнюдь не кружок, где «философствуют» или предаются «академическим» дискуссиям, как и иным мирским занятиям разного рода[103]. Если сюда вводится философская «спекуляция», то она уже представляет собой настоящее искажение, тогда как «спекуляция», касающаяся инициатической области, — когда она ограничивается самой собой, вместо того чтобы, как подобает, служить подготовкой к работе «деятельной», — есть только оскудение, о котором мы говорили выше. В этом состоит важное различие, которое мы, надеемся, достаточно осветили; в целом можно сказать, что искажение, более или менее серьёзное, существует всегда, когда происходит смешение между инициатической и светской точками зрения. Не следует упускать это из виду, оценивая степень вырождения, до

---

[102] Мы неоднократно имели случай констатировать, что подобные уточнения ничуть не излишни; мы также решительно протестуем против всякой интерпретации, в силу вольного или невольного смешения относящей к любой инициатической организации то, что в наших сочинениях в действительности относится либо к псевдоинициации, либо к контринициации.

[103] Мы никогда не могли понять, что в точности означает выражение «общества мысли», изобретенное некоторыми для обозначения одной категории объединений, которые довольно трудно определить. Но можно сказать наверняка, что если существует нечто соответствующее такому названию, то оно в любом случае не имеет ни малейшего отношения к какой-либо инициатической организации.

которого способна дойти инициатическая организация; но и в других случаях можно вполне точно применять термины «деятельное» и «созерцательное» по отношению к любой инициатической форме — даже если она не употребляет ремесло в качестве «опоры» — как соответствующие инициации действительной и инициации виртуальной.

Цветы-символы[104]

Как известно, использование цветов в символизме очень распространено и встречается в большинстве традиций; символизм этот также очень сложен, и мы намерены только указать на некоторые самые общие значения. Очевидно, в зависимости от того, какой цветок избирается символом, смысл должен меняться, по крайней мере, в своих второстепенных значениях, и, как это обычно имеет место в символизме, каждый цветок и сам может обладать множеством значений, однако же связанных между собой посредством некоторых соответствий.

Одним из основных смыслов является тот, что соотносится с женским или пассивным началом проявлений, т. е. с пракрити, универсальной субстанцией; и в этом отношении цветок подобен множеству других символов, среди которых важнейшим является чаша. Как и чаша, цветок уже самой своей формой вызывает в воображении идею «вместилища», — того, чем является пракрити для влияний, исходящих из пуруши, и поэтому очень часто говорят о «потире» цветка. С другой стороны, распускание этого же цветка олицетворяет разворачивание самой проявленности, рассматриваемой в качестве создания (продукта — прим вериф. перев.) пракрити. Этот двойной смысл особенно очевиден в случае лотоса, который на Востоке есть символический цветок по определению, и особенностью которого является раскрытие на поверхности вод, всегда, как мы уже говорили, представляющей область некоторого состояния проявленности, или плоскость отражения «небесного Луча», кото-

[104] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», апр. 1936. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 9.

рый представляет собой воздействие пуруши на эту область с целью реализовать возможности, которые содержатся там потенциально, будучи заключены в примордиальной недифференцированности пракрити[105].

Указанное нами сходство с чашей, естественно, должно наводить на мысль о символизме Грааля в западных традициях, и здесь можно сделать достойное интереса примечание. Известно, что среди предметов, которые легенда связывает с Граалем, фигурирует и копье, которое в христианской адаптации есть не что иное, как копьё сотника Лонгина, которым Христу была сбоку нанесена рана, откуда истекли кровь и вода, собранные Иосифом Аримафейским в чашу Тайной вечери. Однако не менее верно и то, что это копье или один из его эквивалентов уже существовали в дохристианских традициях в качестве символа, в некотором роде дополняющего чашу[106]. Копье, в случае его вертикального расположения, — есть одно из изображений «Оси Мира», отождествляемой с «небесным лучом», о котором мы только что говорили; и можно напомнить в этой связи частые уподобления солнечного луча оружию, например, копью или стреле, на которых здесь нет необходимости останавливаться более подробно. С другой стороны, на некоторых изображениях с самого копья в чашу падают капли крови; но эти капли здесь, если говорить об их изначальном смысле, есть не что иное как образ эманаций пуруши, что напоминает, впрочем, о ведийском символизме жертвоприношения пуруши у истоков проявления мира[107]. А это непосредственно возвращает нас к вопросу символизма цветов, от которого, излагая всё это мы удалились лишь на первый взгляд.

---

[105] См. «Символизм креста», гл. XXIV.

[106] См. «Царь Мира», гл. V. В различных случаях использования копья в качестве символа иногда можно усмотреть поразительное сходство вплоть до малейших подробностей: так, у греков копье Ахилла считалось способным исцелять нанесенные раны; средневековая легенда те же свойства приписывает копью Страстей.

[107] Можно было бы также, в определённом смысле, провести здесь аналогию с хорошо известным символизмом пеликана.

В мифе об Адонисе (имя которого означает «господин»), когда героя смертельно поражает клык дикого кабана, играющий здесь роль копья, его кровь, падая на землю, рождает цветок; легко было бы найти и другие аналогичные примеры. То же самое встречается в христианском символизме: так, Шарбонно-Лассэ описал «форму для гостий XII века, где можно видеть изображение капель крови из ран Распятого, падающих на землю и превращающихся при этом в розы, и витраж XIII века собора в Анже, где текущая ручьями божественная кровь также распускается и принимает форму роз»[108]. Роза и лилия это на Западе одни из самых распространенных эквивалентов того, чем на Востоке является лотос; в данном случае, похоже, символизм цветка соотносится исключительно с порождением проявленного[109], а пракрити скорее всего олицетворяется землей, которую животворит кровь. Однако есть случаи, в которых дело кажется, обстоит иначе. В той же, только что процитированной нами статье Шарбонно-Лассэ воспроизводит рисунок на подножии алтаря в аббатстве Фонтевро, восходящий к первой половине XVI века и хранящийся сегодня в музее Неаполя, где можно видеть розу, помещённую у древка вертикально стоящего копья, вдоль которого текут капли крови. Эта роза здесь соединена с копьем точно так же, как в других случаях бывает соединена чаша, и она скорее собирает капли крови, нежели возникает как превращение одной из них. Впрочем, совершенно очевидно, что оба значения нисколько не противоречат друг другу, а скорее взаимодополняют, потому что эти капли, падая на розу, её животворят и побуждают

---

[108] *Reg*., янв. 1925. Отметим также, как пример родственного символизма, изображение пяти ран Христа пятью розами, из которых одна помещена в центре креста, и остальные четыре — на его оконечностях между его оконечностями; такой ансамбль равным образом является одним из основных символов розенкрейцеров.

[109] Чтобы подобная интерпретация не вызывала возражений, следует ясно понимать, что существует тесная связь между «Сотворением» и «Искуплением», которые, в конечном счёте, суть лишь два аспекта действия божественного Слова.

к расцветанию. И, само собой разумеется, эта символическая роль крови во всех случаях своим основанием имеет её прямую связь с ролью жизненного принципа, перенесенного на уровень космический. Этот кровавый дождь равнозначен здесь также и «небесной росе», которую, согласно каббалистической традиции, источает «Древо Жизни», ещё один образ «Оси Мира», и животворящее воздействие которой принципиально связывается в основном с идеями возрождения и воскресения, явно сопряженными с христианской идеей искупления. Эта же роса равным образом играет важную роль в алхимическом и розенкрейцеровском символизме[110].

Когда же цветок рассматривается как олицетворение разворачивания проявленности, то существует равнозначность между ним и другими символами, среди которых особо следует отметить почти повсеместно встречающийся символ колеса с различным количеством спиц, меняющимся в зависимости от типа изображения; причём каждый из этих типов обладает собственным частным значением. Самыми распространенными разновидностями являются изображения колес с шестью и восемью спицами; кельтский «кружок», удержавшийся на протяжении всего западного средневековья, всегда выступает в одной из этих двух форм. Оба эти изображения, и особенно второе, очень часто встречаются в восточных странах, особенно в Халдее и в Ассирии, в Индии и Тибете. Но колесо всегда есть, прежде всего, символ мира; в символическом языке индусской традиции постоянно говорится о «колесе вещей» или «колесе жизни», что вполне соответствует данному значению, а намёки на «космическое колесо» не менее часты в дальневосточной традиции. Этого достаточно, чтобы установить близкое родство этих изображений с символическими цветами, распускание которых есть также излучение вокруг центра, потому что и они есть фигуры «центрированные». Известно, что в ин-

[110] См. «Царь Мира», гл. III. Сходство, существующее между словами «роса» [*ros*] и «роза» [*rosa*], не может остаться не замеченным теми, кто знает, насколько часто применяется фонетический символизм.

дусской традиции мироздание иногда изображается в форме лотоса, из центра которого возвышается Меру, «полярная гора». Впрочем есть явные соответствия, ещё более усиливающие тождественность числа лепестков некоторых из этих цветов и числа лучей (спиц) в колесе: так, лилия имеет шесть лепестков, а лотос, в наиболее типичных изображениях, имеет их восемь, так что они соотносятся соответственно с шести-восьмилучевыми колесами, о которых мы только что говорили[111]. Что касается розы, то её изображают с разным числом лепестков; мы только заметим в этой связи, что, самым общим образом, числа «пять» и «шесть» соотносятся соответственно с «микрокосмом» и «макрокосмом». Кроме того, в алхимическом символизме пятилепестковая роза, помещённая в центр креста, олицетворяющего кватернер элементов (стихий), является, как мы уже отмечали в другом исследовании, и символом «квинтэссенции», играющей по отношению к телесной проявленности роль, аналогичную роли пракрити[112]. Наконец, мы упомянем ещё родство шестилепестковых цветов и шестилучевых колес с некоторыми другими, не менее распространенными символами, такими, как хризма, символ, к которому мы ещё предполагаем вернуться[113]. На этот раз нам достаточно будет указать на два самых важных подобия цветочных символов:

---

[111] Мы уже отмечали, как очень чистый средневековый образец такой тождественности, колесо с восемью спицами и цветок с восемью лепестками, изображенные друг против друга на одном и том же резном камне, вмонтированном в фасад древней церкви Сен-Мексме в Шиноне, восходящей, скорее всего, к эпохе Каролингов. Изображение колеса, впрочем, часто встречается на романских церквах, и сама готическая розетка, чьё имя напоминает о цветочных символах, вполне вероятно, также производна от него, причём производна таким образом, что путём непрерывной преемственности она оказывается связанной с кельтским «кружком».

[112] См. «Индусское учение пяти элементов».

[113] Шарбонно-Лассэ отметил и сходство самой розы с хризмой (*Reg*., март 1926) в изображении этого рода, которое он скопировал с кирпича меровингской эпохи. Центральная роза имеет шесть лепестков, которые ориентированы по ветвям хризмы; и в довершение всего, последняя заключена в круг, что с предельной ясностью обнаруживает её тождество с шестилучевым колесом.

чашу, поскольку она соотносится с пракрити, и колесо, поскольку оно соотносится с космической проявленностью. Но соотношение этих двух значений между собой в конечном счёте есть отношение первопричины и следствия, поскольку пракрити — это самый корень всякой проявленности.

Загадка Мартинеса де Паскуалли

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Вепрь и медведица[141]

У кельтов вепрь и медведь символизировали, соответственно, представителей духовной и светской власти, т. е. две касты друидов и рыцарей, тождественные, по крайней мере, изначально и по своим сущностным атрибутам тому, чем в Индии являются касты брахманов и кшатриев. Как мы уже указывали в другом месте[142], этот символизм, чисто гиперборейского происхождения, есть одна из примет прямой связи кельтской традиции с примордиальной Традицией текущей манвантары, каковы бы ни были другие элементы, происходящие из предшествующих традиций, но уже вторичных и производных, которые могли присоединиться к этому основному потоку и в некотором роде раствориться в нём. Мы хотим сказать здесь, что кельтская традиция действительно могла рассматриваться в качестве образующей одной из «точек соединения» традиции атлантической с традицией гиперборейской, совершившегося по окончании вторичного периода, в котором эта атлантическая традиция являлась преобладающей формой и как бы «замещением» первородного центра, уже недоступного рядовому человечеству[143]. И с этой точки зрения данный символизм также может дать некоторые не лишённые интереса сведения.

Отметим прежде всего важность, придаваемую также символу вепря (*vārāha*) индусской традицией, также возник-

---

[141] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», авг.-сент. 1936. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 24.

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

шей непосредственно из примордиальной традиции и недвусмысленно утверждающей в Ведах своё чисто гиперборейское происхождение. Вепрь фигурирует в ней не только как третий из десяти аватар Вишну в нынешней манвантаре (что, впрочем, достаточно широко известно); но речь идёт о всей нашей кальпе целиком, то есть о всем цикле проявления нашего мира, обозначенного в рамках данной традиции как *швета-вараха-кальпа*, «цикл белого вепря». Если это так и если мы примем во внимание аналогию, которая должна обязательно иметь место между большим циклом и циклами подчинёнными, то естественно, что метка кальпы, если можно так выразиться, обнаруживается в исходной точке манвантары; вот почему полярная «священная земля», место пребывания примордиального духовного центра этой манвантары, именуется также *Варахи*, или «земля вепря»[144]. Кроме того, поскольку именно здесь располагалась первая духовная власть, по отношению к которой всякая другая законная власть этого же уровня есть всего лишь эманация, то не менее естественно, что представители такого владычества отсюда получали также и символ вепря как свой отличительный знак и затем сохраняли его с течением времени; вот почему друиды сами обозначали себя «вепрями», хотя, поскольку символизм всегда обладает множеством аспектов, можно в то же время видеть здесь ещё и намёк на удаление, в котором они держались по отношению к внешнему миру, ибо вепрь всегда считался «отшельником». Здесь стоит добавить, что и сама эта изоляция, как у кельтов, так и у индусов физически выражалась в форме

---

[143] См. «Царь Мира», гл. X, особенно в том, что касается отношений Тулы гиперборейской и Тулы атлантической (где Тула есть одно из первоначальных обозначений духовных центров); см. также нашу статью «Атлантида и Гиперборея», в журнале «Вуаль Исиды», окт. 1929.

[144] См. в связи с этим «Атлантида и Гиперборея», в журнале «Вуаль Исиды», окт. 1929; мы отметили там, что вопреки тому, о чём по всей видимости думал Сен-Ив д'Альвейдр, имя «Варахи» никоим образом не прилагается к Европе; по правде сказать, последняя никогда не была ничем иным, кроме как «землей быка», что относится к периоду, уже чрезвычайно удалённому от истоков.

удаления в лес, не лишена связи с чертами «примордиальности», по крайней мере, отблеск которой всегда должен был сохраняться во всякой духовной власти, достойной выполняемой ею функции.

Но вернёмся к имени [божества] *Варахи*, которое позволяет сделать особо важные замечания: она рассматривается как аспект шакти Вишну (в особенности его третьего аватара), что, учитывая солнечный характер последнего, тотчас же обозначает тождество *Варахи* «солнечной земле», или изначальной «Сирии», о которой мы уже говорили по другим поводам[145] и которая есть ещё одно из наименований гиперборейской Тулы, то есть примордиального духовного центра. С другой стороны, корень *var* в имени вепря в северных языках встречается в форме *bor*[146]; следовательно точным эквивалентом слова *Варахи* служит термин Борея, и истина заключается в том, что общепринятое название «Гиперборея» стало употребляться греками лишь в эпоху, когда они уже утратили смысл этого древнего обозначения; и, следовательно, было бы лучше, вопреки возобладавшему с тех пор словоупотреблению, называть примордиальную традицию не «гиперборейской», а просто «борейской», тем самым утверждая её безусловную связь с Бореей, или «землей вепря».

Есть ещё и другое: корень *var* или *vṛ* в санскрите имеет смысл «накрывать», «защищать» и «прятать»; и, как показывает имя Варуна и его греческий эквивалент Уранос, упомянутый корень служит для обозначения неба, не столько потому, что оно накрывает землю, но в большей степени по причине олицетворения высших миров, недоступных чувственному восприятию[147]. Всё это идеально приложимо к духовным центрам, будь то потому, что они скрыты от глаз светских людей, или по причине той скрытой защиты, кото-

---

[145] См. гл. «Наука о буквах (*ʿilm al-ḥurūf*)» и гл. «Земля Солнца».

[146] Отсюда английское *boar*, а также немецкое *Eber*.

[147] См. «Царь Мира», гл. VII, где мы показали, среди прочего, что само слово *coelum* первоначально имеет такое же значение.

рую они даруют миру, либо наконец, потому, что они являются на земле как бы образами самого небесного мира. Добавим, что тот же корень имеет ещё и другой смысл, смысл «выбора» или «избрания» (*vara*), который, очевидно, не менее подобает региону, повсюду обозначаемому такими именами, как «земля избранных», «земля святых» или «земля блаженных»[148].

В том, что мы только что сказали, можно было бы отметить соединение двух символизмов, «полярного» и «солярного»; но в том, что касается собственно вепря, особое значение имеет «полярный» аспект. И это, помимо всего прочего, является результатом того факта, что в древности вепрь олицетворял созвездие, позже ставшее Большой Медведицей[149]. В этой перемене имён есть след того, что кельты символизировали именно борьбой вепря и медведя, то есть восстание представителей временной власти против превосходства власти духовной, со всеми вытекшими отсюда превратностями судьбы в ходе последующих исторических эпох. Первые проявления этого бунта, действительно, выходят далеко за горизонт общеизвестной истории и даже дальше начала кали-юги, то есть того момента, когда он и достиг своего наибольшего размаха. Вот почему имя *bor* могло быть перенесено с вепря на медведя[150], а сама Борея, «земля вепря», могла вследствие этого в определенный момент стать «землей медведя», на период господства кшатриев, которому, согласно индусской традиции, положил конец Парашурама[151].

---

[148] Отметим ещё в плане возможного сближения германский корень *ur*, имеющий смысл первоначальности.

[149] Напомним, что это созвездие имело ещё много других имён и среди них — Весов; но в наши задачи сейчас не входит уделять этому внимание.

[150] По-английски *bear*, по-немецки *Bâr*.

[151] Нам уже случалось замечать по этому поводу, что Фабр д'Оливе и его последователи, как Сен-Ив д'Альвейдр, похоже, осуществили странное смешение между Парашурамой и Рама-Чандрой, то есть между шестым и седьмым аватарами Вишну.

В этой же индусской традиции самым распространенным именем Большой Медведицы является сапта-рикша[A]; санскритское слово *ṛkṣa* означает «медведь», на кельтском это *arth*, на греческом ἄρκτος, на латинском *ursus*. Однако можно задаться вопросом, действительно ли таков первичный смысл выражения *canta-рикша* или же здесь скорее имело место, в соответствии с замещением, о котором мы уже говорили, своего рода наложение этимологически различных слов, сближенных и даже отождествленных посредством определенного фонетического символизма. В самом деле, *ṛkṣa* есть также, в самом общем значении, звезда, то есть, в конечном счёте, «свет» (*archis*, от корня *arch* или *ruch*, «блистать» или «освещать»); и с другой стороны, *saptarṣayaḥ* есть символическое местопребывание семи Риши. Последние же, помимо того, что их имя соотносится с «видением» и, следовательно, со светом, являются также семью «светами», посредством которых Мудрость прошлых циклов передается в цикл текущий[152]. Установленное таким образом сближение между медведем и светом не исключение в животном символизме; действительно, нечто весьма схожее обнаруживается в отношении волка как у кельтов, так и у греков, так что это животное также можно соотносить с солнечным божеством Беленом или Аполлоном[153].

В определенный период название *canta-рикша* перестало ассоциироваться с Большой Медведицей и стало обозначать созвездие Плеяд, также состоящее из семи звезд; замена полярного созвездия зодиакальным соответствует переходу от

[A] Обычно на санскрите «Большая Медведица» это *saptarṣayaḥ*, то есть «семь риши», а не «семь медведей» — прим. ред.

[152] Отмечалось постоянное присутствие этих «семи светов» в масонском символизме: присутствие аналогичного числа олицетворяющих их людей необходимо для создания «правильной и совершенной» ложи, так же как и для обеспечения состоятельной инициатической трансмиссии. Отметим также, что семь звезд, о которых говорится в начале Апокалипсиса (I, 16 и 20), суть, согласно некоторым толкованиям, звезды Большой Медведицы.

[153] Волк, по-гречески, λύκος, а свет — λύκη; отсюда эпитет двойного значения у Аполлона Ликийского.

символизма солнцестояния к символизму равноденствий, подразумевающему изменение начала отсчета годового цикла и перестановку в иерархическом порядке сторон света, связанных с его различными фазами[154]. Говоря более конкретно, речь идёт о замене севера на запад, что соответствует атлантическому периоду; и это отчётливо подтверждается тем фактом, что для греков Плеяды были дочерьми Атласа и, как таковые, также звались Атлантидами. Впрочем, переносы такого рода часто становятся причиной многообразных смешений: одни и те же имена в зависимости от периодов получают различное применение, и такое положение вещей может иметь место как в случае земных областей, так и в случае небесных созвездий; не всегда легко определить, к чему именно они относятся в той или иной конкретной ситуации. И даже можно сказать, что это на самом деле возможно лишь при условии соотнесения различных «локализаций» звездных скоплений и территорий нашей планеты с чертами, присущими соответствующим традиционным формам, как мы только что сделали это касательно местоположений *сапта-рикши*.

У греков восстание кшатриев изображалось охотой на калидонского вепря, которая определенно представляет собой версию, в которой сами кшатрии выражают свои притязания на окончательную победу, потому что вепрь здесь убивается ими; и Атеней сообщает, следуя за более древними авторами, что этот Калидонский вепрь был белым[155], что позволяет отождествить его со *швета-варахой* индусской традиции[156]. Не менее показательно, с нашей точки зрения, и то, что первый удар был нанесен Аталантой, вскормленной, как говорят, медведицей; и это имя, Аталанта, могло бы указывать на то, что бунт берёт своё начало либо в самой Ат-

---

[154] Перенос Весов в зодиак также, естественно, имеет сходное значение.

[155] См. *Deipnosophistarum*, IX, 13.

[156] Вряд ли есть необходимость напоминать, что белое есть также цвет, символически приданный духовному владычеству; и известно, что в частности друиды носили белые одежды.

лантиде, либо, по меньшей мере, среди наследников её традиции[157]. С другой стороны, имя «Калидон» обнаруживается в имени «Каледония», древнем наименовании Шотландии: вне зависимости от всякой частной «локализации», это именно страна «кальдов» или кельтов[158]; и Калидонский лес в действительности ничем не отличается от леса Броселианды, чьё имя, по сути, означает то же самое и происходит, хотя и в несколько модифицированной форме, от слова *bro* или *bor*, то есть от самого названия вепря.

А тот факт, что медведь часто используется в качестве символа в своем женском обличье, как мы только что видели в случае с Атлантой и как можно видеть также в отношении названий созвездий Большой и Малой Медведиц, также не лишён значения в его атрибуции касте воинов, держательнице светской власти, и это по многим причинам. В начале и при нормальном ходе событий эта каста играет «рецептивную», то есть женскую роль по отношению к касте жрецов, потому что именно от последней она получает не только знание традиционной доктрины, но также и легитимность своей собственной власти, в чём, строго говоря, и состоит «божественное право». Затем, когда эта же воинская каста, перевернув нормальную субординацию, претендует на превосходство, то её доминирование обычно сопровождается доминированием женских элементов в символизме преобразованной ею традиционной формы и даже нередко вследствие этой модификации установлением женской формы жречества, как это было в случае кельтских друидесс. Мы здесь лишь обозначаем этот последний момент, подробное раскрытие которого увело бы нас слишком далеко, особенно коль скоро мы бы захотели поискать сходные

[157] В этом отношении можно осуществить и другие любопытные сближения, а именно между золотыми яблоками, о которых идёт речь в легенде об Аталанте, и такими же яблоками сада Гесперид, или «дочерей Запада», которые, так же как и Плеяды, были дочерьми Атласа.

[158] Впрочем, вполне вероятно, что само имя кельтов, как и имя халдеев, идентичное ему, первоначально было именем не конкретного народа, а касты жрецов, осуществляющей духовную власть у различных народов.

примеры; но этого указания, по меньшей мере, достаточно, чтобы позволить понять, почему именно медведица, а не медведь, символически противостоит вепрю.

Уместно добавить, что оба эти символа, вепря и медведя, вовсе не обязательно всегда находятся в оппозиции друг другу или во взаимной борьбе, но что в иных случаях они могут также олицетворять власть духовную и власть временную, или обе касты, друидов и рыцарей, в их нормальных и гармонических взаимоотношениях, как это можно видеть как раз по легенде о Мерлине и Артуре. Действительно, Мерлин, друид, к тому же ещё и вепрь леса Броселианды (где он в конце концов оказывается не убит, как вепрь Калидона, но усыплен женским могуществом); а король Артур носит имя, производное от имени медведя, *arth*[159]; точнее же, это имя идентично имени звезды Арктур с учётом небольшого различия, связанного соответственно с его кельтскими и греческими вариациями. Эта звезда находится в созвездии Волопаса, и посредством этих имён можно ещё раз наблюдать соединение знаков двух различных периодов: «страж Медведицы» стал Волопасом, когда сама Медведица, или *сантарикша*, превратилась в септем трионес, то есть в «семь волов» (откуда наименование *septentrion* для обозначения севера); но мы не намерены вдаваться здесь в рассмотрение этих трансформаций, относительно недавних по отношению к тому, что служит предметом рассмотрения настоящей главы[160].

На основе изложенного нами, похоже, напрашивается вывод, касающийся взаимной роли двух течений, которые

[159] Кроме того, в Шотландии мы обнаруживаем также и фамилию Мак-Арт, или «сын медведя», что, очевидно, указывает на принадлежность к клану воинов.

участвовали в формировании кельтской традиции: у истоков власть духовная и власть светская не были разделены как две дифференцированные функции, но были объединены в своем общем принципе; и следы этого единства ещё обнаруживаются в самом имени друидов (*dru-vid*, «сила-мудрость», причём оба эти понятия олицетворялись дубом и омелой)[161]. В этом отношении, а также в качестве тех, кто более частным образом представляет власть духовную, для которой предназначается высшая часть доктрины, они были подлинными наследниками примордиальной традиции, и символ, по самой сути своей «борейский», символ вепря по праву являлся их достоянием. Что же до рыцарей (воинов), своим символом имеющих медведя (или медведицу Аталанты), то можно думать, что специально для них предназначавшаяся часть традиции включала прежде всего элементы, происходящие из традиции атлантической. И это различие даже, быть может, могло бы способствовать объяснению некоторых более или менее загадочных моментов последующей истории западных традиций.

---

[160] Артур является сыном Утера Пендрагона, «вождя пятерых», то есть верховного правителя, который пребывает в пятом королевстве, *Mide* («средине»), расположенном в центре четырёх подчинённых ему королевств, которые соответствуют четырем сторонам света (см. «Царь Мира», гл. IX); и это положение сравнимо с положением небесного дракона, когда, заключая в себе Полярную звезду, он пребывал «в середине неба, словно король на своем троне», согласно выражению *Sepher Ietsirah*. См. «Земля Солнца».

[161] См. «Духовное владычество и мирская власть», гл. IV, где мы указали на равнозначность этого символизма символизму Сфинкса.

Традиция и традиционализм

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Символическое оружие[163]

Говоря выше о «символических цветах», нам уже приходилось указывать на копье, которое в легенде о Граале появляется как дополняющий чашу символ, и которое является одним из многочисленных олицетворений «Оси Мира»[164]. В то же время это копье, сказали мы, является также символом «небесного Луча». И, согласно соображениям, высказанным нами в другом месте[165], совершенно ясно, что по сути эти два значения совпадают. Но это равным образом объясняет и то, что копье так же, как меч и стрела, в конечном счёте, являющиеся его эквивалентами, иногда отождествляется с солнечным лучом. Само собой разумеется, что два символизма, полярный и солярный, никогда не стоит путать, и что, как мы уже часто отмечали, первый имеет характер более фундаментальный и воистину «примордиальный»; однако, не менее верно и другое: то, что можно было бы назвать «переносами» с одного на другой, есть достаточно часто встречаемый факт, и для этого есть свои причины, которые мы более чётко попытаемся объяснить как-нибудь в другой раз.

В данный же момент мы ограничимся упоминанием прерогатив стрелы Аполлона: известно, что своими стрелами последний убивает Пифона, как в ведийской традиции Индра убивает Ахи, или Вритру, подобие Пифона, с помощью ваджры, олицетворяющей молнию; и это сходство не остав-

---

[163] Опубликовано в «Исследования Традиции», окт. 1936. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 26.

[164] В этом отношении дополнительность копья и чаши очень близка к аналогичному соотношению горы и пещеры, к которому мы обратимся несколько позже.

[165] См. «Символизм креста».

ляет никаких сомнений относительно исходной символической равнозначности двух видов оружия, о которых идёт речь. Напомним также о «золотой стреле» Абариса или Залмоксиса, о которой говорится в истории Пифагора; и здесь мы ещё яснее видим, что этот символизм относится именно к Аполлону Гиперборейскому, что устанавливает точную связь между его солярным и его полярным аспектами[166].

Если мы возвратимся к рассмотрению различного оружия как олицетворения «Оси Мира», то напрашивается важное примечание, а именно то, что это оружие — не всегда, но, по меньшей мере, очень часто имеет либо два лезвия, либо два противоположных острия. Этот последний случай, более частным образом являющийся случаем ваджры, к которой мы ещё вернёмся, явно должен быть соотнесен с дуальностью полюсов, рассматриваемых как две оконечности оси, со всеми соответствиями, которые она предполагает, и на которые мы уже указывали в другом месте[167]. Что же касается обоюдоострого оружия, то дуальность отмечается здесь по самому ходу оси, в этом стоит усматривать более прямой намёк на два потока, олицетворяющие двух змей, обвившихся вокруг жезла или кадуцея. Но так как эти два противоположных потока сами находятся в соответствующем соотношении с двумя полюсами и двумя полушариями, тем самым можно непосредственно видеть, что оба символизма в действительности соединяются. По сути, речь здесь всегда идёт о двойственной силе, единой по самой своей сущности, но вызывающей при своем проявлении внешне противоположные результаты, что происходит посредством «поляри-

---

[166] Заметим в этой связи мимоходом, что «золотое бедро» Пифагора, превращающее его в некоторое проявление самого Аполлона Гиперборейского, соотносится с символизмом полярной горы и Большой Медведицы. С другой стороны, змей Пифон находится в особой связи с Дельфами, в древности носившими название Пифо святилищем Аполлона Гиперборейского. Отсюда происходит имя Пифии, а также само имя Пифагора, которое в действительности есть имя Аполлона, «того, кто руководит Пифией», то есть вдохновителя его оракулов.

[167] См. «Двойная спираль», март 1936.

зации», которая обуславливает как проявление рассматриваемой силы, так, впрочем, и на различных уровнях — все степени и все модальности проявления универсального[168].

Сам меч может рассматриваться, наиболее общим образом, как обоюдоострое оружие[169]; но ещё более поразительным является пример обоюдоострого топора (секиры), принадлежащего к эгейскому и критскому, т. е. доэллинскому символизму, но, при этом, не присущего ему исключительно. Но топор, как мы уже объясняли выше[170], — есть предельно специализированный символ молнии, а стало быть, точный эквивалент *ваджры* в этом отношении; и сравнение этих двух орудий хорошо показывает, следовательно, сугубое тождество двух затронутых нами форм символизма: то есть оружие обоюдоострое и оружие с двумя заостренными концами[171].

Изображение *ваджры* имеет множество вариантов; Ананда Кумарасвами отмечает[172], что самая распространенная форма с тройным острием на каждой оконечности тем самым родственна *тришуле*, или трезубцу, другому очень важному символическому оружию, специальное исследова-

---

[168] И всё это возвращает нас к тому, что все космические дуальности реально суть не что иное, как различные «спецификации» первичной дуальности пуруши и пракрити, или, иными словами, поляризации Сущего на «сущность» и субстанцию.

[169] В другом из своих значений меч является символом Глагола, или Слова, с его двойной властью созидателя и разрушителя (см., например, Откр. 1:16 и 19:15). Впрочем, очевидно, что эта двойственная власть аналогична двойственной силе, о которой мы только что говорили, либо что, ещё точнее, это всего лишь варианты приложения одного и того же. По поводу меча отметим ещё, что, согласно некоторым древним историкам, скифы изображали божественность посредством меча, воткнутого в землю на вершине небольшого холма; а поскольку последний был уменьшенным изображением горы, то мы обнаруживаем здесь соединенными оба символа «Оси Мира».

[170] См. гл. «Громовые камни».

[171] Молоток или молот Тора, другой символ молнии, также отмеченный нами, являет своей формой *T* точное сходство с двойным топором. Мы обратим также внимание и на то, что подобно молотку и мечу, хотя и не столь очевидно, как они, секира ещё и сегодня обнаруживается в масонском символизме.

[172] *Elements of Buddhist Iconography*.

ние которого, однако, увело бы нас слишком далеко от нашей темы[173]; заметим только, что в то время как среднее острие есть окончание самой оси, два боковых могут также соотноситься с двумя потоками, правым и левым, о которых мы говорили, и что по этой же причине подобная тройственность обнаруживается также и в «осевом» символизме, например, в некоторых изображениях «Мирового Древа». Кумарасвами равным образом показал, что *ваджра* традиционно отождествляется с другими известными символами «Оси Мира», такими, как ось колесницы, два колеса которой соответствуют Небу и Земле, что, впрочем, объясняет, в частности, некоторые изображения *ваджры* как «поддерживаемой» лотосом, на котором она помещена в вертикальном положении. Касательно учетверенной *ваджры*, образованной соединением двух обычных *ваджр* в форме креста, при условии, что последний рассматривается в качестве расположенного в горизонтальной плоскости, что предопределяет наименование данной разновидности *ваджры* — *Карма-ваджра*, то она очень близка к таким символам как свастика и чакра[174]. Мы удовольствуемся ограничимся тем, что отметим здесь эти различные сведения, к которым, быть может, нам ещё представится случай вернуться в других исследованиях, ибо это сюжет из разряда тех, которые невозможно исчерпать.

Ваджра, помимо значения «молния», имеет также, в то же самое время, значение «алмаз», что немедленно вызывает идеи неделимости, неуязвимости и незыблемости; и дей-

---

[173] В этом случае удвоенная тройственность ветвей и корней даже ещё более точно напоминает оконечности ваджры. С другой стороны, известно, что как атрибут Шивы, *тришула* часто соотносится с «тройным временем» — *трикалой*, то есть с тремя модальностями времени как прошлого, настоящего и будущего. Здесь также можно было бы провести аналогии с тем, что по данному поводу обнаруживается в других традициях, например, с некоторыми аспектами символизма Януса.

[174] Речь тогда, следовательно, больше не идёт о вертикальной оси, как в предыдущих случаях, но о двух горизонтальных осях геометрические изображения, которое мы рассмотрели в «Символизм креста».

ствительно, незыблемость — есть основная черта оси, вокруг которой совершается вращение всего, но которая сама не участвует в нём. В связи с этим можно осуществить ещё одно весьма примечательное сближение. Платон описывает «Ось Мира» точно как сверкающую алмазную ось; эта ось окружена многими концентрическими оболочками разных цветов и размеров, соответствующими различным планетарным сферам и вращающимися вокруг неё[175]. С другой стороны, буддийский символизм «алмазного трона», расположенного у подножия «Древа Мудрости» и в самом центре «Колеса Мира», то есть в той единственной точке, которая всегда остается неподвижной, не менее показательна в том же отношении.

Возвращаясь отсюда к молнии, скажем, что она рассматривается, как мы уже указали[176], как олицетворение двойного могущества созидания и разрушения: если угодно, можно сказать, сил жизни и смерти, но если это понимать лишь буквально, то перед нами окажется лишь частное приложение того, о чём в действительности идёт речь[177]. В самом деле, это сила, которая осуществляет все «сгущения» и «растворения» и которую дальневосточная традиция соотносит с попеременным действием двух взаимодополняющих принципов, *инь* и *ян*, равным образом соответствующих двум фазам — универсальному «вдоху» и универсальному

---

[175] Государство, кн. X, (миф об Армении [имя героя, обычно говорится что X книга Государства Платона о сыне Армения, памфилийце по имени Эр — прим. ред.]). Эта совокупность оболочек образует «веретено Неизбежности»: Парка [латинский аналог греческой Мойры — прим. ред.] Клото вращает его правой рукой, стало быть, справа налево, и это направление вращения небезразлично, учитывая сказанное нами по поводу символизма «двойной спирали».

[176] См. гл. «Громовые камни».

[177] В связи с примечанием, сделанным нами выше по поводу оружия, соответственно Аполлона и Индры, мы заметим, что, подобно молнии, солнечный луч также считается животворящим или умерщвляющим, в зависимости от случая. Напомним равным образом, что копье легенды о Граале так же, как и копье Ахилла, (мы уже сближали эти два предмета применительно к раскрываемой теме), обладало способностью и наносить раны, и исцелять их.

«выдоху» — это то, что герметическая доктрина, со своей стороны, называет «сгущением» и «растворением»[178]; и двойное действие этой силы символизируется двумя противоположными оконечностями ваджры, как «молниевидного» оружия, тогда как алмаз ясно являет её единую и неделимую сущность.

Отметим попутно в качестве курьеза — ибо с нашей точки зрения — это не более, чем курьез — случай применения весьма низкого порядка, но прямо связанный с вопросом о символическом оружии: «могущество острий», хорошо известное в магии и даже в светской физике [стекание электростатических зарядов с острия — прим. автора вериф. пер.], реально соотносится с «растворением», то есть со вторым аспектом двойного могущества, о котором мы только что говорили. С другой стороны, соответствие первому аспекту, или «сгущению», обнаруживается в магическом использовании узлов или «лигатур»; мы напомним в этой связи символизм «гордиева узла», который Александр к тому же разрубает своим мечом, что тоже очень показательно. Но здесь возникает и другой вопрос, вопрос «жизненного узла», который, хотя и находясь в отношениях аналогии с предыдущим, далеко выходит за пределы области и содержания простой магии[179].

Наконец, мы должны упомянуть другой «осевой» символ, который не является оружием в собственном смысле слова, но который, однако, уподобляется ему своей остроконечной формой: этот символ — гвоздь, а у римлян гвоздь (*clavus*) и ключ (*clavis*) произносятся почти идентично — при этом

---

[178] Это также и то, что на языке древнегреческих философов называлось «зарождением» и «разложением».

[179] Мы касались этого вопроса в связи с «чувствительной точкой» соборов в заметке, озаглавленной Кельн или Страсбург? в журнале «Вуаль Исиды», янв. 1927.

оба этих предмета связаны с символизмом Януса[180]. Ключ, который есть также и «осевой» символ, увел бы нас в рассуждения, в которые мы не хотим вдаваться в настоящий момент; скажем только, что «власть ключей» или двойная власть «вязать» и «разрешать»[181], на самом деле не отличается от той, что была рассмотрена нами выше: по сути, в действительности, речь здесь всегда идёт о «сгущении» и «растворении», в герметическом смысле этих понятий.

[180] Мы напомним ещё — чтобы дополнить последнее примечание, сделанное нами — о магической власти, приписывавшейся и тому, и другому которая, оставляя в стороне всякие вопросы «феноменического» порядка, выступает как своего рода экзотерическое вырождение их традиционного значения.

[181] Можно заметить, что сами эти слова также очевидным образом соотносятся с символизмом лигатур или узлов; всё это, стало быть, находится близко одно к другому, и различные формы, которые обретает символизм, всегда отлично согласуются между собой.

Символизм рогов[182]

В своем исследовании кельтской традиции Т. Базилид указывал на значимость Аполлона Карнейос как божества гиперборейцев; кельтское имя Белен, впрочем, идентично имени Аблун, или Аплун, ставшему у греков Аполлоном. Чуть позже мы предполагаем более основательно рассмотреть вопрос об Аполлоне Гиперборейском; в настоящий же момент мы ограничимся несколькими соображениями, более конкретно касающимися имени Карнейос, так же, как и имени Кронос, с которым первое находится в тесной связи, так как оба этих имени имеют один и тот же корень *KRN*, выражающий именно идеи «могущества» и «возвышения».

В смысле «возвышения» имя Кронос идеально подобает Сатурну, который и в самом деле соответствует самой возвышенной из планетарных сфер, «седьмому небу», или *сатья-локе* индусской традиции[183]. Кроме того, не следует рассматривать Сатурн ни исключительно ни даже в первую очередь как силу злотворную, как это иногда склонны делать, ибо не следует забывать, что он есть прежде всего правитель «золотого века», т. е. *сатья-юги*, или первой фазы манвантары, которая точно совпадает с гиперборейским периодом, а это красноречиво, что Кронос не без основания

---

[182] Опубликовано в «Исследования Традиции», нояб. 1936. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 28.

[183] Для пифагорейцев Кронос и Рея олицетворяли, соответственно, Небо и Землю, стало быть, идея возвышения обнаруживает себя и в этом соотнесении. И лишь вследствие достаточно поздней фонетической ассимиляции греки отождествили Кроноса или Сатурна с Хроносом, временем, тогда как корни этих двух слов на самом деле различны. Похоже, что и символ косы был также перенесен с одного на другого, но это не входит сейчас в тему теперешнего нашего повествования.

отождествляется с божеством гипербореев[184]. Впрочем, вполне правдоподобно, что зловещий аспект является здесь следствием самого исчезновения этого гиперборейского мира; в силу именно такого же аналогического «оборачивания» всякая «Земля Богов», место пребывания духовного центра, становится «Землей Мёртвых», когда этот центр исчезает. Возможно также, что затем более охотно сосредоточили этот аспект на имени Кронос, тогда как аспект благотворный оставался, напротив, связанным с именем Карнейос, вследствие раздвоения этих имен, которые первоначально составляли одно. Верно также и то, что символизм Солнца сам в себе являет два противоположных аспекта, животворящий и умерщвляющий, производительный и разрушительный, как мы это недавно показали в связи с оружием, олицетворяющим «солнечный луч». [185]

Карнейос есть бог Карна, то есть «высокого места», символизирующего священную гору Полюса, которое у кельтов могло олицетворяться как тумулюсом, так и Карном, или грудой камней, сохранившей имя данного божества. Впрочем, камень часто оказывается в непосредственной связи с культом Аполлона, как это, в частности, можно видеть на примере омфалоса в Дельфах, а также на примере алтаря на острове Делос, которому оракул приказал удвоить объём. Но с другой стороны, камень имел особую связь и с Кроносом; здесь налицо новое сближение, на которое мы можем ука-

---

[184] Море, которое окружало остров Огигия, посвящённый Карнейосу, или Кроносу, называлось Кронийским морем (Плутарх, *De facie in orbe Lunæ*); Огигия, которую Гомер именует «пупом Мира» (позже олицетворяемым Дельфийским омфалосом), являлась, впрочем, лишь вторичным центром, заместившим Туле или изначальную Сирию в эпоху, гораздо более близкую к нам, чем гиперборейский период.

[185] В греческом языке сама форма имени Аполлон чрезвычайно близка к форме Аполлион, «губитель» (Откр. 9:11).

зать лишь мимоходом, так как этот вопрос заслуживал бы отдельного рассмотрения[186].

В то же время, уже в силу самого значения своего имени, Карнейос также есть могущественный бог[187]; и если гора в одном из своих аспектов и в силу связанной с ней идеей устойчивости также является как символом могущества так и возвышения, то существует и другой символ, который стоит рассмотреть с этой точки зрения: символ рогов.Итак, на Делосе, помимо только что упомянутого нами кубического камня, имелся и другой алтарь, именуемый *Кератон*, который был целиком сложен из бычьих и козьих рогов, прочно связанных между собою. Совершенно очевидно, что это прямо соотносится с Карнейосом, следы символической связи которого с рогатыми животными сохранились до наших дней[188].

Само наименование рогов (*cornes*) открыто соотносится с корнем *KRN*, так же, как и название короны, которая является другим символическим выражением тех же идей, потому что оба эти слова (по-латыни *cornu* и *corona*) очень близ-

---

[186] «Вефилям», уподобляемым омфалосу достаточно часто приписывают, «солярное» значение; но последнее должно было в определенный период наложиться на изначальное «полярное» значение, и, возможно, так же обстояло дело и с самим Аполлоном. Отметим ещё, что Аполлон предстаёт покровителем источников (в этом отношении он уподобляется кельтскому Борво); а источники также находятся в связи с горой или камнем, являющимся её эквивалентом в «полярном» символизме.

[187] Тем самым это имя соответствует в еврейском языке божественному имени Шаддаи, которое, говорят, имеет более частное применение, обозначая бога Авраама; итак, достаточно примечательные связи имеются ещё и между Авраамом и Кроносом достаточно примечательные связи, чему мы, возможно, когда-нибудь и уделим отдельное внимание.

[188] В Бретани св. Корнилий, или Корнели, заместивший Аполлона Карнейоса, считается покровителем рогатых животных; соображения, которые мы высказывали здесь, позволят понять, что в действительности тут налицо нечто большее, нежели простая «игра слов», которую иные хотели бы в этом видеть.

ки друг к другу[189]. Слишком очевидно, что корона является инсигнией власти и признаком высокого ранга, чтобы на этом было необходимо настаивать. И первое её сближение с рогами может быть обнаружено в силу того, что и то, и другое равным образом располагается на голове, давая образ «вершины»[190]. Однако, есть и другое: корона первоначально представляла собой обруч, украшенный остриями в форме лучей; и рога подобным же образом считаются изображением световых лучей[191], что возвращает нас к некоторым из соображений, уже развивавшихся нами в связи с символическим оружием. Впрочем, совершенно ясно, что рога могут уподобляться оружию, даже в самом буквальном смысле, и в силу именно этого с ними могла связываться идея силы и могущества, как она и связывалась всегда и везде[192]. С другой стороны, световым лучам подобает и роль атрибута власти, будь она в зависимости от того или иного случая жреческой или царской, то есть духовной или мирской, потому что они обозначают её как эманацию или излу-

---

[189] Греческое слово *Кераунос*, обозначающее молнию, похоже, тоже происходит от того же корня; заметим в этой связи, что молния обычно поражает вершины, возвышенные места или предметы; следует учесть и сходство вспышки молнии со световым лучом, к которому нам ещё предстоит вернуться.

[190] В еврейской традиции кефер, или «корона» занимает вершину древа сфирот.

[191] Поразительный пример этого можно увидеть в изображениях Моисея, так как известно, что видимость рогов, которые он носит на лбу, есть не что иное, как световые лучи. Некоторые, среди которых Гюэ, епископ Авранша, хотели отождествить Моисея с Дионисом, который равным образом изображается с рогами. Есть и другие любопытные связи, достойные рассмотрения, но это увлекло бы нас слишком далеко в сторону от нашей темы.

[192] То же уподобление, естественно, уместно и для другого оружия «животного» типа, такого, как бивни или клыки кабана, заостренная форма которых делает их похожими на рога. Добавим, однако, что парность рогов (а также и клыков) препятствует приложению к ним «осевого» символизма: они скорее подобны двум боковым остриям *тришулы*. По той же причине мы говорим здесь о световых лучах вообще, но не о «небесном луче», который, как с макро-, так и с микрокосмической точки зрения, является эквивалентом «Оси Мира».

чение самого источника света, что и в самом деле так, когда эта власть законна.

Легко было бы привести многочисленные примеры, притом самого разнообразного происхождения, использования рогов как символа могущества; мы находим их в Библии и, ещё конкретнее, в Апокалипсисе[193]. Но мы приведём другой, взятый из арабской традиции, где Александр Македонский носит имя *Al-Iskandar Dhū al-Qarnayn*, то есть «Двурогий»[194], что чаще всего толкуется в смысле двойной власти простирающейся, на восток и на запад[195]. Такая интерпретация, будучи совершенно справедлива, вовсе не исключает другого факта, который скорее дополняет её, а именно, то что Александр, будучи провозглашен сыном Аммона через оракула этого божества выбрал, своей эмблемой два рога овна, служившие главным атрибутом последнего[196] и это божественное происхождение попросту легитимировало его в качестве законного наследника древних повелителей Египта, которым оно также приписывалось. Говорят, даже, что он повелел изобразить себя в таком виде на монетах, что, впрочем, в глазах греков скорее отождествляло его с Дионисом, воспоминания о котором он вызывал благодаря своим завоеваниям, особенно завоеваниям Индии; и Дионис был сыном Зевса, которого греки отождествляли с Аммоном. Возможно, эта идея не была чужда и самому Александру, однако Дионис обычно изображался с рогами не овна, но быка,

---

[193] Нужно отметить, что здесь перед нами идея уже не только законной власти — указанная идея распространяется здесь на любую власть, будь она злотворна или благотворна. Есть рога Агнца, но есть и рога Зверя.

[194] Арабское слово *qarn* есть то же самое, что и *corne*, корень *KRN* легко превращается в *QRN*, а также в *HRN*, как в английском *horn*. Это слово, карн, имеет также и другое значение, именно «эпоха» или «цикл», а чаще всего «век»; это двойное значение иногда ведёт к любопытным недоразумениям, некоторые полагают, что эпитет *дхуль-карнейн* в приложении к Александру означает, что он прожил два века.

[195] В этом смысле два рога являются эквивалентом двух голов геральдического орла.

[196] Сам Аммон именовался «Двурогим повелителем» (Книга мёртвых, гл. CLXV.).

что с точки зрения символизма образует существенную разницу[197].

Уместно заметить, что рога, в их символическом использовании, обретают две основные формы: форму рогов овна, собственно «солярную», и форму рогов быка, которая, напротив, является «лунной», напоминая сам полумесяц[198]. Можно также, в данной связи, обратиться к взаимным соответствиям двух зодиакальных знаков, Овна и Тельца; но это привело бы, в особенности при их приложении к факту преобладания той или иной формы в различных традициях к соображением «циклического» порядка, в которые мы не можем сейчас вдаваться.

Чтобы закончить этот очерк, отметим ещё только одно сближение, в некотором роде существующее между этим оружием животных, которым являются рога, и тем, что можно назвать оружием растений, то есть шипами. Следует отметить в связи с этим; что многие растения, играющие важную символическую роль, имеют шипы[199]. И здесь также шипы, как и другие острия, апеллируют к идее вершины или возвышения, и они, в некоторых случаях, также могут служить для олицетворения световых лучей[200]. Мы видим, стало быть, что символизм всегда предельно последователен и именно так и должно быть потому как он ни в коей

---

[197] Также возможно, что Александр носил шлем, украшенный двумя рогами. Известно, что рогатые каски были в ходу у очень многих древних народов. У ассиро-вавилонян рогатая тиара была характерным атрибутом божеств.

[198] Этому различию соответствует различие двух форм, которые алхимики придают знаку Меркурия: лунная форма соотносится здесь с вульгарным Меркурием, а солярная форма — с Меркурием мудрецов.

[199] В качестве примеров можно назвать розу, чертополох, акацию, акант и другие.

[200] Христианская символизм тернового венца (о которой говорят, что это были шипы акации) сближается тем самым — для многих неожиданно, но оттого не менее реально и точно, — с короной из лучей, о которой мы говорили выше. Следует отметить также, что в некоторых регионах менгиры именуются «шипами» (отсюда в Бретани и в других местах названия Бель-д'Эпин, Нотр-Дам, Эпин и т. д.). А символизм Менгира, как и символизм обелиска или колонны, соотносится с «солнечным лучом» и в то же время с «Осью Мира».

мере не есть результат более или менее искусственного соглашения а напротив сущностно производен от самой природы вещей.

Подделки традиционной идеи

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Гробница Гермеса[A]

Сказанное нами о некоторых «псевдоинициатических» начинаниях позволяет с легкостью понять причины, по которым мы так мало занимались вопросами, более или менее непосредственно касающимися древнеегипетской традиции. В этой связи мы можем ещё добавить следующее: сам факт, что современные египтяне никак не занимаются в настоящее время исследованиями, касающимися этой исчезнувшей цивилизации, в достаточной мере показывает, что из этого невозможно извлечь никаких реальных преимуществ с интересующей нас точки зрения; действительно, если бы это было иначе, то, очевидно, они не предоставили бы нечто вроде монополии иностранцам, которые, к тому же, никогда не занимаются ничем кроме вопросов простой эрудиции. Правда, между древним Египтом и современным есть только географическое совпадение без всякой исторической преемственности; так что традиция, о которой идёт речь, в полнейшей степени является чуждой для стран, в которых она некогда существовала, так же как друидизм для тех народов, которые населяют в настоящее время древние кельтские страны; и тот факт, что там существует гораздо большое число памятников, ничего не меняет в этом отношении. Мы считаем нужным уточнить этот момент раз и навсегда, чтобы прервать все те иллюзии, которые слишком легко возникают в этом отношении у тех, кто никогда не имел случая исследовать это более внимательно; в то же время это замечание полностью разрушает претензии «псевдопосвящённых», которые, считая себя относящи-

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

мися к древнему Египту, дают понять, что они связаны с чем-то, оставшемся в самом Египте; однако, мы знаем, что это совершенно воображаемое предположение и что кое-кто действительно доводит свои претензии до этого, рассчитывая на всеобщее невежество, в чём они, к несчастью, совершенно правы.

Тем не менее, несмотря на всё это, иногда мы обязаны давать, по мере возможности, некоторые объяснения, о которых нас со всех сторон в последнее время просят, вследствие невероятного множества фантастических историй, о которых мы должны были говорить, давая рецензии на те книги, которые мы упоминали выше. Надо сказать, что эти объяснения не относятся на самом деле к самой египетской традиции, а только к тому, что от неё сохранилось в арабской традиции; по крайней мере, здесь имеется несколько любопытных указаний, способных помочь в прояснении некоторых тёмных моментов, хотя мы вовсе не преувеличиваем важность тех выводов, которые можно из этого извлечь.

Выше мы отмечали, что на самом деле неизвестно, чему могла служить великая пирамида, и с таким же успехом мы могли бы сказать то же самое и обо всех пирамидах в целом; правда, самое общераспространенное мнение видит в них гробницы, и разумеется, сама по себе эта гипотеза ничего не имеет в себе невозможного; но с другой стороны, мы знаем также, что современные археологи в силу своих некоторых предвзятых идей, стараются повсюду найти гробницы, даже там, где от них нет и малейшего следа, это вызывает в нас некоторое недоверие. Во всяком случае, никакой гробницы в великой пирамиде не найдено; но даже если бы она была там найдено, то загадка этим не была бы ещё полностью разрешена, так как очевидно, это не исключает, в то же время, и другого её использования, может быть, даже более важного, как и некоторых других пирамид, которые служили гробницами; возможно также (как некоторые полагали), что использование этих монументов для захоронения являлось более или менее поздним и что первоначально, то есть

во время их строительства, их назначение было иным. Тем не менее, если на это возразят, что некоторые древние данные более или менее традиционного характера, как кажется, подтверждают, что речь действительно идёт о захоронениях, то мы скажем следующее (что может показаться на первый взгляд странным, но что позволит принять последующие затем размышления): не могут ли гробницы, о которых идёт речь, пониматься в чисто символическом смысле?

Действительно, некоторые говорят, что Великая пирамида было гробницей Сейидна Идриса, иначе говоря, пророка Еноха, тогда как вторая пирамида была гробницей другого персонажа, который был учителем первого и к которому мы ещё вернёмся; но представленное таким образом и принятое в буквальном смысле, это заключает в себе явный абсурд, потому что Енох не умер, а был вознесен живым на Небо; следовательно, каким же образом он мог иметь гробницу? Однако не следует здесь спешить говорить, на западный манер, о легенде, лишённой основания, так как вот и объяснение, которое этому дается: это не тело Идриса было захоронено в пирамиде, а его наука; при этом некоторые допускают, что речь идёт об его книгах; но насколько это правдоподобно, чтобы книги были просто-напросто зарыты и какой это могло представлять интерес с какой бы то ни было точки зрения?[203] Разумеется, ещё более правдоподобно, что содержание этих книг было выгравировано иероглифическими знаками внутри монумента; но, к несчастью, как раз в великой пирамиде не находится ни надписей, ни

[203] Едва ли стоит отмечать, что случай ритуально захороненных книг в настоящей гробнице ничего общего с этим не имеет.

символических изображений какого либо рода[204]. Тогда остается только одна приемлемая гипотеза: наука Идриса на самом деле была спрятана в пирамиде, но постольку, поскольку она заключена в самой её структуре, в её внутреннем и внешнем расположении и в её пропорциях; и все, что можно найти значимого в «открытиях», которые наши современники сделали или думают, что сделали, в целом представляет собой лишь несколько незначительных фрагментов этой древней традиционной науки.

Эта интерпретация, впрочем, довольно хорошо согласуется с другой, арабской версией происхождения пирамид, которая приписывает их строительство допотопному царю Суриду: он, будучи предупрежден во сне о неизбежности Потопа, воздвигнул их в согласии с планом мудрецов и приказал жрецам заложить в них тайны своих наук и предписания или наставления их мудрости. Однако известно, что Енох или Идрис, также допотопные, отождествляются с Гермесом и Тотом, которые представляют собою источник, из которого египетское священство получило свои знания, а также, в широком смысле, представляют и само это египетское священство, как продолжателя той же самой функции традиционного обучения; таким образом, в любом случае эта самая священная наука была помещена в пирамидах[205].

---

[204] Обо всем этом иногда встречаются странные и почти совершенно фантастические утверждения; так в «Оккультном журнале», органе ГБЛ (Герметического братства Луксора), мы обнаружили упоминание о «78 пластинах Книги Гермеса, которая покоится захороненной в одной из пирамид» (декабрьский номер за 1885 год, стр. 87); здесь явно речь идёт о Таро, но оно никогда не представляло Книгу Гермеса, Тота или Еноха, как это встречается в некоторых очень недавних концепциях, и оно является «египетским» в той же самой мере, что и цыгане, которым также дают это имя. О ГБЛ См. нашу книгу «Теософизм: история одной псевдорелигии».

[205] Другая версия, уже не арабская, а коптская, относит происхождения пирамид к Шедеду или Шеддаду (*Shadīd* и *Shaddād*), сыновьям Ада (*Ad*); но мы не представляем, какие из этого можно извлечь следствия и, как кажется, этому не следует придавать слишком большое значение, так как, исключая тот факт, что речь здесь идёт о «гигантах», не ясно, какой символический смысл это могло бы привнести.

С другой стороны, этот памятник, предназначенный для сохранения традиционного знания в предвидение катаклизма, напоминает ещё одну, тоже хорошо известную историю о двух колоннах, воздвигнутых согласно одним, как раз Енохом, согласно другим — Сифом, на которых было написано существо всех наук; упоминание здесь Сифа приводит нас к персонажу, о котором говорится, что вторая пирамида была его гробницей. Действительно, если последний был учителем Сейидна Идриса, то он не мог быть только Сейидной Шитом [*Sayyidnā Shīth*], то есть Сифом [*Seth*], сыном Адама; правда, древние авторы его называли, по видимости, странными именами Агатимун и Адхимун; но эти имена явно являются деформациями греческого *Агато-даймон*, который соотносясь с символизмом змеи в её благотворном аспекте, как раз приложим к Сифу, как это мы уже объясняли в другой связи[206]. Установленная между Сифом и Енохом особая связь тем более замечательна, что и тот и другой в свою очередь соотносится с определёнными традициями, касающимися возвращения в земной Рай, то есть в «примордиальное состояние», а следовательно, с «полярным» символизмом, который, без сомнения, имеет определённую связь с ориентацией пирамид; но это уже другой вопрос, мы только отметим попутно, что этот факт, достаточно ясно предполагающий соотнесённость с «духовными центрами», подтверждает гипотезу, полагающую пирамиды местом посвящения, что, впрочем, являлось нормальным средством поддержания в «живом» виде тех познаний, которые были там заключены, так долго, по крайней мере, как существовало бы это посвящение.

Добавим ещё одно замечание: говорится, что Идрис или Енох написали множество боговдохновенных книг, после

---

[206] См. нашу статью о Сифе, главу XX «Символы священной науки». *Агатодаймон* греков также часто ассоциируется с Кнефом (или Нефом, *Knèph*), также представленным змеей в соединении в «Мировым Яйцом», что всегда соотносится с тем же символизмом; что же касается *Какодаймона*, злотворного аспекта змеи, то очевидно, что он очевидно тождественен Сету-Тифону египтян.

того, как сам Адам и Сиф уже написали другие книги[207]; эти книги были прототипами священных книг египтян, а более недавние «Герметические Книги» представляют собой нечто вроде «реадаптации», так же как различные «Книги Еноха», которые под этим именем дошли и до нашего времени. С другой стороны, книги Адама, Сифа и Еноха должны соответственно выражать различные аспекты традиционного знания, заключая в себе более специальное отношение с той или иной священной наукой, также как это всегда происходит с учением, передаваемым различным пророками. В этих обстоятельствах было бы интересно спросить, есть ли что-то такое, что каким-то образом соответствует этим различиям, относящимся к Еноху и Сифу, в самой структуре двух пирамид, о которых мы говорили, и может быть, даже, что третья пирамида тогда может иметь какое-то отношение к Адаму, потому что, хотя мы нигде и не встречали на это никакого явного намека, было бы весьма логично предположить, что она должна дополнять троицу великих допотопных пророков[208]. Мы, разумеется, не думаем, что эти вопросы можно разрешить в настоящее время; в конце концов, все современные «исследователи» «загипнотизированы», так сказать, почти исключительно великой пирамидой, хотя на самом деле она в конечном счёте не на так уж на много превосходит две остальные, чтобы разница была столь поразительной; и когда они уверяют, чтобы подтвердить исключительную важность, приписываемую ей, что только она одна является точно ориентированной, возможно, что они ошибаются, допуская, что определённые вариации в ориентации могут быть следствием не простой небрежности строителей, а точно отражают нечто, что соотносится с разными

[207] Указывают различное число этих книг, и во многих случаях, это могут быть только символические числа; впрочем, это имеет лишь второстепенное значение.

[208] Само собой разумеется, это вовсе не означает, что строительство пирамид должно быть буквально им приписано, но лишь только то, что оно могло быть «фиксацией» традиционных наук, которые соотносятся с ними соответственно.

традиционными «эпохами»; но чего можно ожидать от современных западных людей, имеющих для организации своих исследований столь мало правильных и точных понятий о вещах такого рода[209].

Определённой значение имеет также то, что само имя Гермес далеко не безызвестно в арабской традиции[210]; и следует ли видеть лишь «совпадение» в том сходстве, которое есть между ним и словом Харам (во множественном числе *Ahrām*), арабское обозначение пирамиды, от которого он отличается простым добавлением последней буквы, которая вовсе не является частью его корня? Гермес называется *Al-muthallath bi-l-ḥikam*, что значит буквально «тройной в мудрости»[211], что эквивалентно греческому термину «Трисмегист», являясь более эксплицитным, так как «величие», выражаемое последним термином, является лишь следствием мудрости, собственным атрибутом Гермеса[212]. Однако эта «троичность» имеет ещё одно значение, так как она иногда развертывается в форме трёх различных Гермесов: первый, называемый «Гермес из Гермесов» (*Hermes al-Harāmisah*) и считающийся допотопным, идентифицируется собственно с Сейидна Идрисом; два других, которые являются послепотопными, это «Гермес Вавилонский» (*Al-Bābilī*) и «Гермес

---

[209] Идея, что великая пирамида существенно отличается от двух других, является, кажется, довольно недавней; говорят, что халиф эль-Мамун, пожелав узнать, что находится в пирамидах, решил одну раскрыть; это оказалась великая пирамида, но не похоже, чтобы он думал, что она должна была иметь совершенно особый характер.

[210] Наряду с правильной формой Гермес встречается также у некоторых авторов форма Армис, что, очевидно, является искажением.

[211] *Ḥikam* является множественным числом от *Ḥikmah*, но обе формы, единственного и множественного числа, одинаково употребляются в смысле «мудрости».

[212] Может быть было бы любопытно отметить, что слово *muthallath* означает также треугольник, ведь здесь можно найти определённую связь, без насилия над смыслом, с треугольной формой сторон пирамиды, которая должна быть определена мудростью тех, кто создавал её планы, не считая уже того, что треугольник кроме того связан с символизмом «полюса», а с этой последней точки зрения становится очевидным, что сама пирамида есть, в результате, не что иное, как один из образов «Священной Горы».

Египетский» (*Al-Miṣrī*); как представляется, это достаточно ясно указывает на то, что обе традиции, халдейская и египетская, исходят непосредственно из одного и того же первоначального истока, который, имея признанный допотопный характер, может быть только лишь атлантической традицией[213].

Что бы ни подумали обо всех этих размышлениях, которые, разумеется, очень далеки от представлений как египтологов, так и современных исследователей «секретов пирамиды», всё же можно сказать, что она поистине представляет собою «гробницу Гермеса», так как тайны его мудрости

[213] Легко понять, что всё это находится уже очень далеко от примордиальной Традиции; было бы, впрочем, бесполезно специально обозначать её как общий источник двух частных традиций, поскольку она есть с необходимостью общий источник всех традиционных форм без исключения. — С другой стороны, можно было бы сделать вывод (относительно последовательности трёх Гермесов в той мере, в какой это может иметь какое-то хронологического значение), что халдейская традиция является предшествующей по отношению к египетской.

и его науки спрятаны там таким образом, что их, конечно, очень трудно там найти[214].

[214] По ходу рассмотрения этого предмета, отметим ещё одну современную фантазию: мы уже говорили, что некоторые придают особое значение тому факту, что великая пирамида никогда не была закончена; действительно, вершина отсутствует, но единственное, что можно с уверенностью сказать по этому поводу, это то, что как самые древние, свидетельствовавшие об этом, так и относительно недавние авторы, всегда видели её усеченной, каковой она является и сегодня. Отсюда до утверждений, что это отсутствующее завершение соответствует «краеугольному камню», который отбросили строители, о котором говорится во многих местах Библии и Евангелия, очень далеко, тем более что, согласно многим, гораздо более аутентичным традиционным данным, камень, о котором идёт речь, вовсе не был «пирамидным», а скорее «замковым» (*Keystone*), и если он и был «отброшен строителями», то теми, кто были посвящены только в *Square Masonry* и не знали о тайнах *Arch Masonry*. — Довольно любопытно, что на печати Соединенных Штатов изображена усеченная пирамида, над которой имеется лучащийся треугольник, который, будучи отделенным и даже изолированным кругом окружающих его облаков, кажется чем-то таким, что замещает вершину; ещё в этой печати, из которой некоторые «псевдоинициатические» организации немного подозрительным способом стараются извлечь для себя пользу, есть не менее странные детали: так число слоев пирамиды, коих здесь тринадцать, считаются соответствующими числу племён Израиля (считая отдельно два полуплемени сыновей Иосифа); это, может быть, имеет какое-то отношение к реальным корням некоторых современных бредней, касающихся великой пирамиды, старающихся сделать из нее, как мы уже говорили выше, нечто вроде «иудео-христианского» памятника.

Традиция и передача[A]

Мы отметили выше, что слово «традиция» в его этимологическом значении выражает в целом не что иное, как саму идею передачи, или трансмиссии; по сути это вполне нормально и согласуется с употреблением слова «традиция» в нашем понимании, что ясно следует из нашего предыдущего объяснения; однако по этому поводу иногда выдвигаются возражения, свидетельствующие о необходимости ещё задержаться на этом вопросе, дабы здесь не осталось никаких недоразумений. Вот это возражение: все что угодно может стать объектом трансмиссии, включая вещи самого приземлённого порядка; тогда почему бы не отнести к «традиции» все, что может быть передано, не ограничивая употребление этого слова областью «сакрального»?

Мы должны вначале сделать важное замечание, явно сужающее рамки данного вопроса: последний и не возник бы, если мы обратимся к первоначальным временам человеческой истории, ибо подразумеваемого здесь различия между «сакральным» и «профанным» тогда не существовало. В самом деле, как нам уже приходилось объяснять, нет собственно «профанной» области, к которой вещи определённого рода относились бы по самой своей природе; в действительности есть только «профанная» точка зрения, являющаяся продуктом и следствием определённого вырождения; а последнее, в свою очередь, само является результатом нисходящего развития человеческого цикла и его постепенного удаления от изначального состояния. Следовательно, этому вырождению предшествовало нормальное состояние чело-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава IX.

века до падения, когда все вещи носили поистине традиционный характер, ибо рассматривались в своей сущностной зависимости от принципов и в согласии с ними; деятельность «профанная», т. е. игнорирующая эти принципы и отделенная от них, была чем-то совершенно непостижимым, — даже если она относилась к тому, что принято называть «повседневной жизнью» (или, скорее, к тому, что могло ей тогда соответствовать, будучи при этом чем-то иным, весьма отличным от того, что подразумевает это чисто современное понятие[215]), и с ещё большим основанием — ко всей области наук, ремесел и искусств, в которых этот традиционный характер вполне сохраняется даже сейчас в любой нормальной цивилизации. Поэтому можно сказать, что сама концепция «профанного» (за исключением, до известной степени, так называемой «классической» античности) свойственна исключительно современной цивилизации, представляющей собой, по сути, крайнюю степень упомянутого вырождения.

Если мы обратимся теперь к состоянию, ставшему следствием вырождения, то сможем поставить вопрос: почему идея традиции исключает в нём все, что отныне трактуется «профанное», т. е. уже не сохраняющее сознательной связи с принципами, и имеющая отношение лишь к тому, что сохранило свой первоначальный характер благодаря сохранению аспекта «трансцендентности»? Недостаточно констатировать, что это просто факт словоупотребления, по крайней мере покуда не совершились ещё смешения и искажения новейших времен, на что мы уже обращали внимание[216]; действительно, первоначальный смысл слов в ходе употребления может изменяться: в частности, к нему может что-либо добавиться либо убавиться; но даже это (по крайней мере, когда речь идёт о правомерном употреблении) должно иметь своё основание существования, что для нас особен-

[215] См.: «Царство количества и знамения времени», гл. XV.

[216] См., в частности, там же, гл. XXXI.

но важно в данном случае. Мы можем также отметить, что это справедливо не только для языков, использующих латинское слово «традиция»; на иврите слово «каббала», имеющее точно такой же смысл передачи, подобным же образом служит обозначением традиции, как мы её понимаем, и даже обычно, ещё точнее, — её инициатической и эзотерической части, составляющей самое «внутреннее» и возвышенное в ней, сам её дух; отсюда также следует, что речь идёт о чём-то более важном и значительном, нежели о простом вопросе словоупотребления и модификаций разговорного языка.

Из всего сказанного прямо следует вывод, непосредственно исходящий из того, что традиция в нашем понимании по самой своей сути, если не обязательно во внешнем выражении, сохранила первоначальный характер; речь идёт, следовательно, о чём-то, переданном от предыдущего состояния человечества его нынешнему состоянию. Вместе с тем необходимо отметить, что «трансцендентный» характер всего традиционного предполагает также передачу и в другом смысле, начинающуюся из самих принципов, соединяющихся тем самым с человеческим состоянием; этот смысл соединяется с предшествующим, и понятным образом дополняет его. Можно было бы, употребляя выражения, использованные ранее[217], говорить одновременно о «вертикальной» передаче от «надчеловеческого» к человеческому и о передаче «горизонтальной» — через состояния или последовательные стадии человечества; тогда вертикальная передача предстаёт как преимущественно «вневременная», тогда как горизонтальная предполагает хронологическую последовательность. Добавим также, что вертикальная передача, если её рассматривать не сверху вниз, как мы только что делали, а, напротив, снизу вверх, становится «участием» человечества в реальностях на уровне принципов, — участием, которое и обеспечивается на деле традицией во всех её

[217] См.: «Символизм креста».

формах; ведь именно благодаря ей человечество поддерживает действительные и сознательные отношения с тем, что выше него. Со своей стороны, горизонтальная трансмиссия, если её рассматривать, двигаясь против течения времени, становится, собственно говоря, «возвращением к истокам», т. е. восстановлением «примордиального» состояния; и мы уже указали выше, что это восстановление и есть необходимое условие для того, чтобы человек мог затем подняться к высшим состояниям.

Но необходимо сказать ещё кое-что: к «трансцендентности», свойственной преимущественно принципам, которой все, с ней действительно связанное, тем самым в известной степени причастно (что выражается в наличии «нечеловеческого» элемента во всем строго традиционном), добавляется «перманентность», выражающая неизменность самих этих принципов и сообщающаяся, в меру возможного, и их приложениям, даже относящимся к изменчивым областям. Это не означает, разумеется, что традиция неспособна к адаптациям, обусловленным определёнными обстоятельствами; но при этих изменениях постоянство самого существенного всегда сохраняется; и даже когда речь идёт о вещах случайных, последние как таковые неким образом преодолеваются и «преобразуются» самим фактом их связи с принципами. Напротив, встав на профанную точку зрения, для которой характерно полное отсутствие такой связи, оказываешься, так сказать, в области сугубо случайного со всей его нестабильностью и постоянной изменчивостью, не имея возможности отсюда выбраться; это своего рода «становление», сведенное к самому себе; нетрудно заметить, что и в самом деле светские идеи всякого рода подвергаются постоянному изменению, так же как и способы действия, основанные на этой же точке зрения, самый разительный пример чего представлен так называемой «модой». Отсюда можно сделать вывод, что традиция включает не только всё то, что достойно быть переданным, но также и то, что может быть переданным; ведь все, лишённое традиционного характера

и связанное тем самым с профанной точкой зрения, подвержено изменению до такой степени, что любая передача здесь вскоре становится простым «анахронизмом» или «предрассудком» в этимологическом значении слова, не соответствующим более ничему реальному и ценному.

Сказанного вполне достаточно чтобы понять, почему традиция и передача могут рассматриваться, без злоупотребления словами, почти как синонимы или эквиваленты; или, по крайней мере, почему традиция, в каком бы отношении её ни рассматривали, составляет то, что можно было бы назвать передачей в полном смысле слова. С другой стороны, если эта идея трансмиссии настолько присуща традиционной точке зрения, что последняя с полным основанием принимает её за своё название, то все сказанное нами ранее о необходимости регулярной передачи для всего, что относится к сфере традиции и особенно к сфере инициатической (составляющей её не только неотъемлемую, но и важнейшую часть), тем самым ещё более подкрепляется и даже становится непосредственно очевидным. Это должно — с точки зрения самой простой логики и даже без обращения к более глубоким соображениям — сделать решительно невозможным всякий спор по данному поводу, ведущий к недоразумениям и путанице, в котором к тому же заинтересованы только псевдоинициатические организации — в частности, по причине отсутствия у них преемственности в такой передаче.

Заметки о математической нотации[218]

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

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

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

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

[218] Журнал «Гнозис», апрель-май 1910. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 2. Текст, опубликованный в журнале «Гнозис» в номере за апрель-май 1910, значительно короче: здесь дана расширенная редакция статьи. [Прим. ред.]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Обряды и церемонии[A]

Мы осветили, как смогли, главные вопросы, относящиеся к подлинной природе символизма, и теперь обратимся к обрядам; нам предстоит рассеять несколько досадных недоразумений по этому поводу. В нашу эпоху стали возможны самые невероятные утверждения; причём и те, кто их высказывает, и те, кто их слушает, страдают от одного и того же — недостатка способности к различению; наблюдатель различных проявлений современной ментальности вынужден ежеминутно констатировать столько случаев этого рода, на всех уровнях и во всех областях, что он уже ничему не удивляется. Однако, несмотря ни на что, довольно трудно не выказать изумления при виде так называемых «духовных наставников» (иные даже полагают, что они облечены более или менее исключительной «миссией»), которые из «отвращения к церемониям» отвергают без разбора все обряды, заявляя даже о решительной враждебности к ним. Это отвращение — вещь сама по себе вполне допустимая, если угодно — правомерная, при условии, что оно в значительной степени связано с индивидуальными предпочтениями и не навязывается принудительно; во всяком случае, мы понимаем это без малейших затруднений, хотя, конечно, никогда не предполагали, что некоторые обряды можно отождествить с церемониями или что обряды в целом можно считать таковыми. В этом-то и состоит путаница, действительно странная у тех, кто имеет более или менее явную претензию служить другим «проводниками» в области, где обряды как раз и играют основную роль величайшей

[A] Эта работа была опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XIX.

важности — как необходимые «носители» «духовных влияний», без которых речь может идти не о каком-либо действенном контакте с реальностями высшего порядка, но лишь о смутных и непоследовательных устремлениях, о туманном «идеализме» и о пустых спекуляциях.

Мы не станем задерживаться на исследовании происхождения самого слова «церемония»; оно довольно неясно, и лингвисты далеки от согласия по этому предмету[219]; разумеется, мы берём его в том смысле, который устойчиво присущ ему в нынешнем словоупотреблении и достаточно общеизвестен, чтобы не останавливаться на этом далее; в целом речь идёт о мероприятии, происходящем с большей или меньшей торжественностью и внешней помпезностью, каковы бы ни были обстоятельства, служащие этому поводом или предлогом в каждом отдельном случае. Разумеется, может быть — и зачастую на деле бывает, особенно на экзотерическом уровне, — что и обряды совершаются с такой пышностью; но тогда церемония просто представляет собой некое добавление к самому обряду, следовательно, нечто случайное, а не существенное по отношению к нему; в своё время мы вернёмся к этому моменту. Не менее очевидно, с другой стороны, что существует — и в нашу эпоху более, чем когда-либо, — множество церемоний чисто «светского» характера, отнюдь не связанных с совершением какого-либо обряда; если их и величают обрядами, то лишь в силу того поразительного неверного словоупотребления, которое мы столь часто разоблачали; всё это объясняется, по сути дела, намерением учредить «псевдообряды», чьё назначение — заменить собой истинные религиозные обряды; естественно, они могут имитировать последние только внешним об-

[219] Происходит ли это слово от празднеств Цереры у римлян, или, как полагают другие, от названия древнего города в Италии — Цере? По сути дела, это неважно, так как в любом случае его происхождение, как и происхождение слова «мистика», о котором мы говорили ранее, может иметь весьма слабое отношение к тому смыслу, который это слово обрело в обыденном употреблении, ставшем нынче единственным.

разом, с их «церемониальной» стороны. Сам обряд, которому церемония служит своего рода простым «покровом», при этом полностью отсутствует; ведь не бывает профанного обряда, это и впрямь было бы противоречием в терминах. Можно было бы задаться вопросом — рассчитывают ли вдохновители этих грубых уловок на повсеместное невежество и непонимание как на содействие в принятии подобной подмены, или сами в известной мере разделяют их. Мы не пытаемся решить последний вопрос, а только напоминаем тем, кого удивила бы его постановка, что какое бы то ни было постижение духовных реальностей полностью закрыто для «контриницииации»[220]; в настоящий момент для нас важен сам факт существования церемоний без обряда, а также обрядов без церемоний, и это в достаточной мере показывает, насколько ошибочно стремление установить между ними какое-либо тождество или подобие.

Мы часто говорили, что в строго традиционной цивилизации все носит поистине ритуальный характер, в том числе действия повседневной жизни; надо ли из этого делать вывод, что люди должны здесь жить, так сказать, в условиях постоянной церемонии? Это невообразимо в буквальном смысле, и достаточно поставить вопрос таким образом, чтобы сразу же выявилась его нелепость; скорее следовало бы сказать, что истинно предположение, противоположное этому; ибо если обряды стали бы тогда делом совершенно естественным и отнюдь не носили исключительного характера, — каковой они, очевидно, приобретают, когда сознание традиции ослабевает и по мере этого ослабления возникает и распространяется «светская» точка зрения, — то какие-либо церемонии, сопровождающие эти обряды и подчёркивающие их исключительный характер, в подобном случае наверняка не имели бы причин для существования. Если подняться к истокам, то обряд есть не что иное, как «то, что соответствует порядку», согласно значению санскритского

[220] См.: «Царство количества и знамения времени», гл. XXXVIII и XI.

термина *ṛta*[221]; следовательно, он один реально отвечает норме, тогда как церемония, напротив, всегда и неизбежно производит впечатление чего-то более или менее анормального, вне обычного и регулярного хода событий, заполняющих остальное время существования. Это впечатление, заметим мимоходом, могло бы, пожалуй, отчасти способствовать объяснению того странного обстоятельства, что современные обитатели Запада, не умеющие отделить религию от церемоний, рассматривают её как нечто совершенно изолированное, не имеющее никаких реальных отношений с совокупностью других видов деятельности, которым они «посвящают» свою жизнь.

Всякая церемония носит искусственный, даже, скажем так, условный характер, поскольку, в конечном счёте, это изобретение человеческое; даже если она предназначена сопровождать обряд, эта её особенность противостоит характеру самого обряда, который, напротив, содержит прежде всего «нечеловеческий» элемент. Если участник ритуала достиг определённой степени реального знания, он не только может, но и должен осознавать, что есть в этом нечто его превосходящее и никоим образом не зависящее от его индивидуальной инициативы; но что касается церемоний — если они и могут произвести впечатление на присутствующих, чья роль сведена скорее к роли простых зрителей, нежели «участников», — то очевидно, что те, кто их организует и руководит ими, вполне отдают себе отчет в том, что эффективность, какой можно от них ожидать, полностью зависит от отданных ими самими распоряжений и более или менее удовлетворительного их исполнения. В самом деле, эта эффективность — потому уже, что несёт в себе только человеческое начало, — не может быть по-настоящему глубокого порядка и в целом является чисто «психологической»; вот почему можно сказать, что здесь имеется стремление произвести впечатление на присутствующих или внушить его им

[221] См.: там же, гл. III и VIII.

всеми возможными средствами; и разве в обыденном языке одна из самых больших похвал, которые можно высказать в адрес церемонии, не состоит в том, что её называют «импозантной», — впрочем, не вникая, как правило, в подлинный смысл этого определения? Отметим также, что те, кто признает за обрядами только чисто «психологические» эффекты, смешивают их, таким образом (похоже, не замечая этого), с церемониями. Это происходит вследствие непонимания «не-человеческого» характера обряда, в силу которого его реальный эффект, независимо от всяких привходящих моментов, напротив, совершенно отличен от воздействия церемонии.

Теперь можно было бы поставить следующий вопрос: отчего церемонии связывают с обрядами, как если бы «нечеловеческое» нуждалось в этой человеческой помощи, тогда как ему скорее следовало бы оставаться совершенно свободным от подобных случайностей? Правду говоря, это попросту обусловлено необходимостью учитывать фактические условия земного человечества, по крайней мере в тот или иной период его существования; речь идёт об уступке некоему состоянию духовной слабости у людей, призванных участвовать в обрядах; сами люди, а не обряды нуждаются в помощи церемоний. Дело отнюдь не в том, чтобы укрепить или усилить воздействие обрядов в их собственной области, но единственно в том, чтобы сделать их более доступными индивидам, к которым они обращены, подготовить к этому последних, приведя их, насколько возможно, в соответствующее эмоциональное и ментальное состояние; вот и все, что могут дать церемонии, и надо признать, что они далеко не бесполезны в этом отношении и что для большинства людей они и впрямь хорошо выполняют эту функцию. Поэтому они обретают истинный смысл существования в экзотерической сфере, обращенной ко всем без различия; если бы речь шла об области эзотерической или инициатической, все обстояло бы иначе, ибо последняя предназначена для элиты, которая, по самому определению, не нуждается

в этих внешних подпорах; ведь её качества как раз означают, что ей неведомо состояние духовного упадка, свойственное большинству; поэтому введение церемоний на этом уровне, если оно порой и происходит, может объясняться только известным вырождением инициатических организаций, где случаются подобные вещи.

Сказанное нами свидетельствует о правомерности церемоний; но, наряду с этим, в них присутствует также возможность злоупотреблений и опасность: ведь все чисто внешнее является также, силою вещей, непосредственно видимым, и потому всегда приходится опасаться, чтобы случайное не заслонило существенное и чтобы церемонии не приобрели в глазах тех, кто является их свидетелями, гораздо большее значение, нежели обряды, которые они в известном смысле скрывают под скоплениями вторичных форм. Может также случиться (и это ещё более важно), что в такое заблуждение впадут и авторитетные представители традиции, наделенные функцией совершения обрядов, — если сами они поражены той всеобщей слабостью духа, о которой мы говорили; отсюда следует, что, поскольку истинное понимание исчезло, все сводится к избыточному и неразумному формализму, который постарается сохранить блеск церемоний, усилив его сверх меры и оставив в небрежении обряд, хотя последний и есть то, с чем по-настоящему следует считаться. Для традиционной формы это — разновидность вырождения, близкая к предрассудку (если взять это слово в его этимологическом смысле), поскольку почитание форм возобладало над их пониманием и «буква» полностью задушила «дух»; «церемониализм» — отнюдь не соблюдение обряда, это скорее забвение его глубокой ценности и реального значения, более или менее грубая материализация самой концепции его природы и роли и, наконец, непризнание его «нечеловеческого» происхождения.

О «церемониальной магии»[A]

В дополнение к сказанному выше о церемониях и их основных отличиях от обрядов мы рассмотрим ещё особый случай, который намеренно оставили в стороне, — «магические церемонии»; и хотя он явно не относится к главному предмету нашего исследования, мы полагаем небесполезным рассмотреть его более детально; ведь магия, как мы уже сказали, даёт повод к значительной массе недоразумений касательно инициации, создаваемых и поддерживаемых толпой псевдоинициированных всякого рода; впрочем, в остальном термин «магия» беспрестанно и невпопад применяется сегодня к самым различным вещам, и порой без малейшей связи с с тем, что он реально обозначает. Все, что кажется более или менее странным, что выходит за рамки обычного (или того, что принято считать таковым), многие считают «магическим»; мы уже отметили, что кое-кто применяет этот эпитет к воздействию самих обрядов — чаще всего, впрочем, с намерением отрицать реальность оного; и по правде сказать, в обыденном языке само это слово уже не имеет иного смысла. Для других «магия» приобретает скорее «литературный» оттенок, — так, образно говорят о «магии стиля»; и в особенности этот «магический» характер стремятся приписывать поэзии (по крайней мере поэзии известного рода, если не всей без различия). В последнем случае смешение, пожалуй, менее грубо, но его тем более важно рассеять; верно, что поэзия в своих истоках и до того, как она выродилась в простую «литературу» и в выражение чисто индивидуальной фантазии, представляла собой нечто

[A] Эта работа была опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XX.

совсем иное; она была непосредственно связана с понятием «мантра»[222]; тогда реально могла существовать магическая поэзия, равно как и поэзия, призванная производить воздействие гораздо более высокого порядка[223]; но, напротив, коль скоро имеется в виду светская поэзия (а только её и имеют в виду наши современники; ведь даже когда они сталкиваются порой с другой поэзией, они не умеют её отличить и полагают, что всё ещё имеют дело с «литературой»), то не может быть и речи о чём-либо подобном, не более — что бы ни говорили (и это — ещё одно неверное словоупотребление), чем о «вдохновении» в единственно истинном смысле этого слова, т. е. в смысле собственно «сверхчеловеческом». Мы не оспариваем, разумеется, того, что светская поэзия, как, впрочем, любое выражение каких-либо идей или чувств, может производить психологические эффекты; однако это совершенно другой вопрос, не имеющий абсолютно ничего общего с магией; но этот момент следует запомнить, так как, пожалуй, именно он служит источником путаницы, являясь в таком случае просто коррелятом другой ошибки, — ошибки, затрагивающей природу самой магии и часто совершаемой современными людьми; мы вернёмся к ней позднее.

Напомним, что магия является, собственно, «физической» наукой в этимологическом смысле этого слова, ибо речь идёт о законах воспроизводства определённых феноменов (впрочем, как мы уже указали, именно «феноменальный» характер магии интересует кое-кого на современном Западе, поскольку он удовлетворяет их склонность к «эксперименту»); важно только уточнить, что силы, действующие

---

[222] Священные книги, или по крайней мере некоторые из них, возможно, представляют собой «поэмы» в этом плане; но они, конечно, не являются ими в «литературном» смысле, как считают современные литературные критики, которые тем самым стремятся свести их на чисто человеческий уровень.

[223] Единственные следы магической поэзии, которые можно ещё обнаружить в настоящее время на Западе, составляют часть того, что наши современники дружно называют «народными суевериями»; действительно, чаще всего они встречаются в деревенском колдовстве.

здесь, принадлежат тонкой, а не телесной сфере и именно поэтому было бы абсолютно неверно отождествлять эту науку с «физикой», взятой в том ограниченном смысле, в каком её понимают сегодня; эту ошибку, впрочем, и в самом деле порой совершали, полагая возможным свести магические феномены к электричеству или каким-либо «излучениям» того же рода. Итак, если магия носит научный характер, уместен вопрос: возможно ли, чтобы речь шла о «магических обрядах», — и следует признать, что это должно быть довольно затруднительно для современных людей с их представлением о науке; при виде обрядов они думают, что речь идёт о чём-то совсем ином, и почти всегда стремятся в большей или меньшей мере отождествить это с религией; но, уточним сразу же, магические обряды по своей направленности не имеют ничего общего ни с обрядами религиозными, ни (мы сказали бы — тем более) с обрядами инициатическими, как того хотели бы, с другой стороны, приверженцы некоторых псевдоинициатических концепций, имеющих хождение в нашу эпоху; и всё же, пусть и совершенно вне этих категорий, магические обряды действительно существуют.

Это объясняется, по сути, весьма просто: магия, как мы только что сказали, является наукой, но наукой традиционной; а всему традиционному — идёт ли речь о науках, искусстве или ремесле — всегда свойственно то, что при правильном понимании (по крайней мере, если не ограничиваться чисто теоретическими исследованиями) нужно рассматривать как составную часть настоящего обряда; это неудивительно, ибо всякое действие, совершаемое согласно традиционным правилам, к какой бы области оно ни относилось, реально является, как мы уже отмечали, ритуальным действием. Естественно, в каждом случае эти обряды различны, поскольку их «техника» непременно соответствует той особой цели, к которой они предназначены; вот почему надо тщательно избегать всякого смешения и всякого ложного уподобления, о которых мы только что упомянули, — в том,

что касается и самих обрядов, и различных областей, к которым они принадлежат, поскольку это вещи взаимосвязанные. Таким образом, магические обряды суть лишь разновидность среди многих других — и они относятся к тому же роду, что и медицинские обряды, которые, вероятно, кажутся современным людям вещью экстраординарной и даже совершенно непонятной, но существование которых в традиционных цивилизациях является тем не менее неоспоримым фактом.

Следует также напомнить, что среди традиционных наук магия — одна из тех, что принадлежат самому низшему уровню, ибо, разумеется, здесь все существует в строго иерархическом порядке сообразно своей природе и собственной области; не потому ли она, пожалуй более чем другие, подвержена искажениям и вырождению[224]. Порой она развивается несоразмерно своему реальному значению — вплоть до того, что заслоняет собой знания более высокие и достойные интереса; некоторые древние цивилизации погибли вследствие нашествия магии, подобно тому как современная цивилизация рискует погибнуть из-за наступления светской науки, представляющей, впрочем, искажение ещё более серьёзное, — ведь магия, несмотря ни на что, все ещё есть традиционное знание. Порой она, так сказать, переживает себя самое, существуя в виде более или менее бесформенных и непонятных пережитков, способных ещё дать кое-какие реальные результаты, и тогда она может скатиться до уровня примитивного колдовства (это самый общий и распространенный случай) или выродиться каким-либо другим образом. До сих пор мы не говорили о церемониях, но как раз сейчас подходим к этому, ибо они представляют собой особый признак одной из таких форм вырождения магии — отчего последняя даже получила наименование «церемониальной магии».

Оккультисты наверняка не склонны были бы допустить, что «церемониальная магия» — единственная, которую они

знают и пытаются практиковать, — есть лишь выродившаяся магия, но, однако, это так; и отнюдь не желая отождествить её с колдовством, мы даже могли бы сказать, что она выродилась ещё более, нежели последнее, хотя и иным образом. Объясним сказанное более чётко: колдун совершает некоторые обряды и произносит определённые формулы, как правило, не понимая их смысла и удовлетворяясь повторением — сколь возможно точным — того, чему его научили те, кто их ему передал (это чрезвычайно важный момент, коль скоро речь идёт о том, что носит традиционный характер, как легко можно понять из того, что мы объяснили ранее). Эти обряды и формулы, которые чаще всего представляют собой более или менее искажённые остатки вещей очень древних и не сопровождаются, конечно, никакой церемонией, тем не менее в ряде случаев обладают известной эффективностью (мы не проводим здесь никакого различения между благими или злыми намерениями, которые могут предшествовать их применению, поскольку речь идёт единственно о реальности достигнутого эффекта). Напротив, оккультист, практикующий «церемониальную магию», как правило, не добивается никакого серьёзного результата, сколь бы тщательно он ни исполнял массу кропотливых и сложных предписаний, которые, впрочем, он выучил по книгам, а не благодаря какой-либо трансмиссии; возможно, ему порой случается иметь иллюзии, но это совсем другое дело; и можно было бы сказать, что между практикой колдуна и его собственной существует такое же различие, как между чем-то ослабленным, но живым, и мёртвым.

Эта неудача «магиста» (именно этим словом преимущественно пользуются оккультисты, считая его, возможно, более почтенным и менее вульгарным, нежели слово «маг») имеет двойную причину: с одной стороны, насколько в подобных случаях может ещё идти речь об обрядах, он их скорее имитирует, нежели действительно совершает, поскольку

[224] См.: «Царство количества и знамения времени», гл. XXVI и XXVII.

ему недостаёт трансмиссии, необходимой, чтобы их «оживить», которую отнюдь не заменяет простое намерение; с другой стороны, эти обряды буквально удушаются пустым «формализмом» церемоний; «магист», неспособный отличить существенное от случайного (книги, к которым он обращается, вовсе не оказывают ему помощи, ибо там все, как правило, безнадёжно перепутано — в одних случаях умышленно, в других — невольно), естественно, уделит особое внимание внешней стороне, которая более поражает и впечатляет; и в целом именно это оправдывает само название «церемониальная магия». На деле большинство тех, кто полагает, что таким образом «занимается магией», в действительности занимается попросту самовнушением; и забавнее всего, что церемониям удается производить это воздействие не только на зрителей, если они имеются, но и на тех, кто их совершает; последние же, если они искренни (нас занимает лишь этот случай, а не тот, когда в ход пускается шарлатанство), то похожи на детей, обманутых собственной игрой. «Магисты» достигают и могут достичь лишь эффектов чисто психологического порядка, т. е. той же природы, что и производимые церемониями в целом; эти эффекты, в конечном счёте, и составляют весь смысл существования церемоний. Но даже если «магисты» достаточно осознали происходящее в них и вокруг них, дабы уяснить, что всё сводится именно к этому, им и в голову не может прийти, что так происходит из-за их неспособности и невежества. Тогда они начинают изощряться в построении теорий в соответствии с самыми современными концепциями, и волей-неволей сближаются с подходом «официальной науки», объясняя, что магия и её эффекты полностью относятся к психологической области; подобным образом часто объясняют и обряды в целом. Беда в том, что то, о чём они говорят, — вовсе не магия, с позиций которой подобные эффекты ничтожны; смешивая обряды с церемониями, они принимают за реальность то, что является лишь карикатурой или пародией на нее; и если сами

«магисты» поступают так, стоит ли удивляться, что подобная путаница имеет хождение среди «широкой публики»?

Этих замечаний достаточно, чтобы, с одной стороны, связать магические церемонии с тем, что мы говорили вначале о церемониях в целом, а с другой стороны — показать, где коренятся некоторые из основных современных заблуждений по поводу магии. Правда, «заниматься магией», пусть и наиболее аутентичным способом, — не то дело, которое кажется нам достойным само по себе; но мы должны признать, что это наука, чьи результаты, что бы ни думать об их ценности, так же реальны на своем уровне, как и результаты любой науки, и не имеют ничего общего с «психологическими» иллюзиями и грезами. По крайней мере, надо уметь определять подлинную природу вещей и отводить каждой надлежащее ей место, но именно это, оказывается, неспособны сделать большинство наших современников; поэтому то, что мы уже назвали «психологизмом», т. е. тенденция все сводить к психологическим интерпретациям, весьма четкий пример которых мы здесь имеем, не является чем-то из ряда вон выходящим среди характерных проявлений их ментальности; по существу, это одна из новейших форм, в которые облекается «гуманизм» — общая тенденция современного духа, пытающегося все свести к чисто человеческим элементам.

Против смешения традиционных форм[A]

Согласно индусской традиции, как мы уже говорили[225], существуют два противоположных способа пребывания вне каст: можно вести «внекастовое» существование (*avarṇa*) в смысле «отрицательном», т. е. быть ниже них; а можно, напротив, быть «за пределами» каст (*ativarṇa*) или выше них; правда, этот второй случай неизмеримо более редок, чем первый, в особенности в условиях нынешнего времени[226]. Аналогичным образом, можно пребывать вне и за пределами традиционных форм: например, «безрелигиозный» человек, повсеместно встречающийся в современном западном мире, бесспорно, являет пример первого случая; напротив, второй способ практикуют исключительно те, кто действительно осознал фундаментальное единство и тождество всех традиций; но в нынешнее время он весьма редок. Необходимо хорошенько уяснить: когда мы говорим о действительном осознании, то имеем в виду, что чисто теоретические представления об этом единстве и тождестве хотя и важны, но отнюдь не дают оснований индивиду считать преодоленной ту стадию, на которой совершенно необходимо присоединиться к какой-либо традиционной форме и строго ей следовать. Это, разумеется, отнюдь не значит, что он не должен в то же время стремиться понять другие формы по возможности полно и глубоко; однако на практике ему не следует прибегать к ритуальным или иным средствам, принадлежащим различным формам; это было бы не только беспо-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава VII.

[225] «Царство количества и знамения времени» гл. IX.

[226] Напротив, как мы указали в предшествующем примечании, это было нормой для людей примордиальной эпохи.

лезно и напрасно, как мы отметили выше, но даже вредно и опасно в различных отношениях[227].

Традиционные формы можно сравнить с путями, ведущими к одной и той же цели[228] и всё же различными; ясно, что нельзя следовать разными путями одновременно и что, вступив на один из них, надо неуклонно придерживаться его до конца; ведь переходя с одного на другой, вообще рискуешь затормозить продвижение, если не заблудиться совсем. Только тот, кто дошел до конца, тем самым оказался в конце также и остальных пути, и ему уже не надо следовать им; теперь он может, при необходимости, практиковать любые формы без различия; и это так именно потому, что они для него уже преодолены и объединены в их общем принципе. При этом он по-прежнему будет придерживаться внешне той или иной определённой формы — хотя бы для того, чтобы подать «пример» окружающим, которые пока не достигли того же уровня; но, если обстоятельства потребуют, он сможет также участвовать и в других формах; ведь с той точки зрения, на которой он находится, между ними нет уже никакого реального различия. Более того, поскольку все формы будут для него едины, станут невозможными ни смешение, ни путаница, т. к. они предполагают существование различий как таковых (повторим, речь здесь идёт только о том, кто действительно оказался за пределами этих различий); для него формы уже не носят характера путей или средств, в которых он более не нуждается; они существуют лишь как выражения единой Истины, пользоваться которы-

[227] Сказанное поможет лучше понять то, что мы говорили выше о «юрисдикции» инициатических организаций, относящихся к определённой традиционной форме; инициация в строгом смысле, полученная в результате связи с такой организацией, была бы «началом», и очевидно, что принявший её ещё весьма далёк от того, чтобы реально выйти за пределы традиционных форм.

[228] Для пущей точности здесь следовало бы добавить: при том условии, что эти формы являются полными, т. е. включают не только экзотерическую, но также эзотерическую и инициатическую части; впрочем, изначально только так и бывает, но на деле может случиться, что в результате вырождения вторая часть окажется забытой и утраченной.

ми сообразно обстоятельствам столь же оправданно, как и говорить на различных языках, чтобы тебя понимали те, к кому ты обращаешься[229].

Между этим последним примером и случаем беспорядочного смешения традиционных форм существует такое же различие, как между синтезом и синкретизмом. Именно поэтому у было необходимо с самого начала его уточнить. В самом деле, тот, кто рассматривает все формы в самом единстве их принципа, как мы только что сказали, имеет по синтетический взгляд в самом строгом смысле слова; он находится в равной мере внутри их всех, и даже более того — в точке, которая для всех них есть самая внутренняя — ведь она и является их настоящим общим центром. Повторяя сравнение, только что употребленное нами, скажем, что все пути, выходящие из различных точек, идут, сближаясь все более, но оставаясь раздельными вплоть до того момента, когда они сольются в этом едином центре[230]; но, увиденные из самого центра, они в действительности являются лишь его лучами, которые исходят из него и связывают его с многочисленными точками окружности[231]. Оба этих прямо противоположных способа рассмотрения одних и тех же путей весьма точно соответствуют точке зрения того, кто находится «на пути» к центру, и того, кто достиг его; оба эти состояния нередко описываются в традиционном символизме в образах «путника» и «восседающего». Последний сравним с тем, кто, находясь на вершине горы и охватывает взглядом все её склоны одновременно; тогда как тот, кто ещё только взбирается на вершину, видит лишь прилегающую часть

---

[229] Именно это и означает в действительности с инициатической точки зрения «дар языков», к которому мы вернёмся позднее.

[230] В случае, когда традиционная форма оказывается неполной, путь к достижению центра становится, так сказать, отрезанным, или, точнее, непреодолимым начиная с определённой точки, отмечающей переход из экзотерической области в эзотерическую.

[231] Вполне понятно, что из этой центральной точки зрения пути, которые невозможно практиковать и пройти до конца (упомянутые в предшествующем примечании), отнюдь не составляют исключения.

склона; вполне очевидно, что только точка зрения первого может быть названа синтетической.

С другой стороны, тот, кто не находится в центральной точке, всегда оказывается в позиции, более или менее «внешней» даже по отношению к своей собственной традиционной форме, и подавно — по отношению к остальным; если же он хочет, например, совершать обряды, относящиеся к различным формам, предполагая использовать и те и другие как средства или «опору» своего духовного развития, он сможет соединить их лишь внешним образом; но это и есть синкретизм, состоящий в смешении разрозненных элементов, которые по сути ничто не объединяет. Все сказанное против синкретизма в целом справедливо, следовательно, и в этом частном случае, и дело здесь, пожалуй, даже усложняется; ведь пока речь идёт лишь о теориях, синкретизм (оставаясь малосущественным и иллюзорным и являясь пустой тратой сил) представляется по крайней мере относительно безобидным; но те, кто вступает в прямой контакт с реальностями высшего порядка, рискуют испытать искажение или приостановку внутреннего развития, вместо того чтобы, как они напрасно полагали, сколь возможно облегчить его. Подобный случай вполне сопоставим с тем, когда некто, желая вернее добиться выздоровления, употреблял бы одновременно множество разных лекарств, тем самым нарушая их действие, что могло бы даже иметь последствия непредвиденные и более или менее опасные для организма; бывают вещи, действующие в отдельности вполне эффективно, но в корне несовместимые между собой.

Это приводит нас к уточнению ещё одного пункта: помимо чисто доктринальных мотивов возражения против смешения традиционных форм, существует ещё одно соображение, пусть и второстепенного порядка, но не менее важное с точки зрения «технической». В самом деле, предположим, что кто-то находится в условиях, подходящих для совершения обрядов, связанных с различными формами таким образом, чтобы те и другие имели реальный эффект, — а это,

естественно, предполагает существование неких действительных связей с каждой из этих форм; тогда в большинстве случаев эти обряды могут ввести в действие не только духовные, но и психические влияния, которые, не согласуясь между собой, будут сталкиваться и создадут состояния беспорядка и нарушения равновесия, более или менее серьёзно задевающие того, кто их неосторожно вызвал. Нетрудно понять, что не следует безрассудно подвергать себя подобной опасности; с одной стороны, нужно остерегаться шока от психических влияний, как следствия совершения самих обрядов всецело внешнего порядка (т. е. принадлежащих экзотерической стороне различных традиций), ибо в этом отношении они особенно исключают друг друга: ведь расхождения путей возрастают по мере удаления от центра; с другой стороны — пусть это и покажется парадоксальным тому, кто недостаточно размышлял над этим, — противостояние тем сильнее, чем больше у традиций общих черт; так бывает, например, когда они экзотерически облекаются в собственно религиозную форму, ибо вещам, сильнее отличающимся друг от друга, труднее вступить в конфликт между собой в силу самого этого различия; в данной области, как и во всякой другой, борьба может происходить лишь при условии пребывания на одной и той же территории. Мы не будем более на этом задерживаться, но остается пожелать, чтобы по крайней мере это предупреждение оказалось достаточным для тех, кто поддается искушению пустить в ход подобные разноречивые средства; пусть они не забывают, что чисто духовная область — единственное, что даёт защиту, ибо оппозиции в ней не имеют более никакого смысла; и покуда психическая область полностью и окончательно не преодолена, всегда возможны приключения худшего свойства — и, добавим, в особенности для тех, кто решительно заявляет, что не верит в них.

Тетрактис и «квадрат четырёх»[232]

В ходе наших исследований нам уже не раз случалось говорить о пифагорейском тетрактисе, и мы тогда же привели его числовую формулу: 1 + 2 + 3 + 4 = 10, указав на связь, непосредственно соединяющую числа 4 и 10. Известно совершенно особое значение, которое придавали этому пифагорейцы, и которое находило выражение в их клятве «священным тетрактисом»; при этом быть может меньше обращалось внимание на то, что у них была и другая формула клятвы: «квадратом четырёх». И между двумя этими формулами есть очевидная связь, потому что число «четыре» является, можно сказать, их общим основанием. Отсюда, наряду с другими выводами, можно было бы сделать и такой, что пифагорейская доктрина должна была представать скорее, как «космологическая», нежели чисто метафизическая, что не является исключительным случаем для западных традиций — нам уже представлялся случай заметить то же самое относительно герметизма. Основанием для такого вывода, который может показаться странным на первый взгляд тому, кто не привык к числовому символизму, является то, что кватернер всегда и повсюду рассматривается именно как число универсальной проявленности; он отмечает, следовательно, и под этим углом зрения, саму точку отсчёта «космологии», тогда как предшествующие ему числа — единица, бинер (двоица) и тернер (троица) строго соотносятся с «онтологией». Особый акцент на кватернере соответствует тем самым «космологической» точке зрения как таковой.

В начале *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā'* четыре члена фундаментального кватернера перечисляются так: 1. Принцип, обо-

значаемый как *Al-Bāri'*, «Творец» (т. е. речь идёт не о высшем Принципе, но лишь о Сущем, как первом принципе проявления, который, впрочем, есть и в самом деле метафизическая единица); 2. Универсальный Дух; 3. Универсальная душа; 4. Примордиальная Ὕλη. Мы не будем давать здесь в развёрнутом виде различные точки зрения, под которыми могли бы рассматриваться эти понятия; безусловно, их можно было бы соотнести с четырьмя «мирами» еврейской Каббалы, которые также имеют свой точный эквивалент в исламском эзотеризме. Но в данный момент важно, что таким образом слагаемый кватернер рассматривается как заведомо предполагаемый проявлением, в том смысле, что присутствие всех этих членов необходимо для полного развертывания возможностей, в нём заключаемых. И, следует добавить, именно поэтому в порядке проявленных вещей всегда можно обнаружить знак (можно было бы сказать «подпись») кватернера; отсюда, например, четыре стихии (эфир не считается здесь, потому что речь идёт лишь о «дифференцированных» стихиях-элементах), четыре стороны света (или соответствующие им четыре области пространства, вместе с четырьмя «столпами» мироздания), четыре фазы, на которые, естественно, разделяется всякий цикл (возрасты человеческой жизни, периоды годового цикла, лунные фазы месячного цикла и прочее) и так далее. Можно было бы таким образом установить бесчисленное множество приложений кватернера. При этом все они связаны между собой строгими аналогическими соответствиями, так как, по сути, они — слагают равно бесчисленное множество более или менее специальных аспектов одной и той же общей «схемы» проявления.

Эта «схема» в её геометрической форме — есть один из самых распространенных символов, один из тех, которые, действительно, являются общими для всех традиций: это

[232] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», апрель 1937. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 14.

круг, разделенный на четыре равные части посредством креста, образованного двумя прямоугольными диаметрами. И можно тотчас же заметить, что эта фигура выражает именно соотношение четверки и десятки, как выражает его и числовая формула, приведённая нами вначале. Действительно, четверка геометрически изображается квадратом, если он рассматривается в его «статическом» аспекте; но в аспекте «динамическом», как в данном случае, она изображается крестом; последний, когда он вращается вокруг своего центра, порождает окружность, которая, вместе с центром, представляет десятку, являющуюся, как мы уже сказали ранее, полным числовым циклом. Это есть именно то, что именуется «циркулатурой квадрата», геометрическое изображение того, что арифметически выражается формулой 1 + 2 + 3 + 4 = 10. Напротив, герметическая проблема «квадратуры круга» (выражение, так плохо обычно понимаемое) — есть не что иное, как то, что олицетворяется делением изначально подразумеваемого круга на четыре, производящимся при помощи двух прямоугольных диаметров, а в цифровом выражении оно представляется той же формулой, но записанной в обратном порядке: 10 = 1 + 2 + 3 + 4, дабы показать, что всякое развертывание проявления, таким образом, приводится к фундаментальному кватернеру.

С учетом сказанного, вернёмся к отношению тетрактиса и квадрата четырёх: числа 10 и 16 занимают одно и то же место, четвёртое, в последовательности чисел как треугольных, так и квадратных. Известно, что треугольными числами являются те, которые получаются как сумма следующих один за другим чисел от единицы до каждого из последовательных членов ряда; сама единица — есть первое треугольное число, как она же — есть и первое число квадратное, потому что, будучи началом и истоком всего ряда простых чисел, она равным образом является тем же для всех других рядов, которые от него производны от неё. Вторым треугольным числом является 1 + 2 = 3, а это показывает, что, как только единица произвела двоицу (бинер) посредством сво-

ей собственной поляризации, немедленно тем самым был получен тернер, и его геометрическая форма очевидна: 1 соответствует вершине треугольника, 2 — оконечностям основания, а весь треугольник, в своей совокупности, является изображением самого числа 3. Если же мы взглянем затем на три члена тернера (троицы) как обладающие независимым существованием, то их сумма даст третье треугольное число: 1 + 2 + 3 = 6. А поскольку это шестерное число есть удвоение тернера, можно сказать, что оно заключает в себе новый тернер, являющийся отражением первого, как в хорошо известном символе «печати Соломона»; но это может явиться отправной точкой рассуждений иного порядка, которые находятся за пределами нашей темы. Продолжая последовательный ряд, в качестве четвёртого треугольного числа получаем 1 + 2 + 3 + 4 = 10, т. е. тетрактис. Отсюда видно, что, как мы уже объясняли выше, четверка некоторым образом содержит в себе все остальные числа, потому что она содержит десятку, откуда следует формула Дао дэ цзин, которую мы уже приводили ранее: единица произвела двойку, двойка произвела троицу тройку, тройка произвела все числа. А это равносильно тому, чтобы сказать ещё и так: всякая проявленность как бы облечена в кватернер, или, наоборот, что последний является достаточным основанием её полного развития.

Тетрактис, как треугольное число, естественно, изображался символом, который в целом имел форму тернера, притом, что каждая из его внешних сторон включала четыре элемента. И этот символ в целом слагался из десяти элементов, изображаемых аналогичным количеством точек, из которых девять размещались по периметру треугольника и одна — в его центре. Можно заметить, что в таком расположении, несмотря на различие геометрических форм, обнаруживается эквивалент того, на что мы уже указывали в связи с изображением десятки в виде круга, потому что и там 1 соответствует центру, а 9 — окружности. Заметим также мимоходом в этой связи: именно потому, что 9, а не

10 является числом окружности, деление последней обычно осуществляется соответственно кратными числа 9 (90 градусов для квадранта, следовательно, 360 для всей окружности), что, впрочем, находится в прямом соотношении со всем вопросом о «циклических числах».

Квадрат четырёх геометрически представляет собою квадрат, стороны которого несут четыре элемента; если мы примем за меру сторон число элементов, то окажется, что стороны треугольника и квадрата равны. Тогда можно объединить обе фигуры, совмещая основание треугольника с верхней стороной квадрата, как на следующем чертеже (где мы для большей ясности отметили точки не на самих сторонах, но внутри фигур, что позволяет отличать те, которые принадлежат треугольнику, от принадлежащих квадрату); а полученный таким образом ансамбль требует ещё нескольких важных примечаний.

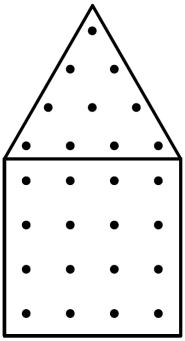

Fig. 10

Прежде всего, если только мы рассматриваем треугольник и квадрат как таковые, то их ансамбль — есть геометрическое изображение септенера, поскольку последний — есть сумма тройки и четверки: 3 + 4 = 7. Можно сказать, точнее, исходя даже из расположения фигуры, что этот септенер образуется соединением верхней тройки и нижней четверки, что может иметь различные приложения. Чтобы не отклоняться от специально интересующей нас здесь темы, доста-

точно сказать, что в соотношении чисел треугольных и квадратных первые должны соотноситься с областью более высокой, чем вторые, откуда можно заключить, что в пифагорейском символизме тетрактис должен был играть роль более высокую, чем квадрат четырёх; и, действительно, все известные нам факты, кажется, свидетельствуют, что так оно реально и было.

Наконец, есть ещё одна более удивительная особенность, которая, хотя и относясь к иной, традиционной форме, конечно же не может рассматриваться как простое «совпадение»: два числа 10 и 16, содержащиеся соответственно в треугольнике и в квадрате, в сумме дают 26; но это число 26 — есть численное значение букв, образующих еврейскую тетраграмму *iod-hé-vau-hé*. Более того, 10 — есть численное значение первой буквы, *iod*, а 16 — численное значение ансамбля трёх других букв, *hé-vau-hé*. Такое деление тетраграммы совершенно нормально, и соответствие её двух частей также очень многозначительно: тетрактис таким образом отождествляется с *iod*[’] в треугольнике, тогда как оставшаяся часть тетраграммы вписывается в квадрат, помещённый под треугольником. С другой стороны, треугольник и квадрат — и тот, и другой — содержат четыре ряда точек; следует отметить, хотя это и имеет совершенно второстепенное значение, и цель нашего замечания — лишь подчеркнуть ещё раз соответствия между различными традиционными науками, — что четыре линии точек встречаются в фигурах геомантии, фигурах, которые, впрочем, кватернерными сочетаниями 1 и 2 дают число $16 = 4^2$; а геомантия, как указывает само её имя, находится в особой связи с землей, которая, согласно дальневосточной традиции, символизируется квадратом.

Наконец, если мы рассмотрим объемные формы, в трехмерной геометрии соответствующие тем фигурам планиметрии, о которых идёт речь, то квадрату соответствует куб, а треугольнику — четырёхгранная пирамида, имеющая своим основанием верхнюю поверхность этого куба. Совокуп-

ность же образует то, что в масонском символизме именуется «кубический камень, поставленный на свою грань», который в герметической интерпретации считается изображением «философского камня». Относительно этого последнего символа можно было бы высказать и иные замечания; но поскольку все они находятся в стороне от вопроса о тетрактисе, будет предпочтительно рассмотреть их отдельно.

Инициация и пассивность[A]

Выше мы сказали, что всё, относящееся к инициатическому знанию, никоим образом не может быть предметом каких-либо дискуссий, да и сами дискуссии в целом являются приемом преимущественно светским; кое-кто пытался сделать из этого факта вывод, что инициатическое обучение должно восприниматься «пассивно», и даже представить это как аргумент, направленный против самой инициации. Данное недоразумение особенно важно рассеять: инициатическое обучение, чтобы быть действительно полезным, в самом деле требует «рецептивной», воспринимающей ментальной позиции, но эта «рецептивность» отнюдь не является синонимом «пассивности»; такое обучение, напротив, требует от воспринимающей стороны постоянного усилия по усвоению и носит в высшей степени активный характер. В действительности, скорее светскому обучению можно было бы с определённым основанием адресовать упрек в пассивности, поскольку оно лишь предлагает «данные»; последние должны быть скорее восприняты, чем поняты, т. е. ученик должен просто регистрировать их и складывать в своей памяти, так что они не становятся предметом какого-либо реального усвоения; в силу чисто внешнего характера такого обучения и его результатов, личная и внутренняя активность оказывается сведенной к минимуму, а то и вовсе отсутствует.

Указанное недоразумение касается, по сути, гораздо более серьёзных вещей; и вправду, мы часто замечали у тех, кто стремится выступать с позиций противников эзотериз-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXXV.

ма, досадную склонность смешивать последний с подделками под него и, вследствие этого, подвергать общим нападкам вещи, в действительности совершенно разные, даже противостоящие друг другу. Это, разумеется, ещё один очевидный пример современного непонимания; невежество во всем, что касается эзотерической и инициатической области, столь полно и повсеместно в нашу эпоху, что ничему здесь нельзя удивляться; и во многих случаях оно может служить извинением для тех, кто поступает подобным образом; однако порой возникает искушение задаться вопросом — достаточно ли такого объяснения для тех, кто хотел бы глубже понять суть вещей. Прежде всего, разумеется, сами эти непонимание и невежество входят в план разрушения всякой традиционной идеи, реализация которого охватывает весь современный период, и, следовательно, они являются результатом некоего намерения и имеют поддержку со стороны тех «переворачивающих» влияний, которые работают на это разрушение; но, помимо данного соображения совершенно общего порядка, есть в этом, как нам представляется, нечто отвечающее более точному и чётко определённому замыслу. В самом деле, когда произвольно смешивают инициацию с псевдоинициацией и даже с контриницацией, запутывая все столь безнадёжным образом, что никто ничего не в силах разобрать, то и впрямь те немногие, кто способен на какое-то размышление, должны задуматься о том, кому идёт на пользу вся эта путаница. Разумеется, мы не ставим сейчас вопрос о добрых или дурных намерениях; впрочем, это имело бы здесь второстепенное значение, так как вред от ложных идей, распространяющихся таким образом, не становится от этого больше или меньше; и очень возможно, что предвзятость, проявляемая некоторыми, связана только с тем, что они бессознательно повинуются определённому внушению. Из этого следует заключить, что враги инициатической традиции одурачивают лишь тех, кого они вовлекают в организации, которые «контролируют» прямо или косвенно, и что даже те, кто полагает, что борет-

ся с ними, становятся порой вполне полезными — пусть и на другой лад — орудиями для целей, которые первые ставят перед собой. Когда контриниициация не в состоянии успешно скрыть свои приемы и цели, для неё вдвойне полезно приписать те и другие настоящей инициации, поскольку тем самым она бесспорно наносит вред последней и в то же время отстраняет угрожающую ей опасность, вводя в заблуждение умы, которые могли бы оказаться на пути определённых открытий.

Эти размышления мы приводили много раз[233], в частности, по поводу книги, опубликованной несколько лет назад в Англии бывшим членом ряда организаций весьма подозрительного характера, — мы имеем в виду псевдоинициатические организации, из тех, которые особенно явственно отмечены печатью влияния контриниициации; хотя он оставил их и даже открыто выступил против них, всё же его сильно затронуло полученное там учение, и это особенно заметно в представлении, которое он составил себе об инициации. Эта концепция, где господствует идея «пассивности», достаточно необычна, чтобы стать предметом особого внимания; она служит ведущей идеей для того, что выдает себя за историю инициатических (или именующих себя таковыми) организаций с древности до наших дней, — историю в высшей степени фантастическую, где все перепутано именно так, как мы говорили выше; она опирается на многочисленные разнородные цитаты, большинство которых заимствовано из весьма сомнительных источников; но поскольку мы, конечно, не собирались давать здесь нечто вроде рецензии упомянутой книги, нас в настоящий момент не интересует ни она сама, ни то, что просто согласуется с некоторыми «общепринятыми» тезисами, неизменно встречающимися во всех произведениях подобного рода. Мы предпочтем ограничиться — ибо это самое «поучительное» с нашей точки зрения, — указанием на ошибки, присущие са-

[233] В этом отношении «оборотная» сторона некоторых антимасонских кампаний совершенно необычайна.

мой ведущей идее, — ошибки, которыми автор явно обязан своим внутренним пристрастиям, тем более что он лишь способствует их распространению и обоснованию точки зрения тех, чьим противником себя считает, продолжая принимать за инициацию то, что они выдают за таковую и что реально представляет собой лишь один из путей, могущих служить весьма эффективной подготовке агентов или орудий для контриниациации.

Естественно, все, о чём идёт речь, сосредоточено в некоей чисто психической области, и уже тем самым не могло бы иметь никакого отношения к настоящей инициации, ибо последняя, напротив, — преимущественно духовного порядка; здесь же слишком много говорится о «магии»; как мы уже достаточно объясняли, магические операции любого рода отнюдь не составляют инициатического процесса. С другой стороны, мы находим здесь странное убеждение, согласно которому любая инициация должна быть основана на пробуждении и восхождении тонкой силы, обозначенной в индусской традиции именем кундалини, тогда как на деле это метод, свойственный ряду отдельных инициатических форм; впрочем, не впервые нам приходится констатировать в том, что мы охотно назвали бы антиинициатическими легендами, своего рода одержимость кундалини, по меньшей мере любопытную, причины коей в целом представляются не очень ясными. Здесь они оказываются достаточно тесно связаны с определённой интерпретацией символизма змеи, где этот символ толкуется исключительно в «пагубном» смысле; автор, по-видимому, не имеет ни малейшего представления о двойном значении некоторых символов — весьма важном вопросе, который мы уже обсуждали в другом месте[234]. Как бы то ни было, кундалини-йога, какую практикуют в особенности в тантрической инициации, — нечто совершенно отличное от магии; но именно она ошибочно рассматривается под этим именем в интересующем нас случае;

[234] «Царство количества и знамения времени», гл. XXX.

если бы речь шла только о псевдоинициации, это могло бы быть, вероятно, даже нечто меньшее, нежели простая «психологическая» иллюзия; но если на какой-либо ступени вмешивается контриниициация, может произойти реальное искажение и даже своего рода «инверсия», ведущая к установлению контакта отнюдь не с трансцендентным принципом или высшими состояниями существа, но попросту с «астральным светом» или, скорее, — сказали бы мы — с миром «блуждающих влияний», т. е. с низшей частью тонкого мира. Автор, признающий выражение «астральный свет»[235], обозначает этот результат именем «иллюминация», озарение, которое любопытным образом приобретает двусмысленное звучание; вместо того чтобы прилагаться к вещам чисто интеллектуального уровня, приобретению высшего знания, как то должно быть, если брать его в правомерном инициатическом смысле, оно отнесено здесь лишь к феноменам «ясновидения» или к другим силам того же рода, которые сами по себе весьма мало интересны и к тому же особенно негативны в этом случае; по-видимому, они в конечном счёте служат для того, чтобы сделать существо, обладающее такими свойствами, доступным внушениям, исходящим от так называемых неведомых «учителей», которые в данном случае являются не чем иным, как зловещими «чёрными магами».

Мы охотно допускаем, что подобное описание справедливо для ряда вспомогательных организаций контриниициации, поскольку последние стремятся лишь превратить своих членов в простые орудия, которые они могут использовать по своей воле; мы спросим только — ибо этот пункт недостаточно ясен, — какую именно роль играет так называемый инициированный в магических операциях, которые должны привести к подобному результату; представляется, что это, по сути дела, совершенно пассивная роль «подданного», в том смысле, в каком понимают данное слово всевозмож-

[235] Это выражение восходит к Парацельсу, но на деле приобрело известность благодаря оккультистским рассуждениям, которым послужило поводом.

ные «психисты». Но мы полностью оспариваем, что подобный результат имеет что-либо общее с инициацией, которая, напротив, исключает всякую пассивность; мы уже с самого начала объяснили, что это одна из причин, по которой инициация несовместима с мистицизмом, и уж подавно — с тем, что предполагает пассивность несравнимо более низкую, нежели у мистиков, и связанную с тем, что со времен изобретения спиритизма обозначают вульгарным словом «медиумичность». Возможно даже, отметим мимоходом, что подразумеваемое здесь вполне сопоставимо с тем, что было реальным источником «медиумичности» и самого спиритизма; и, с другой стороны, когда «ясновидения» добиваются определёнными «психическими» тренировками, даже если кундалини в них не участвует, оно обычно делает существо в высшей степени «внушаемым», как это доказывает постоянное соответствие (о чем мы уже упоминали выше) его видений специальным теориям школы, к которой он принадлежит; нетрудно понять, какую выгоду могут извлечь отсюда настоящие «чёрные маги», т. е. сознательные представители контриниициации. Не более трудно уяснить себе, что всё это действует прямо вопреки самой цели инициации, которая в том и состоит, чтобы «освободить» существо от всех его наслоений, а не в том, чтобы навязать ему ещё новые узы в добавление к тем, которые естественно обусловливают существование обычного человека; инициируемый — не «подданный», а даже совсем наоборот; всякая склонность к пассивности может быть только препятствием для инициации, и там, где пассивность преобладает, она свидетельствует о непоправимом отсутствии «врожденной способности». Сверх того, во всякой инициатической организации, сохранившей чёткое осознание своей истинной цели, все гипнотические и иные практики, предполагаемые ролью «подданного», считаются неправомерными и строго запрещены; и даже предписано, добавим мы, всегда сохранять активную позицию по отношению к промежуточным духовным состояниям, которые могут быть достигнуты на

первых стадиях «реализации», дабы избежать тем самым опасности «самовнушения»[236]; строго говоря, с инициатической точки зрения пассивность возможна и допустима исключительно только по отношению к высшему Первопринципу.

Мы хорошо знаем, что — как могут возразить — некоторые инициатические пути предполагают более или менее полное подчинение гуру; но это возражение не основательно, прежде всего потому, что речь идёт о подчинении совершенно добровольном, а не о порабощении, навязываемом вопреки воле ученика; затем потому, что гуру всегда вполне известен и находится с ним в реальных и непосредственных отношениях, а вовсе не является неведомой личностью, проявившейся из «астрала», т. е. действует вне какой-либо фантасмагории, посылающей внушения посредством своего рода «телепатического» влияния, причём ученик, воспринимающий их, совсем не знает, откуда они приходят. Кроме того, такое подчинение носит характер простого, так сказать, «педагогического» средства, временной необходимости; настоящий духовный наставник не только не будет злоупотреблять им, но и воспользуется им только с целью помочь ученику освободиться от него по возможности раньше; ибо именно в подобном случае справедливо утверждение, что истинный гуру находится внутри, будучи ничем иным, как «высшим я» существа, а внешний гуру только выражает его, пока это существо ещё не в состоянии войти в сознательное общение с«высшим я». Инициация как раз и должна вести к полностью реализованному и действительному осознанию «высшего я», а это явным образом невозможно ни для детей, нуждающихся в опеке, ни для психических автоматов; инициатическая «цепь» не связывает существо, но, напротив, даёт опору, помогающую ему подниматься не-

[236] Именно это однажды выразил один шейх в следующих словах: «Надо, чтобы человек господствовал над *хал* [ещё не стабилизированное духовное состояние — прим. пер.], а не хал господствовал над человеком» (*Lāzim al-insān yarkab al-ḥāl, wa laysa al-ḥāl yarkab al-insān*).

ограниченно, преодолевая свои собственные ограничения как существа индивидуального и обусловленного. Даже когда речь идёт о второстепенных применениях, которые могут сосуществовать с основной целью, инициатическая организация не нуждается в пассивных и слепых орудиях, место которых — в профанном мире, поскольку у них нет надлежащих качеств; её члены на всех ступенях и во всех функциях должны стремиться к сознательному и добровольному сотрудничеству, означающему действительное понимание, на которое способен каждый; и никакая истинная иерархия не может реализоваться и сохраняться на иной основе.

Иероглиф Полюса[237]

Возвращаясь к некоторым рассуждениям, относящимся к изображению «остроконечного кубического камня», о котором мы только что упомянули, скажем прежде всего, что в старинных документах это изображение дополняется достаточно неожиданным образом — присоединением к нему секиры (топора), которая кажется уравновешивается на самой вершине пирамиды. Эта подробность часто привлекала внимание специалистов по масонскому символизму, но большинство из них так и не сумело дать этому никакого удовлетворительного объяснения; однако, было высказано предположение, что топор мог бы быть здесь не чем иным, как иероглифом еврейской буквы *qoph*, и как раз здесь находится верное решение. Но аналогии, которые надлежит провести в этой связи, станут ещё более многозначительными, если мы обратимся к соответствующей арабской букве *qāf*; и нам показалось интересным обрисовать их, несмотря на то, что всё это рискует показаться странным в глазах западного читателя, непривычного к такого рода подходам.

Главное значение, придаваемое букве, о которой идёт речь, будь то в еврейском или арабском языке, есть «сила» или «могущество» (по-арабски *quwwah*), которое, в зависимости от случая, может иметь природу материальную или духовную[238]; но как раз этому смыслу соответствует, самым непосредственным образом, символизм такого оружия, как секира. В занимающем нас сейчас случае речь, совершенно

---

[237] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», май 1937. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 15.

[238] Разница между этими двумя значениями в арабском языке заявляет о себе в орфографии слова: *quwwah*, в первом случае, и *quwā*, во втором.

очевидно, идёт о духовном могуществе; это следует из того, что секира находится в прямом соприкосновении не с кубом, но с пирамидой. И здесь можно вспомнить о том, что мы уже излагали в других случаях, о тождественности секиры с ваджрой, которая есть также прежде всего символ духовного могущества. Более того: секира помещена не в произвольную точку, но, как мы уже сказали, на вершину пирамиды, вершину, которая часто рассматривалась как олицетворение вершины духовной или инициатической иерархии. Такая позиция, стало быть, обозначает наивысшее духовное могущество, действующее в мире, то есть то, что все традиции обозначают как «полюс». И здесь мы ещё раз напомним об «осевом» характере символического оружия вообще и секиры в частности, который находится в полном соответствии с такой интерпретацией.

Но особо примечательно то, что само наименование буквы *qāf* есть, в арабской традиции, в то же самое время имя священной или полярной Горы[239]; пирамида, представляющая собой, по существу, образ последней, несёт исходя из этого, посредством буквы или замещающей её секиры, своё собственное имя, словно для того, чтобы не оставить места никаким сомнениям относительно того значения, которое ей надлежит приписывать с точки зрения традиции. Кроме того, если символ горы или пирамиды соотносится с «Осью Мира», то её вершина, где помещается эта буква, более конкретно соотносится с самим Полюсом; поскольку *qāf* в чи-

[239] Некоторые стремятся отождествить гору *Qāf* с Кавказом (*qāf-qāsiyah*); если такое уподобление следует понимать буквально, в его нынешнем географическом значении, то оно совершенно ошибочно, так как никоим образом не согласовалось бы с тем, что говорится о священной Горе, которой нельзя достичь «ни по суше, ни по морю»; но нужно заметить, что само это имя, Кавказ, в древности прилагалось ко многим горам, расположенным в самых различных регионах. Это позволяет думать, что первоначально оно действительно было одним из обозначений священной Горы, а все остальные «Кавказы» могут считаться всего лишь её вторичными «локализациями».

словом своем выражении эквивалентна *maqām*[240], что обозначает эту точку как истинное «место», то есть как единственную точку, которая остается неподвижной и неизменной во всех круговращениях мира.

Буква *qāf* есть, кроме того, первая в арабском наименовании Полюса (*Кутб*), и в этом отношении может служить для сокращенного его обозначения, согласно очень часто используемой процедуре[241]; но есть ещё и другие соответствия, не менее поразительные. Так, место пребывания (употребляемое здесь арабское слово *markaz* обозначает именно «центр») высшего Полюса (именуемого *al-Quṭb al-Ghawth*, чтобы отличить его от семи *Aqṭāb*, или Полюсов вторичных и соподчинённых[242]) символически описывается как помещённое между небом и землей, в точке, которая находится именно над камнем Каабы, который так же точно имеет форму куба и тоже является одним из олицетворений «Центра Мира». Следовательно, можно рассмотреть пирамиду невидимую по причине её чисто духовной природы в качестве возвышающейся над кубом, который видим, поскольку принадлежит к миру стихий (элементов), отмеченному числом кватернера. И в то же время этот куб, на который опирается основание пирамиды или иерархии, образом которой она является, и вершину которой занимает *Кутб*, по форме своей есть также символ совершенной устойчивости.

Высшему *Кутбу* сопутствуют, справа и слева, два Имама, и образованный таким образом тернер также получает своё

---

[240] *Qāf* = 100 + 1 + 80 = 181; *maqām* = 40 + 100 + 1 + 40 = 181. В еврейском языке то же численное тождество обнаруживается между *qoph* и *maqām*; эти слова, впрочем, отличаются от своих арабских аналогов лишь заменой буквы *alif* на *waw*. Существует множество примеров такой замены (*nār* и *nūr*, *ʿālam* и *ôlam* и т. д.); полное число составляет тогда 186.

[241] Именно так же буква *mīm*, например, служит иногда для обозначения Махди; сам Мохииддин ибн Араби придает ей иногда именно такое значение.

[242] Семь *Aqṭāb* соответствуют «семи землям», которые равным образом встречаются в других традициях; и эти семь земных Полюсов являются отражением семи Полюсов небесных, которые главенствуют, соответственно, на семи планетарных Небесах.

изображение в пирамиде — в виде треугольника, которым является каждая из её сторон. С другой стороны, единица и бинер (двоица), которые образуют этот тернер, соответствуют буквам *alif* и *be*, согласно их численным значениям. Буква *alif* являет форму вертикальной оси, её высшая точка и две расположенных по горизонтали друг против друга оконечности буквы *be* образуют, согласно схеме, эквиваленты которой можно было бы найти в символах других традиций, — три угла инициатического треугольника, который действительно должен рассматриваться именно как одна из «подписей» полюса.

Добавим также по этому последнему поводу, что буква *alif* рассматривается именно как «полярная» (*quṭbāniyyah*); её название и слово *Quṭb* численно эквивалентны: *alif* = 1 + 30 + 80 = 111; *Quṭb* = 100 + 9 + 2 = 111. Это число 111 олицетворяет единство, выраженное в трёх мирах, что в совершенстве соответствует самой функции Полюса.

Эти соображения, несомненно, можно было бы развивать и дальше, но мы полагаем, что сказали достаточно, дабы и те, кто наиболее чужд традиционной науке о буквах и числах, вынуждены были по крайней мере признать, что было бы затруднительно видеть во всём этом всего лишь совокупность «совпадений»!

Инициация и служение[A]

Среди характерных черт современных псевдоинициатических организаций, пожалуй, самым всеобщим и поразительным окажется факт приписывания эзотерического и инициатического значения рассуждениям, которые реально могут иметь более или менее внятный смысл только в чисто экзотерической области; впрочем, такое смешение, которое вполне согласуется с употреблением образов, извлечённых из «повседневной» жизни (о чем мы говорили выше), по-своему неизбежно у профанов; желая прослыть тем, чем не являются, они стремятся говорить о вещах, в которых не разбираются, составляя о них представление в меру того, что способны понять сами. Не менее естественно, что рассуждения подобного рода, на которых они особенно настаивают, всегда оказываются в согласии с преобладающими тенденциями нынешней эпохи и даже следуют им в своих более или менее второстепенных вариациях; можно было бы в связи с этим задаться вопросом: каким образом факт такой подверженности влияниям светского мира может быть примирен с какими-либо инициатическими претензиями; но, разумеется, те, о ком идёт речь, не видят здесь никакого противоречия. Можно было бы без труда назвать такие организации, которые поначалу создавали иллюзию интеллектуальности, по крайней мере для тех, кто не вникал в суть вещей, а впоследствии все более и более замыкались в сентиментальных банальностях худшего толка; очевидно, что подобное распространение сентиментализма вполне соответствует тому, что можно констатировать в на-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXXVI.

стоящее время также и во «внешнем мире». Впрочем, с той и другой стороны встречаются одни и те же формулы, столь же пустые, сколь и красноречивые, чей эффект связан с теми «внушениями», о которых мы упоминали; правда, те, кто их употребляет, сами, конечно, не всегда сознают, к какой цели всё это направлено; и в глазах тех, кто сколько-нибудь способен к размышлению, они становятся ещё смешнее, когда используются пародиями на эзотеризм. Эта смешная сторона есть, впрочем, отличительная черта влияний, реально действующих за всем этим, даже если те, кто им повинуется, вовсе об этом не догадывается; но, не задерживаясь более на замечаниях общего порядка, мы хотим только рассмотреть здесь случай, который представляется нам особенно значительным и к тому же связанным с тем, что мы только что сказали по поводу «пассивности».

В особой фразеологии организаций, о которых идёт речь, есть слова, неизменно повторяющиеся со все возрастающей настойчивостью: «служение» и «служители»; их находят повсюду и по всякому поводу; они подобны навязчивой идее, и правомерно задаться вопросом, какого рода «внушению» они соответствуют. Несомненно, отчасти это следует отнести на счёт западной мании «смирения» или, говоря точнее, выставления его напоказ, ибо на деле все может быть совсем иначе, — подобно тому как в тех же кругах самые бурные и злобные ссоры сопровождаются пышными речами о «всеобщем братстве». Впрочем, понятно, что в этом случае речь идёт о «смирении» вполне «светском» и «демократическом», в совершенном согласии с «идеалом», состоящим не в том, чтобы возвышать низшее в меру его способности, но, напротив, понижать высшее до его уровня; в самом деле, ясно, сколь надо быть проникнутым этим современным «идеалом», преимущественно антииерархическим, чтобы не заметить малопривлекательности подобных выражений, даже если порой скрытые за ними намерения сами по себе похвальны; несомненно, в этом плане следовало бы проводить различие между теми или иными употреблениями таких

выражений, но здесь нам важно только состояние духа, которое отражают упомянутые слова.

Однако, если общие рассуждения сохраняют значение во всех случаях, они недостаточны, когда речь идёт конкретно о псевдоинициации; тогда происходит, сверх того, смешение, связанное с предпочтением, отдаваемым современными людьми действию, с одной стороны, и социальной точке зрения — с другой; и это побуждает их считать, что подобные вещи должны иметь влияние даже в областях, где в действительности они не нужны. В силу одного из таких странных искажений нормального хода вещей, обычных для нашей эпохи, самые внешние виды деятельности порой рассматриваются как важные условия инициации, порой даже как её цель; сколь ни невероятно, но кое-кто даже видит в ней не что иное, как средство лучшего «служения»; и, подчеркнем, есть ещё одно отягчающее обстоятельство в том, что эти виды деятельности понимаются самым профанным образом, будучи лишены традиционного характера — пусть, естественно, вполне экзотерического, — который они могли бы по крайней мере принять, если бы рассматривались с религиозной точки зрения; но, конечно, далеко до религии простому «гуманитарному» морализму, отличающему псевдоинициированных любого рода!

С другой стороны, бесспорно, что сентиментализм во всех его формах всегда предрасполагает к некоторой «пассивности»; здесь мы подходим к вопросу, уже рассмотренному ранее, и весьма возможно, что именно в нём заключена главная причина «внушения», которое мы имеем в виду, — во всяком случае того, что делает его особенно опасным. В самом деле, если повторять кому-либо, что он должен «служить» неведомо чему, каким-то неясным «идеальным» сущностям, то в конце концов можно поставить его в такие условия, что он будет готов действительно служить, когда представится случай, всякому, кто выдает себя за воплощение этих сущностей или их более позитивное выражение; и повеления, которые они могут ему дать, даже самые экстрава-

гантные, он постарается исполнить с усердием настоящего «служителя». Нетрудно понять, что такое средство станет лучшим из возможных для подготовки орудий, которые контринициация сможет использовать по своему желанию; и, сверх того, оно имеет ещё то преимущество, что менее компрометирует; ведь «внушение» в случаях этого рода вполне может осуществляться обычными оболваненными, т. е. другими бессознательными орудиями, так что те, кто ведёт их без их ведома, и не нуждаются в непосредственном вмешательстве.

Пусть не возражают, что там, где речь идёт о «служении», имеется в виду то, что индусская традиция называет путём бхакти, несмотря на сентиментальный элемент, который последний предполагает в определённой мере (никогда не вырождаясь, однако, в «сентиментализм»), это нечто совершенно иное; и даже когда в западных языках стремятся передать бхакти как «преданность», как это чаще всего бывает (хотя значение это производное, а первый и основной смысл слова в действительности — «участие», как показал Ананда К. Кумарасвами), «преданность» — это не «служение», или, по крайней мере, исключительно «божественное служение», а вовсе не — как мы только что сказали — «служение» неизвестно кому или чему. Что касается «служения» гуру (если уж употреблять это слово), то оно существует только в качестве подготовительной дисциплины, имеющей отношение лишь к тем, кого можно назвать «кандидатами» (*aspirant*), а отнюдь не к тем, кто уже достиг действительной инициации; и здесь «служение» ещё вовсе не носит характера высокой духовной цели, столь курьезно приписываемого ему псевдоинициированными. Наконец — попробуем предугадать все возможные возражения относительно связей, существующих между членами инициатической организации, — очевидно, что невозможно назвать «служением» помощь, оказываемую высшим низшему, как и в более общем плане — такие отношения, где должна строго соблюдаться двой-

ная иерархия степеней и функций, к которой мы вернёмся впоследствии.

Не будем более задерживаться на этом предмете, в целом достаточно малоприятном; но мы, по крайней мере, считали необходимым, видя, к скольким разнообразным и сомнительным «служениям» приглашают сегодня людей со всех сторон, указать на скрывающуюся за этим опасность и сказать сколь возможно ясно, что это такое. Кратко обобщая вышеизложенное, просто добавим следующее: инициируемый не должен быть «служителем», или, если он должен им быть — то лишь по отношению к Истине[243].

[243] По-арабски *аль-хакк*, что означает, не следует забывать, одно из божественных имен.

Об анимизме и шаманизме

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Психические остатки[A]

Чтобы понять то, что мы только что сказали о «шаманизме» и какова та основная причина, по которой мы высказали здесь это суждение, надо отметить, что эти следы, сохранившиеся от вырожденной традиции, высшая или «духовная» часть которой исчезла, по своему существу совершенно подобны той части психических остатков, которые человеческое существо оставляет после себя, переходя в другое состояние и которые с того момента, как они таким образом были оставлены «духом», тоже могут служить чему угодно; однако, будут ли они сознательно использованы магом или колдуном или, бессознательно, спиритами, те более или менее пагубные следствия, которые могут проистекать от них, не имеют, очевидно, ничего общего с собственным качеством существа, которому эти элементы принадлежали прежде; это не более чем особая категория «блуждающих влияний», согласно выражению, используемому дальневосточной традицией, которые сохраняют от этого существа не более, чем чисто иллюзорную видимость. Чтобы лучше понять это подобие, необходимо дать себе отчет в том, что сами духовные влияния, чтобы вступить во взаимодействие с нашим миром, должны с необходимостью найти соответствующие «опоры», сперва в психическом порядке, а затем в самом телесном порядке, ведь нечто аналогичное есть и в конституции человеческого существа. Если эти духовные влияния потом отходят по какой-нибудь причине, их прежние телесные «опоры», места или объекты (когда речь идёт о местах, то их расположение, естественно, находится в соот-

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

ветствии со «священной географией», о которой мы говорили выше) не перестают быть из-за этого менее насыщенными психическими элементами, которые будут даже тем более крепкими и стойкими, чем для более могущественных действий они служили посредниками и инструментами. Из этого можно логически заключить, что случай, в котором речь идёт о традиционных и значительных центрах посвящения, угасших уже более или менее давно, вообще представляет собою наибольшую опасность в этом отношении, или потому, что просто опрометчивые люди провоцируют неудержимые реакции психических «конгломератов», которые там продолжают существовать, или потому, главным образом, что «чёрные маги», если воспользоваться общепринятым выражением, овладевают ими, чтобы управлять по своей воле и достигать воздействий, соответствующих их намерениям.

Первый из двух только что обозначенных нами случаев объясняет в достаточной мере тот вредоносный, по большей части, характер, который носят некоторые следы исчезнувших цивилизаций, когда они извлекаются людьми, которые, подобно современным археологам, игнорируя все эти вещи, неизбежно действуют неосмотрительно. Не стоит и упоминать, что иногда может быть и другое: так, та или иная древняя цивилизация могла в последний период переродиться из-за чрезмерного развития магии[246], и её остатки, естественно, тогда будут сохранять печать, очень низкого порядка в форме психических влияний. Может быть и так, что, помимо любого перерождения, места и объекты были специально приготовлены ради защиты против тех, кто неподобающим образом к ним прикоснулся бы. Так как такие предосторожности не содержат в себе ничего незаконного, хотя, тем не менее, сам факт придания им слишком большого значения не является очень благоприятным признаком, поскольку он свидетельствует о предосторожностях, достаточ-

[246] Представляется, что таков как раз и был случай древнего Египта.

но далёких от чистой духовности, и даже, может быть, об определённой недооценке собственного могущества, которым она сама по себе обладает, не имея нужды прибегать к подобным «вспомогательным средствам». Но, отвлекаясь от этого, существующие психические влияния, лишённые «духа», который когда-то ими управлял, и сведенные таким образом к чему-то вроде состояния «лярвы», сами очень хорошо могут реагировать на всякую провокацию, сколь непроизвольна она ни была бы, более, или менее неупорядоченным образом, но в любом случае, ничего не имеющим общего с намерениями тех, кто когда-то их использовал для действий совершенно иного порядка, так же, как и нелепые проявления психических «кадавров», которые иногда появляются на спиритических сеансах, не имеют никакого отношения к тому, что могли делать или хотели бы делать в каких бы то ни было обстоятельствах те индивидуальности, тонкую форму которых они конституировали и загробную «идентичность» которых они кое-как изображают к великому восхищению тех простаков, которые бы очень хотели их принимать за «духов».

Те влияния, о которых идёт речь, уже могут быть во многих случаях достаточно пагубными, если они просто предоставлены сами себе; этот факт происходит от самой природы этих сил «срединного мира», в котором никто ничего не может, тем более никто не может помешать воздействию «физических» сил, мы хотим сказать, тех сил, которые принадлежат телесному порядку и которым занимаются физики, являющихся при некоторых условиях причинами происшествия, за которые не может нести ответственность никакая человеческая воля; только через это можно понять истинное значение современных исследований и ту роль, которую они действительно играют в открытии некоторых из этих «щелей», о которых мы говорили. Но кроме того, эти самые влияния, равно как и «физические» силы, оказываются в распоряжении того, кто умеет их «улавливать»; само собою разумеется, что и те и другие могут тогда служить самым

разным и даже противоположным целям, согласно намерениям тех, кто овладеет ими и кто будет ими управлять в соответствии со своим пониманием; что касается тонких влияний, то если окажется, что это «чёрный маг», то совершенно очевидно, что он будет их употреблять прямо противоположным образом тому, каким их использовали вначале квалифицированные представители истинной традиции.

То, что мы до сих пор говорили, относится к следам, оставленным полностью исчезнувшей традицией; но вместе с тем, уместно рассмотреть и другой случай: случай древней традиционной цивилизации, которая сама выжила, так сказать, в том смысле, что её вырождение было доведено до такой степени, что «дух» окончательно её оставил; некоторые познания, сами по себе не содержащие ничего «духовного» и открывающие лишь порядок случайных приложений, могут ещё продолжать передаваться, в особенности, самые низшие из них, но разумеется, с этого времени они будут подвержены всяким отклонениям, потому что они тоже представляют собою не более чем «остатки» иного сорта, раз чистое учение, от которого они должны нормальным образом зависеть, исчезло. В подобном случае «выживания» предшествующие психические влияния, задействованные представителями традиции, ещё могут быть «уловлены», даже без ведома их видимых, но отныне незаконных и лишённых всякого подлинного авторитета продолжателей; те же, кто через них станет пользоваться этими влияниями реально, будут таким образом иметь преимущество обладать ими как бессознательными инструментами воздействия, которое они хотят осуществить, и не только объектами, называемыми «неодушевленными», но также и живыми людьми, которые служат «опорами» для этих влияний и бытие которых придает им, естественно, гораздо большую жизненность. Именно это мы и имели в виду, рассматривая пример «шаманизма» с тем ограничением, разумеется, что это наименование не может прилагаться без разбора ко всему тому, что привыкли подводить под это несколько конвен-

циональное обозначение, и что, может быть, ещё не дошло до такой степени падения.

Отклонившаяся таким образом традиция как таковая мертва, так же, как и традиция, никакой даже видимости продолжения которой уже больше не существует; впрочем, даже если бы она была ещё жива, пусть в самой малой степени, то подобное «переворачивание», которое вообще есть не что иное, как обращение вспять того, что от неё ещё сохранилось, чтобы использовать это в антитрадиционном, по определению, направлении, очевидно, не могло бы иметь места никоим образом. Следует, тем не менее, добавить, что до того, как ход вещей пришел бы к этому, и с того времени, как уменьшились и ослабли в достаточной степени традиционные организации, чтобы не быть способными больше оказывать достаточное сопротивление, более или менее прямые «агенты противника»[247] смогли уже туда внедриться, чтобы работать над ускорением и приближением того момента, когда «переворачивание» станет возможным; не обязательно, чтобы они всегда добивались успеха, так как всё то, что ещё обладает какой-нибудь жизнью, в любом случае может сопротивляться; но если наступит смерть, то враг окажется тут как тут, можно сказать, абсолютно готовый извлечь выгоду и тотчас же использовать «труп» в своих собственных целях. Представители всего того, что ещё в настоящее время в западном мире обладает подлинным традиционным характером как в экзотерической области, так и в области посвящения, должны, как мы думаем, проявить самый большой интерес к извлечению пользы из этого последнего наблюдения, пока ещё есть время, так как вокруг них, к несчастью, нет недостатка в угрожающих признаках, представляющих собою «инфильтрации» этого рода, для того, кто умеет их замечать.

Другое, также обладающее определённой важностью, замечание таково: если «противник» (природу которого мы

попытаемся впоследствии немного уточнить) обладает преимуществом овладевать местами, которые были очагом древних духовных центров, то это не всегда исключительно по причине психических влияний, которые там аккумулированы и находятся там в некотором роде «в наличии»; это происходит также по причине особого положения этих мест, так как само собою разумеется, что выбирались они вовсе не случайно для той роли, которая была им предписана в ту или иную эпоху и по отношению к той или иной традиционной форме. «Священная география», знание которой определяло такой выбор, как и всякая другая традиционная наука случайного порядка, подвержена отклонению от своего законного использования и применению «наоборот»: если это точка, «привилегированная» для передачи и управления психическими влияниями, когда они являются средством передачи духовного воздействия, то она будет таковой не в меньшей степени также и тогда, когда те же самые психические влияния будут использоваться совершенно иным способом и в целях, противоположных всякой духовности. Эта опасность извращения определённых познаний, явный пример которого мы находим здесь, очень хорошо объясняет, отметим по ходу дела, те ограничения, которые совершенно естественны для нормальной цивилизации, но которые современные люди совершенно не способны понять, потому что они приписывают обычно желание «монополизировать» эти познания тому, что на самом деле есть лишь мера, предназначенная помешать злоупотреблению ими, насколько это возможно. К тому же, по правде говоря, эта мера перестаёт быть эффективной только в случае, когда организации хранительницы знания, о котором идёт речь, позволяют проникнуть в их среду неквалифицированным индивидам, и даже, как мы только что сказали, «агентам противника», одна из самых непосредственных целей кото-

[247] Известно, что «противник» — это буквальный смысл еврейского слова Сатана, и действительно, здесь речь идёт о «силах», обладающих поистине сатанинским характером.

рых как раз и состоит в раскрытии этих секретов. Всё это, конечно, не имеет прямого отношения к подлинной тайне посвящения, которая, как мы сказали выше, покоится исключительно в «невысказанном» и в «несообщаемом» и которая тем самым защищена от всякого нескромного исследования; но, хотя здесь и идёт речь о случайных вещах, следует, однако, признать, что предосторожности, которые могут быть приняты в этом порядке, против всякого отклонения и, следовательно, всякого пагубного действия, которое может из этого произойти, имеют далеко не малый практический интерес.

Как бы то ни было, поскольку речь идёт о самих местностях, о влияниях, которые остаются с ними связанными, и о знаниях того рода, о которых мы только что упоминали, можно привести в этой связи древнюю пословицу: *corruptio optimi pessima* («лучше болезнь, чем погибель»), «не до жиру, быть бы живу», которая может быть в этом случае более подходит, чем в любом другом; действительно, именно о «коррупции» («порче») следует здесь говорить, даже в самом буквальном смысле этого слова, поскольку «остатки», о которых здесь идёт речь, как мы отметили вначале, сравнимы с продуктами разложения того, что было живым существом; а так как всякая порча в определённом смысле заразна, то и эти продукты разложения прошлых вещей сами будут везде производить, куда бы они ни были «заброшены», особое разлагающее и расщепляющее воздействие, в особенности если они используются волей, чётко осознающей свои цели. Здесь есть нечто вроде «некромантии», как можно было бы сказать, которая приводит в действие совсем иные психические остатки, чем остатки человеческих индивидуальностей, и это, конечно, не менее опасно, так как она обладает тем самым возможностями воздействия гораздо более широкими, чем возможности вульгарного колдовства, в этом отношении не может быть даже никакого сравнения; однако, наши современники должны быть поистине слепыми при

сегодняшнем положении вещей, чтобы даже и не подозревать об этом.

Двойной смысл символов[A]

Иногда удивляются, что один и тот же символ может быть взят в двух смыслах, которые, по крайней мере по видимости, являются прямо противоположными один другому; при этом, разумеется, речь не идёт просто о множественности смыслов, которую вообще может представлять всякий символ в соответствии с точкой зрения или уровнем, на котором его рассматривают, это ведёт к тому, что символизм никогда не может быть «систематизирован» никоим образом, но более специально речь идёт о двух аспектах, которые связаны между собою определённым отношением корреляции, принявшей форму оппозиции таким образом, что один из них будет инверсией или «негативом» другого.

Чтобы понять это, надо исходить из рассмотрения двойственности, предполагаемой любым проявлением и, следовательно, обуславливающей его во всех его модусах, в которых она должна обнаруживаться в той или иной форме[248]; на самом деле, эта двойственность есть взаимодополнительность, собственно говоря, а не оппозиция; но обе стороны, которые в реальности являются взаимодополнительными, также могут обнаруживаться с более внешней и более случайной точки зрения как противоположные[249]. Всякая оппо-

---

[A] Эта работа была опубликована в книге «Царство количества и знамения времени» (1945) в главе «Глава XXX. Переворачивание символов».

[248] Поскольку ошибки в языке происходят довольно часто и доставляют большие неудобства, то небесполезно уточнить, что «двойственность» и «дуализм» совершенно разные вещи: дуализм (наиболее известный пример которого есть картезианская концепция «духа» и «материи») состоит, собственно, в рассмотрении двойственности как несводимой и не имеющей ничего по другую сторону от нее, что предполагает отрицание общего принципа, из которого обе стороны дуальности следуют, в реальности, через «поляризацию».

[249] См. «Символизм креста», гл. VII.

зиция как таковая существует лишь на определённом уровне, поскольку, возможно, из них нет ни одной несводимой; на более высоком уровне она разрешается в дополнительности, в которой обе стороны оказываются уже примиренными и гармонизированными, до того как окончательно вступить в единство общего принципа, из которого они проистекают обе. Можно было бы, таким образом, сказать, что точка зрения дополнительности это в определённом смысле посредник между оппозицией и приведением к единообразию; и каждая из этих точек зрения имеет своё основание существования и свою собственную ценность в том порядке, к которому она применяется, хотя, очевидно, что эти точки зрения не находятся на одном и том же уровне реальности; следовательно, важно поместить каждый аспект на своё иерархическое место и не пытаться переносить его в ту сферу, в которой он не имеет уже никакого приемлемого значения.

В этих условиях понятно, что факт рассмотрения в одном символе двух противоположных аспектов сам по себе ничего незаконного не имеет, и рассмотрение одного из этих аспектов ни в коем случае не исключает другого, поскольку каждый из них равным образом истинен в некотором отношении, а по причине их корреляции, существование их в некотором роде даже согласовано. Вообще довольно частой ошибкой является мнение, что соответствующее рассмотрение одного или другого из этих аспектов должно соотноситься с учениями или школами, которые также находятся в оппозиции[250]; здесь все зависит лишь от преобладания, придаваемого одному аспекту над другим или же, иногда, тому намерению, с которым этот символ может быть использован, например, как элемент, входящий в определённые ритуалы, или же как средство узнавания для членов определённых организаций; но к этому мы ещё вернёмся. То, что

[250] Мы должны указать на ошибку такого рода в случае изображения свастики с указанием вращения в противоположные стороны («Символизм креста», гл. X).

оба аспекта могут быть объединены в одном и том же сложном символическом изображении, успешно доказывает, что они вовсе не исключают друг друга и могут рассматриваться одновременно; в этом отношении следует отметить, хотя мы не можем это здесь развить полностью, что двойственность, которая может быть и оппозицией, и дополнительностью в соответствии с точкой зрения, на которую становимся, может располагаться, в зависимости от размещения её сторон друг относительно друга, либо в вертикальном направлении, либо в горизонтальном; это следует непосредственно из крестообразной четырёхчастной схемы, которая может распадаться на две двойственности, вертикальную и горизонтальную. Вертикальная двойственность может быть соотнесена с двумя сторонами оси или с двумя противоположными направлениями, по которым можно двигаться по этой оси; горизонтальная двойственность относится к тем элементам, которые располагаются симметрично с одной и с другой стороны этой самой оси. В качестве примера можно привести в первом случае два треугольника печати Соломона (а также и все другие символы аналогии, которые строятся по сходной геометрической схеме), а как пример второго случая — две змеи кадуцея: и можно заметить, что только в вертикальной двойственности обе стороны чётко отличаются одна от другой по их обратной позиции, тогда как в горизонтальной двойственности они могут казаться совершенно сходными или эквивалентными, когда их рассматривают по отдельности, но значение их, тем не менее, реально противоположно как в том случае, так и в другом. Можно также ещё сказать, что в пространственном порядке вертикальная двойственность — это верх и низ, а горизонтальная — это правизна и левизна; это наблюдение может казаться слишком очевидным, но от этого оно не перестаёт быть важным, поскольку символически (и это приводит нас к собственно качественной ценности направлений пространства) обе эти пары терминов сами допускают разнообразные приложения, следы которых нетрудно открыть

и в повседневном языке, что указывает на то, что речь идёт о вещах очень общего значения.

Из всего этого, возведенного в принцип, без труда можно вывести некоторые последствия, касающиеся того, что можно было бы назвать практическим использованием символов; но в этом отношении надо прежде всего рассмотреть более конкретно тот случай, когда оба противоположных аспекта принимаются соответственно в качестве «благотворного» и «пагубного». Мы должны сказать, что используем эти выражения за неимением лучших, как это мы уже делали и раньше; действительно, несообразно предполагать, что здесь допускается более или менее «моральная» интерпретация, тогда как в реальности ничего подобного нет, и что эти выражения должны пониматься в чисто «техническом» смысле. Более того, должно быть хорошо понятно, что «благотворное» или «пагубное» качество не прикреплено неким абсолютным образом к какому-нибудь из этих аспектов, поскольку оно, собственно, соответствует лишь специальному применению, к которому невозможно свести без различия любую, какую бы то ни было противоположность, и что в любом случае оно с необходимостью исчезло бы при переходе от точки зрения противоположности к точке зрения дополнительности, для которой такой тип рассмотрения абсолютно чужд. В этих границах и учитывая эти оговорки, такая точка зрения занимает своё нормальное место среди других; но именно из этой точки зрения или, скорее, из тех злоупотреблений, которым она даёт место при интерпретации и использовании символизма, следует та переворачивающая деятельность, о которой мы специально хотим здесь сказать, образующая одну из характерных «отметок» того, что, сознательно или нет, раскрывает сферу «контринициации» или оказывается более или менее под её влиянием.

Это переворачивание может состоять либо в приписывании «пагубному» аспекту, осознаваемому, тем не менее, как таковой, того места, которое нормальным образом должно принадлежать «благотворному» аспекту, в признании даже

некоего господства над ним, либо в интерпретации символов в обратном законному смыслу значении, рассматривая как «благотворный» тот аспект, который в реальности является «пагубным», и наоборот. Однако следует заметить, что, учитывая только что нами сказанное, такая деятельность по переворачиванию может и не быть ясно видимой в представлениях символов, поскольку эти два аспекта не обозначены внешним различием, распознаваемым с первого взгляда: так, в изображениях, которые принято называть, впрочем, очень неточно, «культом змеи», часто априори бывает невозможно сказать, по крайней мере, если рассматривать только саму змею, идёт ли речь об Ἀγαθοδαίμων или о Κακοδαίμων; отсюда многочисленные ошибки, особенно со стороны тех, кто, это двойное значение игнорируя, старается увидеть везде и повсюду лишь один только «пагубный» символ, как это и происходит уже довольно давно среди большинства западных людей[251]; то, что мы здесь сказали о змее, можно также применить к большинству других символических животных, по отношению к которым обычно привыкли, каковы бы ни были причины этого, рассматривать лишь один из двух противоположных аспектов, имеющихся у них в реальности. Для тех символов, которые могут занимать две противоположные позиции, и особенно для тех, которые сводимы к геометрическим формам, может показаться, что различие должно проявляться гораздо более чётко; и тем не менее, фактически так не происходит, поскольку обе позиции одного и того же символа могут иметь законное значение, и при этом их отношение не обязательно будет «благотворным» или «пагубным», что есть, повторим это ещё раз, просто одно из частных приложений среди прочих. В подобном случае важно знать, присутствует ли реально воля к «переворачиванию», как можно было бы выразиться, определенно противоречащая законному, нормаль-

[251] По этой причине даже сам дальневосточный дракон, который на самом деле является символом Дерева, часто интерпретировался как «дьявольский» символ из-за западного невежества.

ному значению символа; вот почему, например, использование перевёрнутого треугольника далеко не всегда есть знак «чёрной магии», как полагают некоторые[252], хотя это и так в некоторых случаях на самом деле, а именно в тех, когда с ним связывается намерение, противоположное тому, которое выражается в треугольнике, вершина которого повернута кверху; отметим попутно, что такое намеренное «переворачивание» осуществляется также и со словами и с формулами, чтобы образовать что-то вроде мантры наоборот, как это можно констатировать в некоторых практиках колдовства, даже в простом «деревенском колдовстве», как оно ещё существует на Западе.

Таким образом, ясно, что вопрос о переворачивании символов достаточно сложен и, мы бы даже сказали, достаточно тонок, так как для того, чтобы знать, с чем имеют дело действительно в том или ином случае, необходимо изучать не столько изображения, взятые, так сказать, в их «материальности», сколько те интерпретации, которыми они сопровождаются и с помощью которых объясняется то намерение, которое предшествовало их применению. Более того, самой опасной и самой умелой деятельностью по переворачиванию является, конечно, такая, которая не нарушает слишком явных особенностей, хорошо заметных любому, но которая деформирует смысл символов или переворачивает их значение, ничего не меняя в их внешнем виде. Но может быть, из всех самая дьявольская хитрость состоит в том, чтобы самому ортодоксальному символизму, такому, какой существует в подлинных традиционных организациях и, конкретнее, в инициатических организациях, которые как раз в подобном случае и имеются в виду, дать обратную интерпретацию, которая и является, собственно, свидетельством «контриниициации»; и она не преминет воспользоваться этим средством, чтобы произвести смешения и двусмысленности, из которых она может извлечь определённую выгоду.

[252] Нам известны такие интерпретации перевернутых треугольников, которые фигурируют в алхимических символах элементов!

В этом, по сути, и состоит весь секрет некоторых кампаний, очень показательных для стиля современной эпохи, проводимых против той или иной формы инициации в частности, при бессознательной поддержке людей, которые были бы по большей части удивлены и даже приведены в ужас, если бы могли отдать себе отчет в том, для чего их используют; к несчастью, иногда бывает так, что те, кто думает, что сражается с дьяволом, каких бы идей они при этом ни составляли себе, оказываются таким образом просто-напросто, без всякого сомнения, превращенными в его лучших слуг!

Тантризм и магия[253]

На Западе привыкли приписывать тантризму «магический» характер или, по крайней мере, верить, что магия играет в нём доминирующую роль. Здесь есть ошибка интерпретации как в том, что касается тантризма, так, возможно, и в том, что касается магии, по поводу которой наши современники имеют, в основном, крайне смутные и путаные идеи, что мы также показали в одной из наших статей. Мы не будем возвращаться сейчас к этому. Но беря магию строго в её собственном смысле и предполагая, что именно так её будут понимать, мы спросим только одно, что даёт в самом тантризме повод для такой ложной интерпретации, так как всегда гораздо интереснее объяснить ошибку, чем ограничиться её простой и прямой констатацией.

Прежде всего, мы напомним, что магия, какого низкого порядка она бы ни была сама по себе, есть тем не менее подлинная традиционная наука. Как таковая она может законно занять место среди приложений ортодоксального учения, пусть даже это будет подчинённое и второстепенное место, соответствующее её случайному, по существу, характеру. С другой стороны, поскольку действительное развитие частных традиционных наук фактически определено условиями, свойственными той или иной эпохе, то естественно и в какой-то степени нормально, что самые случайные из них развиваются особенно в тот период, когда человечество в наибольшей степени удалено от чистой интеллектуальности, то есть в кали-югу, и что тогда они приобретают важность, которую они никогда бы не могли иметь в предше-

[253] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», август-сентябрь 1937. Позже статья была опубликована в книге «Очерки об индуизме» (1967) как глава VII.

ствующие периоды, оставаясь при этом в заданных самой их природой границах. Традиционные науки, каковы бы они ни были, всегда могут служить «опорами» для возвышения к познанию высшего порядка, и именно это придает им, больше, чем это им присуще самим по себе, собственно доктринальную ценность. Но как мы это уже говорили, такие «опоры» должны становиться вообще все более и более случайными по мере того, как выполняется циклическое «нисхождение», чтобы оставаться пригодными для человеческих возможностей каждой эпохи. Развитие низших традиционных наук есть, таким образом, лишь частный случай этой необходимой «материализации» «опор», о чём мы говорили. Но в то же время, само собой разумеется, что опасность отклонения становится тем большей, чем дальше идут в этом направлении. Вот почему такая наука, как магия, явно находится среди тех, которые легче всего дают место всякого рода деформациям и незаконному использованию; во всяком случае, отклонение реализуемо, в конечном счёте, лишь в самих условиях этого периода «помрачения», каким является кали-юга.

Легко понять прямую связь, которую имеют все эти замечания с тантризмом, доктринальной формой, специально приспособленной к кали-юге. И если добавить, что тантризм, как мы уже указывали в другом месте, специально настаивает на «силе» как средстве или даже как возможной основе «реализации», то не стоит удивляться тому, что тем самым он должен придавать довольно большую важность, можно было бы даже сказать, максимально возможную важность, при их относительности, наукам, которые тем или иным образом способны внести вклад в развитие этой силы в какой-либо области. Очевидно, что магия в этом случае обретает здесь своё место, с чем невозможно спорить; но стоит чётко сказать, что она никоим образом не составляет сущности тантризма: культивировать магию ради неё самой, а также принимать в качестве цели изучение или производство «феноменов» любого рода означает замыкаться в иллю-

зии вместо того, чтобы постараться от неё освободиться. Это всего лишь отклонение и, следовательно, уже не есть тантризм, то есть аспект ортодоксальной традиции и «путь», предназначенный привести существо к подлинной «реализации».

Вообще, довольно охотно признается, что существует тантрическое посвящение. Но чаще всего никто не знает, что же реально в этом заключается. Все то, что мы уже много раз говорили по поводу духовных целей, которые таковы без всякого исключения для всякого правильного посвящения, освобождает нас того, чтобы дальше настаивать на этом. Магия как таковая, относясь исключительно к психической сфере по самому своему определению, конечно, ничего инициатического в себе не имеет. Таким образом, если даже случается, что ритуал посвящения задействует некоторые явно «магические» элементы, обязательно нужно будет (посредством приписываемой им цели и способа их использования в согласии с этой целью), чтобы он их «трансформировал» в нечто совершенно иного порядка, где «психическое» будет уже не более чем только «опорой» духовного; таким образом, на самом деле речь будет идти вовсе не о магии, как, например, не идёт речь о геометрии, когда ритуальным образом осуществляют рисунок *yantra*: «опора», взятая в своей «материальности», если можно так выразиться, никогда не должна смешиваться со свойством высшего порядка, которым её наделяют в силу её предназначения. Такое смешение может быть совершено лишь поверхностными наблюдателями, неспособными воспринять что-либо помимо самой внешней и поверхностной видимости, что, действительно, и случается почти со всеми теми в современном западном мире, кто намеревался заняться этими вещами и всегда туда привносил все непонимание, присущее профанной ментальности. Заметим по ходу дела, впрочем, что само это смешение есть также исходная точка «натуралистических» интерпретаций, претендующих представить весь традиционный символизм.

К этим некоторым наблюдениям мы добавим ещё одно, несколько отличного характера: известно, каково значение тантрических элементов, пронизывающих некоторые формы буддизма, таких, которые включены в общее построение махаяны; вовсе не являясь «испорченным» буддизмом, как полагали на Западе, эти формы, напротив, представляют собой результат совершенно традиционной адаптации буддизма. И не имеет значения, что в некоторых случаях уже почти невозможно обнаружить их характерные черты в первоначальном буддизме; или, скорее, это даже подтверждает размеры произошедших изменений[254]. Тогда можно поставить такой вопрос: как такое могло произойти с тантризмом, если бы он был не более чем магия и не что другое как магия? В этом есть совершенно очевидная невозможность для всякого, кто в малейшей степени знаком с традиционными реалиями; впрочем, по сути, это та же невозможность, что и невозможность для низшего произвести высшее или чтобы «большее» исходило из «меньшего»; но не этот ли в точности абсурд содержится во всей «эволюционистской» мысли современного западного мира, который во многом содействует непоправимым искажениям в любых своих концепциях.

[254] Это высказывание точно согласуется с изменениями, которые Рене Генон сам внес по вопросу о буддизме в 4-е издание «Общее введение в изучение индусских учений» (1952) — прим. ред.

Пятая Веда[255]

Среди специфических современных ошибок, о которых мы часто имели случай сообщать, одной из тех, которые самым прямым образом противостоят всякому истинному пониманию традиционных учений, является то, что можно было бы назвать «историцизмом», который, впрочем, есть, по существу, простое следствие «эволюционистской» ментальности: на деле это заключается в предположении, что все вещи должны начинаться с чего-то самого рудиментарного и грубого, потом претерпевать прогрессивную обработку, так что та или иная концепция появляется в определенный момент и тем более поздний, чем более высокого порядка она считается, а это предполагает, что она может быть «продуктом уже продвинутой цивилизации», согласно выражению, столь часто используемому, что оно повторяется иногда как бы машинально теми самыми людьми, которые пытаются выступать против такой ментальности, но у которых есть лишь «традиционалистские» намерения без всякого истинного традиционного знания. Этому видению следует чётко противопоставить утверждение, что как раз вначале всё то, что принадлежит интеллектуальной и духовной области, находится в состоянии совершенства, от которого затем оно лишь постепенно удаляется по ходу «помрачения», сопровождающего необходимым образом весь циклический процесс проявления; очевидно, что этого фундаментального закона, который мы должны здесь лишь напомнить, не входя в подробности, достаточно, чтобы свести на нет все результаты так называемой «исторической крити-

[255] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», в номере за август-сентябрь 1937. Позже статья была опубликована в книге «Очерки об индуизме» (1967) как глава VIII.

ки». Можно ещё отметить, что последняя предполагает предвзятую точку зрения, призванную отрицать всякий сверхчеловеческий элемент, а сами традиционные учения трактовать по образцу чисто человеческой «мысли», полностью сравнимой в этом отношении с тем, что собою представляют философия и профанные науки; с этой точки зрения также невозможен никакой компромисс, впрочем, реально сама эта профанная «мысль», которая датируется очень недавним временем, могла появиться лишь как «продукт уже продвинутой дегенерации», могли бы мы сказать, перевернув в «антиэволюционистском» смысле только что цитированную нами фразу.

Если мы применим эти общие рассуждения к индусской традиции, то мы скажем, что, в противоположность мнению ориенталистов, не существует ничего такого, что называется «ведизмом», «брахманизмом», «индуизмом», если под этим понимать учения, которые увидели свет в следующие друг за другом и друг друга замещающие эпохи, каждое из которых характеризовалось бы по существу отличающимися друг от друга, если даже не противоречащими друг другу, концепциями, которые, таким образом, сформировались бы последовательно в результате «рефлексии», воображаемой по модели простой философской спекуляции. Эти различные названия, если их хотят сохранить, должны рассматриваться как обозначающие одну и ту же традицию, с которой они, действительно, все могут быть согласованы. Самое большее, что можно сказать, это то, что каждое относится более непосредственно к определённому аспекту этой традиции, однако, различные аспекты остаются тесно связанными и никоим образом не изолированными друг от друга. Это непосредственно следует из того факта, что традиция, о которой идёт речь, интегрально содержится в Ведах. И следовательно, все, что противоречит Ведам или из них законным образом не выводимо, тем самым исключено из этой традиции, под каким бы аспектом это ни рассматривалось. Сущностные единство и неизменность учения таким обра-

зом обеспечены при любых применениях и развертываниях, которым оно может дать место, чтобы более конкретным образом отвечать нуждам и склонностям людей той или иной эпохи.

Надо хорошо понимать, что, на деле, неизменность учения в самом себе не препятствует никакому развертыванию и никакому применению при одном условии, что они всегда будут в строгом соответствии с принципами, но в то же время, что ничто из этого никогда не образует «новшества», потому что в любом случае речь идёт лишь об «экспликации» того, что учение уже всегда заключает в себе, или, иначе говоря, о формулировке тех же истин в различных терминах, чтобы сделать их более доступными для ментальности более «тёмной» эпохи. То, что вначале можно было без труда и непосредственно постичь в самом принципе, люди позднейших эпох уже не могут увидеть, за исключением редких случаев, и к этому общему недостатку понимания надо ещё добавить немного объяснений и комментариев, которые до этого не были необходимыми; более того, раз способности непосредственного достижения чистого познания становятся все более редкими, то нужно открыть другие «пути», привлекая все более и более случайные средства, и в определённом смысле сопровождая его, облегчить, по возможности, «спуск», осуществляющийся от века к веку по ходу цикла земного человечества. Таким образом, можно сказать, что оно приобретает тем большие возможности для достижения трансцендентных целей, чем более понижается его духовный и интеллектуальный уровень, чтобы спасти всё то, что ещё можно спасти, учитывая условия, неизбежно определённые законом цикла.

Рассмотрев это, можно правильно понять, какое место занимает в индусской традиции то, что обычно обозначается именем «тантризм», поскольку он представляет собой ансамбль указаний и средств «реализации», специально приспособленных к условиям кали-юги. Таким образом, было бы совершенно ошибочным видеть в нём отдельное учение

и ещё меньше какую-то «систему», как это всегда охотно делают на Западе; по правде говоря, речь идёт скорее о «духе», если можно так выразиться, который более или менее диффузным образом пронизывает всю индусскую традицию в её современной форме таким образом, что почти невозможно внутри неё указать и точно определить его границы; и если к тому же представить, что начало кали-юги восходит далеко за так называемые «исторические» времена, то надо признать, что само происхождение *тантризма*, далеко не столь «позднее», как предполагают некоторые, неизбежно ускользает от ограниченных средств, которыми располагают профанное исследование. И ещё, когда мы говорим о происхождении, совмещая его с началом кали-юги, то это лишь наполовину верно; точнее, это верно лишь при условии уточнения, что речь идёт не о *тантризме* как таковом, мы хотим сказать, как о выражении и внешнем проявлении того, что как и остальная традиция, существовало как принцип в самой Веде, хотя более эксплицитно было сформулировано и развито в своих приложениях лишь тогда, когда этого потребовали обстоятельства. Таким образом, здесь следует принимать во внимание двойную точку зрения: с одной стороны, можно найти *тантризм* уже в Веде, поскольку он там первоначально заключен, но с другой стороны, он может быть определен как различимый аспект учения только с того момента, когда он был «эксплицирован» по тем причинам, которые мы указали, и только в этом смысле его надо рассматривать как присущий кали-юге.

Название «тантризм» происходит от того, что учения, составляющие его основу, выражены в трактатах, носящих родовое имя «Тантры», имя, которое имеет прямое отношение к символизму ткачества, о чём мы говорили в другой связи, так как в собственном смысле слова «тантра» есть «основа» ткани; и там же мы отметили, что встречаются слова того же значения, применяемые к священным Книгам. Эти *Тантры* часто рассматриваются как образующие «пятую Веду», специально предназначенную для людей кали-юги; и это

было бы совершенно не оправдано, если бы они не происходили из Веды, понятой в её самом строгом значении применительно к условиям определённой эпохи. Впрочем, важно уточнить, что на самом деле, первоначально и в некотором роде «вне временно» существует одна Веда, прежде чем стать в своем формате тройной, потом и четверичной; если она может быть в современную эпоху пятеричной (вследствие дополнительных разъяснений, требуемых менее «открытыми» способностями понимания, не имея больше возможности осуществляться непосредственно в чистом интеллектуальном порядке), то очевидно, что она более не обнаруживает своего первоначального единства, являющегося, по существу, её «постоянным» аспектом (*sanātana*), и следовательно, независимым от особенных условий какой бы то ни было эпохи.

Учение *тантр*, таким образом, является и не может быть ничем иным, как только нормальным, согласно определённой точке зрения, развитием того, что уже содержится в Веде, потому что так и только так оно может быть интегральной частью индусской традиции, каковой оно и является на самом деле; а относительно того, чем являются средства «реализации» (садхана), предписываемые *Тантрами*, то можно сказать, что они также законным образом происходят из Веды, потому что они суть не что иное, как применение и эффективное использование самого этого учения. И если эти средства (рассматривать их принципиально или же как просто дополнение), под которыми, естественно, следует понимать всевозможные ритуалы, кажутся, тем не менее, облеченными определёнными чертами «новшества» по отношению к тем, которые им предшествовали, то рассматривать их в предшествующие эпохи можно всё же только как чистые возможности, поскольку люди тогда не имели в них никакой нужды и располагали иными средствами, которые больше подходили их природе. В этом есть нечто очень сходное с тем, что представляют собою особенности развертывания единой традиционной науки в ту или иную

эпоху, развертывания, которое не конституирует затем спонтанного «появления» или какой-нибудь «инновации», поскольку и в этом случае реально речь может идти всегда только о приложении принципов, следовательно, о чём-то, что уже имело в них предсуществование, по крайней мере, имплицитное, и как следствие, что всегда можно было сделать эксплицитным, допуская, что имелась какая-то причина это сделать; но эта причина как раз и находится в тех случайных обстоятельствах, которые обуславливают определённую эпоху.

Итак, строго «ведические» ритуалы (мы хотим сказать такие, какими они были «в начале») в настоящее время больше не практикуются, что слишком ясно следует из одного того факта, что «сома», играющая в них важную роль, утрачена со времени, которое невозможно оценить «исторически»; само собой разумеется, что когда мы говорим здесь о «соме», то её следует рассматривать как представителя совокупности всего того, познание чего, сперва явное и доступное для всех, стало скрытым по ходу цикла, по крайней мере, для обычного человечества. Таким образом, с этого времени для подобных вещей стали нужны «заместители», которые по необходимости могли находиться лишь в более низком порядке, это значит, что «опоры», благодаря которым «реализация» остается возможной, становятся все более и более «материализованными» от одной эпохи к другой, соответствуя нисходящему ходу развития цикла; символическим примером здесь могло бы послужить отношение вина к соме (что касается их ритуального использования). Впрочем, эта «материализация» не должна, пониматься просто в самом обычном и ограниченном смысле слова; так, как мы её рассматриваем, она начинает происходить, можно сказать, с того самого момента, когда отходят от чистого познания, которое одно лишь есть также и чистая духовность; и обращение к элементам чувственного или волевого порядка, например, не является и самым малым знаком подобной «материализации», даже если эти элементы используются

законным порядком, то есть если они берутся лишь как средства, подчинённые цели, которой всегда остается познание, поскольку, если бы было иначе, то никоим образом нельзя было бы говорить о «реализации», но только об отклонении, о видимости или пародии, о всем том, что, само собою разумеется, тщательно исключается традиционной ортодоксией, в какой бы форме и на каком бы уровне её ни рассматривали.

Только что указанное нами в точности приложимо к тантризму, путь которого вообще оказывается более «деятельным», чем «созерцательным», или другими словами, располагающимся скорее со стороны «силы», нежели познания; особенно значительным фактом является важность, придаваемая тому, что обозначено как «путь героя» (*vīra-mārga*). Очевидно, что *vīrya*, термин, эквивалентный латинскому слову *virtus* (по крайней мере, согласно употреблению, которое оно имело до того, как стоики повернули его в сторону «морального» смысла), выражает существенное и в некотором смысле «типичное» качество, собственно, не *Brāhmaṇa*, а *Kṣatriya*; и *vīra* отличается от *paśu*, то есть от существа, подчинённого связям обыденного существования, не столько эффективным познанием, сколько волевым утверждением «автономии», которая на этой стадии может и отдалить от цели и привести к ней, в зависимости от того, как будут её использовать. Действительно, опасность здесь состоит в том, что «сила» будет искаться ради неё самой и из-за этого станет препятствием, вместо того, чтобы быть опорой, а индивид станет принимать её как свою собственную цель; но само собой разумеется, что это лишь отклонение и злоупотребление, всегда, в конечном счёте, происходящие только от непонимания, за которое традиционное учение никоим образом не может нести ответственность; и сверх того, то, что мы только что сказали, касается лишь «пути» как такового, а не цели, которая на самом деле, повторим ещё раз, всегда одна и та же и не может быть ни в коем случае чем-нибудь другим, нежели познанием, поскольку только через

него и только в нём существо «реализуется» поистине во всех своих возможностях. Не менее верно, что предлагаемые для достижения этой цели средства отмечены, как они с неизбежностью и должны быть отмечены, особыми чертами кали-юги: вспомним по этому поводу, что собственная роль «героя» всегда и везде представляется как «поиск», который может быть увенчан успехом, но может также привести и к поражению; а сам «поиск» предполагает, что когда появляется «герой», то значит есть что-то такое, что было прежде потеряно и теперь должно быть найдено им. Эта задача, по завершению которой *vīra* становится *divya*, может быть определена, если угодно, как поиски сомы или «напитка бессмертия» *amṛta*, что, впрочем, с символической точки зрения, в точности эквивалентно «поискам Грааля» на Западе; и когда сома найдена, конец цикла достигает своего начала во «вневременности».

Творение и проявление[256]

Мы отмечали по различным поводам, что идея «творения», если понимать её в её точном и собственном смысле и не придавать ему более или менее произвольного значения, встречается в действительности только в традициях, принадлежащих одной единственной линии, образованной иудаизмом, христианством и исламом; это линия традиционных форм, которые можно назвать специфически религиозными, из чего должно заключить, что существует прямая связь между этой идеей и самой религиозной точкой зрения. Однако в любом другом месте, само слово «творение», если иногда его стараются использовать, может лишь очень неточно передавать отличающуюся идею, для которой было бы лучше найти другое выражение. Наконец, такое употребление слова чаще всего есть только результат одного из тех смешений или ложных ассоциаций, которых так много производится на Западе относительно всего того, что касается восточных учений. Тем не менее, мало избегать этого смешения, одновременно надо остерегаться и другой, противоположной ошибки, которая состоит в желании видеть противоречие или какую-то оппозицию между идеей творения и другой идеей, о которой мы только что упоминали и для которой более подходящий термин, имеющийся в нашем распоряжении, это термин «проявление»; именно на этом моменте мы полагаем сейчас остановиться.

Однако, действительно признавая, что в восточных учениях нет идеи творения (за исключением ислама, который в этом отношении, разумеется, не может быть здесь приме-

[256] «Исследования Традиции», XII, 1937, стр. 325-333. Позже статья была опубликована в книге «Заметки об исламском эзотеризме и даосизме» (1973) как глава IX.

ром), сразу же заявляют, без всякой попытки проникнуть в глубь вещей, что отсутствие этой идеи есть знак чего-то недостаточного и дефективного, и приходят к выводу, что учения, о которых идёт речь, не могут рассматриваться как адекватное выражение истины. Если это так с религиозной стороны, когда слишком часто утверждается досадный «эксклюзивизм», то надо сказать, что также и с антирелигиозной стороны, когда хотят извлечь совершенно противоположенный вывод из того же самого утверждения: эти люди, нападая, естественно, на идею творения, равно как и на все другие идеи религиозного порядка, предпочитают видеть даже в её отсутствии нечто вроде превосходства. Впрочем, делают это они, очевидно, через дух отрицания и противопоставления, а не для того, чтобы в действительности взять под защиту восточные учения, которыми они и вовсе не озабочены. Как бы то ни было, эти упреки и эти похвалы не стоят многого и равно неприемлемы, потому что вообще происходят из одной и той же ошибки, совершаемой только в соответствии с противоположными намерениями, согласующимися с тенденциями тех, кто это комментирует. Истина же состоит в том, что и те и другие полностью ложны, и что в обоих случаях есть почти равное непонимание.

Причину этого общего заблуждения, кажется, довольно просто открыть: те, чей интеллектуальный горизонт не превосходит западные философские концепции, обычно воображают, что имеют дело не с материалистическими теориями, а тут есть только «пантеизм», возникает ли вопрос о творении или где, напротив, его там нет. Известно, однако, как часто это слово употреблялось к месту и не к месту: для одних оно представляет собой настоящее пугало, до такой степени, что они не думают даже потрудиться серьёзно изучить то, к чему спешат его приложить (столь распространенное выражение «впасть в пантеизм» весьма характерно в этом отношении), тогда как другие, может быть по той же причине, но исходя из какого-нибудь другого мотива, отстаивают его права и даже расположены делать из него нечто

вроде знамени. Таким образом, довольно ясно, что только что сказанное нами тесно связано (в сознании и тех, и других) с обвинением, обычно адресованным тем же самым восточным учениям, и на полную ошибочность и даже абсурдность которого мы часто указывали (потому что пантеизм есть в действительности антиметафизическая по сути теория), чтобы уже более не возвращаться к этому.

Поскольку нам пришлось говорить о пантеизме, то мы воспользуемся этим, чтобы представить сейчас наблюдение, имеющее сейчас некоторое значение, по поводу слова, которое обычно ассоциируется как раз с пантеистическими концепциями: это слово «эманация», которое всегда по той же самой причине и вследствие той же самой ошибки кое-кто хотел бы использовать для обозначения проявления, когда оно не представляется как аспект творения. Однако, по меньшей мере, если речь идёт о традиционных и ортодоксальных учениях, это слово должно быть абсолютно отвергнуто не только по причине досадной ассоциации (хотя она более или менее оправдана по сути, но сейчас речь не об этом), но прежде всего потому, что само по себе и по своему этимологическому значению, оно не выражает ничего, кроме чистой невозможности. В действительности идея «эманации» есть идея «выхода», но проявление не должно рассматриваться так ни в коем случае, так как реально ничто не может выйти из Принципа; если что-то из него выходит, то Принцип с этого мгновения уже не может быть бесконечным, т.к. оказался бы ограниченным самим фактом проявления; истина состоит в том, что вне Принципа нет ничего и не может быть ничего, кроме «ничто»[A]. Если бы даже стали рассматривать «эманацию» не по отношению к Принципу, высшему и бесконечному, а только по отношению к Сущему, то есть к непосредственному принципу проявления, этот термин также вызвал бы противоречие, которое, отличаясь от предыдущего, стало бы не менее непреодолимым:

[A] *Néant* — здесь: то, что не существует и не может существовать никоим образом — прим. пер.

если бы существа покидали Сущее, чтобы проявиться, то нельзя было бы сказать, что они действительно являются существами; они были бы, собственно говоря, лишены всякого бытия, так как бытие, в любом своём модусе, не может быть ничем иным, как причастностью к Сущему; это следствие, помимо того, что оно абсурдно само по себе, как и в первом случае, противоречит самой идее проявления.

Сделав это замечание, скажем чётко, что идея проявления, как её рассматривают восточные учения чисто метафизическим образом, вовсе не противопоставляется идее творения; они только лишь соотносятся с разными уровнями и токами зрения таким способом, что достаточно суметь расположить каждую из них на её истинном месте, чтобы осознать, что между ними нет никакой несовместимости. Различие, как в этом, так и в других моментах, состоит в конечном счёте лишь в различии метафизической и религиозной точек зрения. Однако, если верно, что первая относится к более высокому и более глубокому порядку, чем вторая, то не менее верно, что она никоем образом её не аннулирует и не противоречит ей, что достаточно подтверждается ещё и тем фактом, что обе могут прекрасно сосуществовать внутри одной и той же традиционной формы. Ниже мы к этому вернёмся. По сути, речь идёт, таким образом, лишь о различии, которое, будучи акцентированным по причине очень чёткой разницы двух соответствующих областей, является не более экстраординарным или затруднительным, чем различие точек зрения, на которых можно законным образом располагаться в одной и той же области, следуя которым можно проникнуть в неё более или менее глубоко. Мы здесь имеем в виду, например, такие точки зрения, как Шанкарачарьи и Рамануджи по отношению к веданте; правда, здесь также непонимание вело к поиску противоречий, которых в реальности нет; но это делает аналогию только лишь более точной и полной.

Необходимо, впрочем, уточнить сам смысл идеи творения, так как это иногда приводит тоже к определённым не-

доразумениям: если «творить» есть синоним «сделать из ничего», следуя единогласно принимаемому, но может быть не достаточно эксплицитному определению, то необходимо прежде всего понимать «ничто», которое было бы внешним для Принципа; иными словами, чтобы быть «творцом», оно достаточно для самого себя и не нуждается в чём-то вроде «субстанции», расположенной вне него и имеющей более или менее независимое бытие, что, говоря по правде, есть нечто немыслимое. Непосредственно из этого видно, что первой целью такой формулировки является специально утвердить, что Принцип вовсе не есть простой «Демиург» (здесь не обязательно различать, идёт ли речь о высшем Принципе или о Сущем, так как это будет верно в обоих случаях); это не означает, тем не менее, с необходимостью, что всякая «демиургическая» концепции будет радикальным образом ошибочной. Но в любом случае она может найти себе место только на более низком уровне и соответствующем гораздо более ограниченной точке зрения, которая, располагаясь в какой-нибудь вторичной фазе космогонического процесса, больше никоим образом не задевает Принцип. Теперь, если ограничиваться разговором о «сделать из ничего» без дальнейшего уточнения, как это обычно и делают, то необходимо устранить ещё одну опасность: рассматривать это «ничто» как нечто вроде принципа, негативного без сомнения, но из которого действительно извлекалось бы проявленное бытие; это возвращает нас к ошибке, немного похожей на ту, против которой как раз и хотели предохранить, приписывая самому «ничто» некую «субстанциальность»; и в определённом смысле эта ошибка является даже более грубой, чем первая, так как сюда привходит и формальное противоречие, состоящее в придании некой реальности «ничто», то есть по существу «небытию». Если полагают, дабы избежать этого противоречия, что «ничто», о котором идёт речь, не есть просто небытие, но что оно таково лишь по отношению к Принципу, то совершают этим ещё одну двойную ошибку: с одной стороны, в этот раз пред-

полагают что-то весьма реальное вне Принципа, и тогда больше нет никакого настоящего различия с той же «демиургической» концепцией; с другой стороны, не признают, что существа никоим образом не выводятся проявлением из этого относительного «ничто», ведь конечное никогда не перестаёт быть строго ничем пред лицом Бесконечного.

В том, что только что сказано и также в том, что можно было бы сказать ещё по поводу идеи творения, отсутствует нечто, что касается способа, которым рассматривается проявление, очень важное: здесь не появляется само понятие возможности, но, как можно заметить, это вовсе не упрек; такой взгляд, будучи неполным, не является из-за этого менее законным, так как истина состоит в том, что это понятие появляется только тогда, когда находятся на метафизической точке зрения, и, как мы уже сказали, проявление рассматривается как творение не с этой точке зрения. Метафизически, проявление предполагает необходимым образом некоторые возможности, способные проявиться; но если оно происходит таким образом из возможности, то нельзя сказать, что оно происходит из «ничто», так как очевидно, что возможность не есть «ничто»; может быть, возразят, не есть ли это как раз противоположное творению? Ответ очень простой: все возможности заключены в тотальной Возможности, которая составляет одно с самим Принципом. Таким образом, именно в нём, в конечном счёте, они реально содержатся в перманентном состоянии и всю вечность; к тому же, если было бы иначе, то тогда они на самом деле не были бы «ничем» и тем более не могло быть речи о возможностях. Следовательно, проявление происходит из этих возможностей или из некоторых из них (мы напомним здесь, что помимо возможностей проявления надо также рассматривать возможности непроявления, по крайней мере в высшем Принципе, но уже не тогда, когда ограничиваются Сущим), оно не происходит из ничто, которое вне Принципа. Именно в этом смысл, признаваемый нами за идеей творения, корректно понятой, так что по сути обе точки зрения не только

могут быть согласованы, но даже пребывают в совершенном согласии между собой. Различие состоит лишь в том, что точка зрения, с которой соотносится идея творения, ничего выходящего за проявление не рассматривает, или, по меньшей мере, рассматривает Принцип только с относительной точки зрения, не углубляясь далее, тогда как, напротив, с метафизической точки зрения, то, что есть в Принципе, то есть возможность, является в действительности существенным и имеет гораздо большее значение, чем само проявление.

Можно сказать, суммируя, что здесь есть два разных выражения одной и той же истины, если, разумеется, добавить, что эти выражения соответствуют двум аспектам или двум точкам зрения, которые реально различаются. Но тогда можно спросить себя, не будет ли совершенно достаточным то из этих двух выражений, которое является самым полным и самым глубоким, и каково основание существования другого выражения. Прежде всего и самым общим образом это есть само основание существования всякой экзотерической точки зрения в качестве формулировки традиционных истин, ограниченных тем, что оно есть одновременно необходимое и приемлемое для всех людей без различия. С другой стороны, в том, что касается особого случая, о котором идёт речь, то здесь могут быть мотивы «уместности», в некотором роде свойственные определённым традиционным формам, по причине случайных обстоятельств, к которым их надо было приспособить, и требующей специальных мер безопасности против концепции начала проявления в «демиургическом» модусе, в то время как такая предосторожность была бы совершенно бесполезной. Тем не менее, когда видят, что идея творения строго согласуется с религиозной точкой зрения, то это, может быть, наводит на мысль, что в этом есть ещё кое-что; это нам и осталось теперь рассмотреть, даже если нам не удастся войти во все детали, допускаемые этой стороной вопроса.

Идет ли речь о проявлении, рассматриваемом метафизически, или о творении, в обоих случаях совершенно чётко утверждается полная зависимость проявленного бытия во всем том, чем оно реально является, от Принципа; только при более тщательном рассмотрении этой зависимости с той и другой стороны проявляется характерное различие, чётко соответствующее различию двух точек зрения. С метафизической точки зрения эта зависимость есть одновременно «причастность»: во всей полноте того, что в нём есть реального, существа причастны Принципу, поскольку всякая реальность заключена в нём; впрочем, не менее верно, что эти существа как случайные и ограниченные, как и все проявление в целом, часть которого они составляют, являются ничем по отношению к Принципу, о чём мы уже говорили выше. Но эта причастность есть как бы связь с ним, следовательно, связь между проявленным и непроявленным, которая позволяет существам превзойти относительные условия, присущие проявлению. Религиозная точка зрения, напротив, скорее настаивает на ничтожестве, свойственной проявленным существам, потому что по самой своей природе она не должна выводить их из этих условий. Она предполагает рассмотрение зависимости в аспекте, которому практически соответствует установка *al-ʿubūdiyyah*, если использовать арабский термин, привычный смысл которого «служение» несомненно довольно несовершенно передает это специфическое религиозное значение, но тем не менее достаточное для того, чтобы позволить понять его лучше, чем это делает слово «поклонение» (которому, однако, скорее отвечает термин *al-ʿibādah*); при этом состояние *ʿabd*, рассматриваемое таким образом, является, собственно говоря, условием «творения» перед лицом «Творца».

Поскольку мы сейчас позаимствовали термин из исламской традиции, то мы добавим следующее: никто, конечно, не станет утверждать, что ислам со своей религиозной или экзотерической стороны является, по меньшей мере, таким же «креационистским», каким может быть и само христиан-

ство; тем не менее, это вовсе не исключает наличия в его эзотерическом аспекте определённого уровня, начиная с которого идея творения исчезает. Так, существует афоризм, согласно которому «*ṣūfī* (надо учитывать, что здесь не идёт речь о простом *mutaṣawwuf*) не был создан» (*aṣ-ṣūfī lam yukhlaq*); это позволяет сказать, что его состояние находится по ту сторону условия «творения», и действительно, поскольку он реализовал «Высшее Тождество» и, таким образом, актуально тождественен Принципу или Несотворённому, он необходимым образом может быть сам только несотворённым. Так, религиозная точка зрения с не меньшей необходимостью превзойдена, чтобы уступить место чисто метафизической точке зрения; но, если та и другая могут сосуществовать в одной и той же традиции, каждая в соответствующем ранге и в области, которая ей собственно принадлежит, то весьма очевидно, что они не противостоят и никоим образом не противоречат друг другу.

Мы знаем, что здесь не может быть никакого реального противоречия ни внутри каждой традиции, ни между одной и другими традициями, потому что во всём этом есть только различные выражения единой Истины. Если же кто-нибудь желает видеть здесь кажущиеся противоречия, то не должен ли он просто заключать из этого, что он сам что-то плохо или неполно понимает, вместо того, чтобы обвинять традиционные доктрины в ошибках, которые, на самом деле, существуют из-за факта собственной интеллектуальной несостоятельности?

Пещера и лабиринт[257]

В недавно опубликованной книге[258] Джексон Найт проводит интересные изыскания, отправной точкой которых является отрывок из шестой книги Энеиды, где описываются входные врата Сивиллы Кумской; почему на этих вратах изображены Критский лабиринт и его история? Автор вполне справедливо отказывается видеть в этом, как это делают те, кто не идёт дальше современных «литературных» концепций, нечто случайное и незначительное; напротив, он считает, что этот отрывок должен иметь реальную символическую ценность, основанную на тесной связи между лабиринтом и пещерой, сопряженными с одной и той же идеей подземного странствования. Эта идея, согласно интерпретации, которую он даёт соответствующим фактам, относящимся к совершенно отличным друг от друга эпохам и регионам, первоначально была связана с погребальными обрядами, а затем, в силу определённой аналогии, будто бы была перенесена в ритуалы инициатические. Мы вскоре вернёмся именно к этому моменту, но вначале должны высказать несколько критических соображений относительно самого понимания автором инициации. В самом деле, похоже, что он рассматривает её единственно как продукт «человеческой мысли», впрочем, наделенный жизненной силой, которая обеспечивает ему сохранность во времени, даже если иногда он существует лишь в латентном состоянии. И после всего уже сказанного нами по этому поводу, у нас нет ни малейшей необходимости снова доказывать, чего здесь недо-

---

[257] Опубликовано в «Исследования Традиции», окт. — нояб. 1937. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 29.

[258] W.F. Jackson Knight, *Cumaean Gates, a reference of the Sixth «Æneid» to initiation Pattern*. Basil Blackwell, Oxford.

стаёт — уже в силу того, что при таком подходе не учитываются элементы «надчеловеческие», по сути, самые существенные. Подчеркнем лишь следующее: идея нахождения в латентном состоянии влечёт за собой гипотезу сохранения в «коллективном бессознательном», позаимствованную из некоторых недавно появившихся психологических теорий. Что бы ни думать о последних, но во всяком случае, в подобном их применении проявляется полное неведение о необходимости инициатической «цепи», то есть действительной и непрерывной духовной передачи. Верно, что есть и другой вопрос, который не следует смешивать с предыдущим: временами случалось, что вещи сугубо инициатического порядка получали выражение через отдельных лиц, нисколько не сознававших подлинного их значения; по этому поводу мы уже высказывались в связи с легендой о Граале. Но с одной стороны, это ни в коей мере не касается того, что связано в действительности с самой инициацией, а с другой стороны, такого рода неосознанное выражение никак нельзя относить к творчеству Вергилия, у которого, как и у Данте, налицо проявления слишком точных и осознанных знаний, чтобы возможно было допустить его непричастность к действительным инициатическим связям. То, о чём идёт речь, не имеет ничего общего с «поэтическим вдохновением», как понимают его сегодня, а в этом отношении М. Дж. Найт определенно слишком склонен разделять «литературные» взгляды, которым, впрочем, в других местах своего исследования он всё же противостоит. Тем не менее, мы не должны умалять заслуги автора, ведь университетскому ученому необходимо иметь большое мужество для того, чтобы вообще рискнуть затронуть подобную тему или даже просто заговорить об инициации.

Теперь вернёмся к вопросу о соотношениях погребальной пещеры и пещеры инициатической. Хотя связь здесь вне всяких сомнений реальна, однако отождествление этих двух вариантов пещер с точки зрения их символизма являет нам в лучшем случае лишь половину истины. Заметим, кстати,

что даже в том, что касается погребения, сама идея выведения символизма из ритуала, вместо обратного: рассмотрения ритуала как символизма, каковым он действительно является, уже приводит автора к большой несостыковке, когда он констатирует, что за подземным путешествием почти всегда следует путешествие по воздуху, которое во многих традициях изображается как плавание. Это было бы невозможно, если бы речь шла лишь об образном описании погребения, но становится абсолютно объяснимо, когда мы знаем, что в действительности речь идёт о различных фазах, проходимых существом в ходе странствия, и в самом деле «замогильного» и ни в коем случае не затрагивающего тело, оставленное им вместе с земной жизнью. С другой стороны, в силу аналогии, которая существует между смертью, понимаемой в обычном смысле этого слова, и смертью инициатической, о которой мы уже говорили по другому случаю, одно и то же символическое описание может равным образом относиться к происходящему с существом и в том, и в другом случае. Следовательно, при употреблении таких символов как пещера и подземное путешествие именно таков будет смысл только что рассмотренного нами уподобления в той мере, в какой оно оправдано. Но в точке, дальше которой оно не должно простираться, мы все ещё имеем дело с введением в инициацию, а ни в коей мере не с самой инициацией.

В самом деле, строго говоря, невозможно видеть ничего, кроме предуготовления к инициации, в смерти для светского мира, за которой следует «сошествие в ад», являющееся, разумеется, тем же самым, что и странствование в подземном мире, доступ куда открывает пещера. Что же до самой инициации, далеко не рассматриваемой как смерть, то она, как «второе рождение» и как переход от тьмы к свету является её противоположностью. Но местом этого рождения также является пещера, по крайней мере, в тех случаях, когда именно в ней реально или символически совершается инициация, ибо, само собой разумеется, не следует слиш-

ком обобщать: здесь, как и в случае лабиринта, о котором мы будем говорить далее, речь не идёт о чём-то обязательном для всех инициатических форм без исключения. Впрочем, то же обнаруживается, и даже экзотерически, в христианском символизме Рождества столь же отчетливо, как и в других традициях; ясно, что пещера как место рождения не может иметь абсолютно то же значение, что пещера как место смерти или погребения. Однако можно напомнить, связывая между собой эти различные и, по видимости, даже противоположные аспекты, что смерть и рождение, в конечном счёте, есть лишь два лика одной и той же перемены состояния, и что переход от одного состояния к другому всегда рассматривался как осуществляющийся в темноте[259]. В этом смысле пещеру скорее и более точно следовало бы считать именно местом такого перехода; но и это, будучи в узком смысле верно, всё же относится лишь к одной из сторон её сложного символизма.

Если автору не удалось разглядеть другую сторону рассматриваемого символизма, то это, весьма вероятно, произошло вследствие влияния, оказанного на него теориями некоторых «историков религий». Вслед за ними, он и в самом деле предполагает, что пещера всегда должна быть связана с «хтоническими» культами при этом автор руководствуется предельно «примитивистским» подходом, указывая на ту простую причину, что она расположена внутри земли; однако безусловная «хтоничность» символа пещеры весьма далека от истины[260]. Однако невозможно не заметить, что инициатическая пещера выступает прежде всего

[259] Можно было бы также напомнить в этой связи символизм пшеничного зерна в Элевсинских мистериях.

[260] Эта односторонняя интерпретация ведёт его к странному заблуждению: он упоминает, наряду с другими примерами, синтоистский миф о танце, исполняемом перед входом в пещеру, чтобы вызвать из неё скрывающуюся там, богиню — прародительницу. На его беду, речь вовсе не идёт в данном случае о «матери-земле», как он полагает, но именно о солярной богине, а это нечто совершенно иное.

как образ мира[261]; но его гипотеза мешает ему сделать прямо-таки напрашивающийся отсюда вывод, а именно: коль скоро это так, подобная пещера должна представлять завершенную всеобщность и содержать в себе самой представление неба в той же мере, как и представление земли. Если же небо особо упоминается в каком-нибудь тексте или изображается на каком-либо памятнике в виде свода пещеры, то объяснения, предлагаемые на сей счет, остаются столь смутными и неудовлетворительными, что следовать им невозможно. Истина же состоит в том, что, далеко не будучи средоточием мрака, инициатическая пещера бывает освещена изнутри, поэтому темнота как раз таки наоборот царит вне её, так что светский мир, естественно, отождествляется с «внешним мраком» а «второе рождение» есть в то же время озарение[262]. Далее, если же нас спросят, почему пещера с инициатической точки зрения рассматривается именно таким образом, мы ответим, что разрешение этого вопроса нужно искать, с одной стороны, в том факте, что символ пещеры дополняет символ горы, а с другой стороны, в той связи, что напрямую соединяет символизм пещеры с символизмом сердца. Мы намереваемся рассматривать по отдельности оба эти существенных момента, но исходя из всего того, что, впрочем, уже было нами изложено до этого нетрудно понять, что суть проблемы находится в прямой связи с самим изображением духовных центров.

Мы минуем другие вопросы, которые, сколь бы ни были они важны сами по себе, возникают здесь лишь как необяза-

[261] В масонстве так же обстоит дело с ложей, само название которой иные сближали с санскритским словом лока, что и в самом деле точно символически, если не этимологически. Но нужно добавить, что ложа не уподобляется пещере, и что эквивалент последней обнаруживается в этом случае лишь в самом начале инициатических испытаний, так что с ней не связывается никакого иного смысла, кроме обозначения подземного места, в прямой связи с идеями смерти и «спуска».

тельное дополнение, например, вопрос о значении золотой ветви». Весьма спорно, что её можно отождествлять с палочкой или жезлом (если только речь не идёт быть может о весьма второстепенном аспекте), которые в самых различных формах очень часто встречаются в традиционном символизме[263]. Оставив в стороне эти темы, обратимся теперь к тому, что касается лабиринта, чей смысл может показаться ещё более загадочным, или, во всяком случае, более скрытым, чем смысл пещеры, а также рассмотрим существующие между ними отношения.

*
* *

Лабиринт, как это правильно подметил М. Дж. Найт, имеет двойное основание своего существования — в том смысле, что он открывает или запрещает, в зависимости от случая, доступ к определённому месту, куда не должны проникать все без разбора, только «квалифицированные» смогут пройти его до конца, тогда как другие встретят препятствия или заблудятся на пути. Можно сразу же заметить, что здесь присутствует идея «селекции», которая находится в очевидной связи с допуском к инициации; прохождение лабиринта, с этой точки зрения, есть ни что иное как олицетворение инициатических испытаний, и легко представить, что, когда он действительно служил для доступа к некоторым святилищам, его могли расположить так, чтобы соответствующие ритуалы исполнялись по мере самого этого прохождения. Впрочем, здесь заявляет о себе идея «путешествия» в том ас-

---

[262] В масонском символизме подобно этому и по тем же причинам «светы» обязательно находятся внутри ложи; и слово лока, о котором мы только что напоминали, также непосредственно соотносится с корнем, первичное значение которого — «свет».

[263] Было бы куда справедливей уподобить эту «золотую ветвь» друидической омеле и масонской акации, не говоря уже о «пальмовых ветвях» [«вайях» — прим. пер.] христианского праздника, носящего именно это имя, символе и залоге воскресения и бессмертия.

пекте, в котором она отождествляется с самими испытаниями, как это можно констатировать даже и сегодня применительно к некоторым формам инициации, например к масонству, где каждое из символических испытаний обозначается как «путешествие». Другим примером подобного символизма является «паломничество»; в этой связи можно вспомнить о лабиринтах, изображаемых в некоторых церквях на плитах пола, прохождение которых считалось «замещением» паломничества в Святую Землю. Впрочем, если точка, в которую приводит этот путь, олицетворяет место, уготованное для «избранных», то место это и в самом деле является «Святой Землей» в инициатическом смысле этого выражения. Иными словами, эта точка есть не что иное, как образ духовного центра, каковым, равным образом, предстаёт всякое место инициации[264].

С другой стороны, само собой разумеется, что использование лабиринта как средства обороны или защиты возможно в самых различных вариантах, вне сферы инициации; так, автор отмечает его «тактическое» употребление при входе в некоторые древние города и другие укрепленные места. Однако ошибочно полагать, что речь идёт в данном случае о применении чисто светском, притом даже первоначальном, породившем саму идею ритуального использования. Здесь налицо попросту инверсия нормальных соотношений, впрочем, вполне согласная с духом современных концепций, но только с ним, а потому абсолютно неприложимая к древним цивилизациям. В самом деле, во всякой цивилизации, имеющей строго традиционный характер, любая вещь обязательно проистекает из принципа или с того, что ближе всего к нему, чтобы затем спуститься в сферу все более и более случайных применений. Причем, даже и там они никогда не рассматриваются с точки зрения светской,

[264] Дж. Найт упоминает эти лабиринты, но приписывает им чисто религиозное значение. Похоже, он не знает, что их изображение никоим образом не соотносилось с экзотерической доктриной, но исключительно с символизмом инициатических организаций, объединявших строителей соборов.

которая, как мы это уже не раз объясняли, есть всего лишь результат упадка, в процессе которого было утрачено сознание их связи с принципом. В случае же, о котором идёт речь, легко уловить, что здесь речь идёт о чём-то ином, а не о том, что видят в этом современные «тактики», хотя бы уже в силу того простого факта, что этот «лабиринтный» способ обороны использовался не только против враждебных людей, но также и против враждебных психических влияний. А это указывает на то, что он должен был сам по себе иметь какое-то ритуальное значение[265]. Но есть и ещё нечто большее: основание городов, выбор места для них и план, по которому они строились, были подчинены правилам, которые по самой сути своей принадлежали к области «священной науки» и уже вследствие этого были далеки от того, чтобы служить лишь утилитарным целям, во всяком случае, в том исключительно материальном смысле, в котором сегодня понимается это слово. Как бы ни были чужды все эти вещи ментальности наших современников, их следует, тем не менее, учитывать, без чего те, кто изучает останки древних цивилизаций, никогда не смогут понять их истинный смысл и глубинные основания даже в том, что очевидным образом соотносится с тем, что сегодня принято называть «обыденной жизнью», которая, однако, в иные времена также имела в действительности характер чисто ритуальный и традиционный.

Что же до происхождения самого слова «лабиринт», то здесь мы имеем довольно неясную ситуацию, дающую повод для многих дискуссий. Похоже, что в противоположность тому, что думали некоторые, оно напрямую не относится к слову *labrys*, или двойная критская секира, но что

[265] Чтобы не уклоняться от темы, мы не будем останавливаться на «лабиринтном» ходе некоторых процессий и «ритуальных танцах», которые, обнаруживают, прежде всего черты защитных или «апотропических» (по словам автора) ритуалов, и тем самым напрямую относятся к вещам того же порядка: речь, в сущности, идёт о том, чтобы остановить или отвратить злотворные влияния посредством техники, основанной на знании некоторых законов, согласно которым они производят своё воздействие.

и то, и другое одинаково производны от очень древнего слова, обозначающего камень (корень *la*, откуда греческое λαός, *lapis* по латыни), так что этимологически лабиринт мог бы, в конечном счёте, быть не чем иным, как одной из каменный конструкций, называемых «циклопическими». Однако это всего лишь самое внешнее значение такого названия, которое в более глубоком смысле связано со всей совокупностью символизма камня, о котором нам уже случалось говорить, будь то применительно к вефилям или «громовым камням» (отождествляемым с каменным топором, или лабрисом), и который демонстрирует также и многие другие аспекты. М. Дж. Смит, по крайней мере, ощущал это, так как он намекает на людей, «рожденных от камня» (что, заметим мимоходом, вносит некоторую ясность относительно греческого слова λαός), и легенда о Девкалионе являет нам наиболее известный пример существования последних. Это соотносится с неким периодом, более подробное изучение которого, если бы оно было возможно, наверняка позволило бы понять так называемый «каменный век» в совсем ином смысле, нежели тот, что придают ему те, кто изучают доисторические эпохи. Впрочем, это снова возвращает нас к пещере, которая, будучи естественным или искусственным образованием внутри каменного утеса также очень близка к этому символизму[266]; однако мы должны добавить, что это вовсе не повод предполагать, будто и сам лабиринт должен был быть непременно высечен в скале. Хотя так и могло быть в некоторых случаях, это, можно сказать, случайный элемент, не входящий в собственное его определение, потому что, как бы ни соотносились пещера и лабиринт между собой, важно, однако, не смешивать их, особенно когда речь

[266] Доисторические пещеры были, скорее всего, не жилищами, как это обычно полагают, но святилищами «каменных людей», понимаемыми в смысле, на который мы только что указали. И, стало быть, именно в традиционных формах того периода, о котором идёт речь, пещера получила, в связи с определённым «утаиванием» знания, характер символа духовных центров, а следовательно, и места инициации.

идёт об инициатической пещере, которую мы прежде всего и имеем здесь в виду.

В самом деле, совершенно очевидно, что если пещера — это место, где совершается сама инициация, то лабиринт, место предшествующих ей испытаний, не может быть ничем иным, кроме как путём, ведущим в пещеру, путём и одновременно препятствием, закрывающим доступ в неё«непригодным» мирским людям. Напомним впрочем, что в Кумах лабиринт был изображен на дверях, словно такого рода представление в некотором смысле замещало сам лабиринт[267]; и можно было бы сказать, что Эней, когда он останавливается перед дверями, чтобы рассмотреть их, и в самом деле в это время мысленно, если не телесно, проходит лабиринт. С другой стороны, не похоже, чтобы такой вход предназначался исключительно для святилищ, укрытых в пещерах или символически отождествляемых с ними, потому что, как мы уже объясняли, это черта не присуща всем традиционным формам, а предназначение лабиринта — в том виде, как оно было определено выше, может заключаться в охране подступов ко всякому месту инициации, ко всякому святилищу, предназначенному для «таинств», а не для публичных ритуалов. Сделав эту оговорку, всё же стоит отметить небеспочвенность мыслей о том, что, по крайней мере у своих истоков использование лабиринта должно было более частным образом увязываться с инициатической пещерой, потому что изначально оба этих символических объекта, кажется, принадлежали к одним и тем же традиционным формам, формам эпохи «людей камня», которой мы вскользь только что коснулись. Пещера и лабиринт, стало быть, демонстрировали тесную взаимосвязь на заре своего символического существования, хотя и не сохранили её в неизменном виде во всех последующих формах.

Если мы рассмотрим тот случай, где лабиринт находится в связи с пещерой, то увидим, что последняя, которую он

окружает своими изгибами и в которую в конце концов переходит, занимает тем самым во всем ансамбле самую внутреннюю и центральную точку, а это соотносится с идеей духовного центра и, кроме того, согласуется с аналогичным символизмом сердца, к чему мы ещё предполагаем вернуться. Следует ещё заметить, что когда одна и та же пещера является одновременно и местом инициатической смерти, и местом «второго рождения», она должна поэтому рассматриваться как открывающая доступ не только к областям подземным или «адским», но и к сферам надземным; а это также согласуется с понятием центральной точки, которая как в макрокосмическом, так и в микрокосмическом порядке есть как раз то место, где, осуществляется связь со всеми высшими и низшими состояниями. И только таким образом пещера может являться, как мы уже сказа ли, завершенным образом мира, поскольку все его состояния одинаково должны здесь отражаться. Будь иначе, уподобление её свода небу было бы абсолютно непонятно. Но, с другой стороны, если именно в пещере между инициатической смертью и «вторым рождением» совершается «сошествие в ад», то не следует думать, будто оно олицетворяется прохождением лабиринта. Но тогда можно задаться вопросом, чему же соответствует последний в действительности; это — «внешний мрак», о котором мы уже говорили и которому в точности соответствует состояние «блуждания», если можно употребить это слово, точным выражением которого является путь через лабиринт. Этот вопрос о «внешнем мраке» быть может и заслуживает некоторых иных уточнений, однако это увело бы нас за пределы данного исследования. Но, полагаем, сказано достаточно, чтобы показать, как интерес, который представляют исследования, наподобие тех, что представлены в книге М. Дж. Найта, так и необходимость (с точки зрения достижения реального результата и схваты-

[267] Подобный же пример являют в этом отношении «лабиринтные» фигуры на стенах домов в древней Греции. Предназначение такого рода изображений состоит в блокировании доступа злотворным влияниям.

вания их настоящего назначения) собственно «технического» знания того, о чём идёт речь, — то есть такого знания без которого можно достичь лишь неполных и гипотетических реконструкций, которые, даже в том остатке, где они не будут искажены какой-нибудь предвзятой идеей, останутся столь же «мёртвыми», как и развалины, служащие исходной точкой подобного рода изысканий.

Дух Индии[268]

Противопоставление Востока и Запада, сведенное к своим простейшим терминам, в сущности тождественно тому, о котором говорят в отношени созерцания и действия. Мы уже неоднократно объясняли это и рассматривали различные точки зрения, с которых можно рассматривать соотношение этих двух понятий: действительно ли это две противоположности или, скорее, два взаимодополняющих понятия, или же между ними нет, на самом деле, отношения не равной связи, а подчинения? Поэтому здесь мы лишь очень кратко изложим эти соображения, необходимые для понимания духа Востока в целом и Индии в частности.

Точка зрения, с которой созерцание и действия просто противопоставляются друг другу является наиболее внешней и поверхностной из всех возможных. Противоположность действительно имеет внешнее бытие, но она не может быть абсолютно несводимой; к тому же, то же можно сказать о любых противоположностях, которые перестают быть таковыми, как только мы поднимаемся выше определённого уровня, того, на котором их противопоставление имеет свою реальность. Если речь идёт о противоположности или контрасте, это означает отсутствие гармонии или равновесия, то есть что-то такое, что может существовать только при частной и ограниченной точке зрения; в совокупности всех вещей равновесие складывается из суммы всех нарушений равновесия, и все частные беспорядки волей-неволей содействуют всеобщему порядку.

---

[268] Опубликовано в журнале «Новый мир», июнь 1930, и в журнале «Исследования Традиции», 1937. Эта статья была сначала опубликована в журнале «Новый мир» в номере за июнь 1930, а позже в книге «Очерки об индуизме» (1967) как глава II.

Рассматривая созерцание и действие как взаимодополняющие понятия, мы встаём на точку зрения более глубокую и более верную, чем предыдущая, потому что здесь противоположность примиряется и разрешается, её два термина в некотором роде уравновешивают друг друга. В этом случае речь идёт о двух равно необходимых элементах, которые взаимно дополняют и обосновывают друг друга, образуя двойную активность, внутреннюю и внешнюю, одного и того же существа, будь то человек, взятый в отдельности, или человечество, рассматриваемое в целом. Эта концепция, несомненно, более гармонична и более удовлетворительна, чем первая; однако, если остановиться на ней, то в силу установленой ей корреляции, возникает искушение поставить на один и тот же уровень созерцание и действие таким образом, чтобы удерживать между ними равновесие, насколько это возможно, не ставя вопрос о приоритете одного из них над другим. Однако на самом деле этот вопрос всегда возникал, и в отношении противопоставления Востока и Запада можно сказать, что оно заключается именно в том, что Восток придерживается превосходства созерцания, тогда как Запад, в особенности, современный Запад, утверждает, напротив, превосходство действия. Здесь речь идёт уже не о точках зрения, каждая из которых может иметь своё основание и может быть принята как выражение даже относительной истины; поскольку отношение в форме подчинённости может быть только односторонним, это две концепции взаимно исключают друг друга, так что одна из них обязательно истинна, а другая — ошибочна. Следовательно, необходимо делать выбор, и, возможно, необходимость этого выбора никогда не была столь настоятельной и неотложной, как в нынешних обстоятельствах; возможно, в ближайшем будущем она станет ещё более неотложной.

В наших работах, на которые мы ссылались выше[269], мы показали, что созерцание превосходит действие, как неиз-

[269] «Восток и Запад»; «Кризис современного мира»; «Духовное владычество и мирская власть».

менное превосходит изменение. Действие, будучи лишь переходной и мгновенной модификацией существа, не может иметь в себе самом свой принцип и достаточное основание; если оно не связано с принципом за пределами своей обусловленной области, оно является чистой иллюзией; и этот принцип, из которого оно черпает всю реальность, на которую способно, своё бытие и саму свою возможность, может находиться только в созерцании или, если угодно, в знании[A]. Точно так же, изменение в своем самом общем смысле непостижимо и противоречиво, то есть невозможно без принципа, из которого оно исходит и который (будучи именно его принципом), не может быть ему подчинён, и, следовательно, необходимо является неизменным; на именно поэтому в Западной античности Аристотель утверждал необходимость существования «неподвижного двигателя» всех вещей. Очевидно, что действие принадлежит миру изменения, «становления»; только знание позволяет выйти из этого мира и его ограничений, и когда оно достигает неизменного, оно само получает неизменность; так как всякое знание сущностно является отождествлением со своим объектом. Именно этого не понимают современные Западные люди, подразумевающие под знанием только рациональное и дискурсивное, а значит непрямое и несовершенное или такое, которое можно назвать знанием через отражение; и всё чаще даже это знание низшего рода они ценят только в той мере, в какой оно может прямо служить практическим целям: вовлеченные в действие до степени отрицания всего, что его превосходит, они не замечают, что само действие из-за отсутствия принципа также низводится до уровня суеты, настолько же напрасной, насколько бесплодной.

В социальной организации Индии, являющейся только применением метафизического учения к человеческому порядку, отношения знания и действия представлены в отно-

[A] Иак. 1:25 ...кто вникнет в закон совершенный, закон свободы, и пребудет в нём, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своем действии — прим. пер.

шениях двух первых каст, брахманов и кшатриев, соответствующими функциями которых они и являются. Говорится, что брахманы — это тип стабильных существ, а кшатрии — тип существ подвижных и изменчивых; таким образом, все существа этого мира, в соответствии со своей природой, принципиально находятся в связи с одним или с другим типом, в силу совершенного соответствия между космическим и человеческим порядком. Это, конечно, не означает, что действие запрещено брахману, а знание — кшатрию, но они пригодны для них только условно, а не сущностно. *Свадхарма*, то есть собственный закон касты в соответствии с природой принадлежащего к ней существа, заключается в знании для брахмана и в действии для кшатрия. Поэтому брахман выше кшатрия, как знание выше действия; другими словами, духовная власть выше мирской, и только признавая свою подчинённость первой, вторая будет законной, то есть будет действительно тем, чем она должна быть; в противном случае, отделяясь от своего принципа, она сможет исполняться только беспорядочно и фатально придёт к своей гибели.

Кшатриям и нормальным образом принадлежит вся внешняя власть, поскольку область действия — именно внешний мир; но эта власть есть ничто без внутреннего, чисто духовного принципа, воплощаемая владычеством брахманов, в котором она находит своё единственное настоящее основание, или гарантию. В обмен на эту гарантию кшатрии должны с помощью располагаемой ими силы обеспечивать брахманам средство выполнения их функции знания и обучения в мире, вдали от беспокойств и волнений; этот порядок выражается фигурой Сканды, Повелителя войны, охраняющего медитацию Ганеши, Повелителя знания. Таковы верно соблюдённые отношения мирской и духовной властей; и если бы так происходило всегда и везде, между ними не могло бы возникнуть никакого конфликта и каждая занимала бы место, принадлежащее ей по праву в соответствии с иерархией функций и существ, иерархией, строго соответ-

ствующей природе вещей. Легко увидеть, что место, принадлежащее кшатриям, а следовательно, и действию, даже будучи подчинённым далеко не незначительно, поскольку оно включает всю внешнюю власть: военную, административную и судебную, которые она синезирует в царской функции. Брахманам необходимо исполнять только незримое владычество, которое, будучи таковым, может игнорироваться простыми людьми, от чего оно не перестаёт быть принципом всей видимой власти: это владычество подобно оси, вокруг которой обращаются все вещи, фиксированной оси, вокруг которой мир совершает своё вращение, неподвижному центру, который направляет и упорядочивает космическое движение не участвуя в нём; именно этот смысл содержит древний символ свастики, являющийся поэтому одним из атрибутов Ганеши.

Следует добавить, что место, которое должно быть отведено действию, будет большим или меньшим в зависимости от обстоятельств; в этом отношении народы фактически подобны индивидам, и природа одних преимущественно созерцательная, а других — деятельная. Без сомнения, нет другой такой страны, где способность к созерцанию была бы так распространена и так повсеместно развита, как в Индии; именно поэтому её можно рассматривать как исключительное представление восточного духа. И напротив, среди западных народов совершенно очевидно, что склонность к действию у большинства преобладает; и даже если бы эта тенденция не была искажена и преувеличена, как это происходит в настоящее время, она всё равно сохранялась бы так, что созерцание оставалось бы делом очень ограниченной элиты. Однако, и этого было бы достаточно, чтобы порядок сохранялся, так как духовное владычество, совершенно противоположно материальной силе, ни в коей мере не основано на количестве; но в настоящее время Западные люди фактически являются людьми без каст; ни один из них не занимает место и не выполняет функцию, которые, которые соответствовали бы его природе. И этот беспорядок, нет

смысла этого скрывать, быстро распространяется, и похоже, даже достигает Востока, хотя затрагивает его пока только поверхностно и частично, в противоположность тому, что могли бы представить те, кто, имея о Востоке представления, основанные только на его более или менее озападненных представителях, не подозревают, насколько малое они там имеют значение. Это, однако, не отменяет опасности, которая, так или иначе, может по крайней мере временно обостриться; «западная угроза» — не пустые слова, и Запад, будучи её первой жертвой, похоже, хочет привести всё человечество к разрушению, угрожающему ему самому по его же вине.

Речь об угрозе беспорядочного действия, которое становится таковым лишаясь своего принципа; такое действие само по себе есть чистое ничто, и привести оно может только к катастрофе. Можно возразить, что раз оно может иметь бытие, значит его беспорядочность всё равно в конечном итоге включена в универсальный порядок, в котором она является составной частью вместе со всем остальным; и с высшей точки зрения это совершенно верно. Все существа, знают они об этом или нет, хотят они этого или нет, полностью зависят от своего принципа всем, чем они являются; даже беспорядочное действие возможно только через сам принцип всякого действия, но поскольку оно не осознаёт этот принцип и не признает подчинённости ему, оно лишено порядка и положительной эффективности, и, если можно так выразиться, оно обладает только самой низкой степенью реальности, той, которая ближе всего к чистой иллюзии, именно потому, что она наиболее удалена от принципа, исключительно в котором содержится абсолютная реальность. С точки зрения принципа всё есть порядок; но с обусловленной точки зрения беспорядок существует, и говоря о земном человечестве, мы находимся в эпохе, где беспорядок торжествует.

Можно задаться вопросом, почему это так, и индусская доктрина с её теорией космических циклов даёт ответ на

этот вопрос. Мы находимся в кали-юге, в тёмном веке, где духовность сведена к своему минимуму в соответствии с законами развёртывания человеческого цикла, которые подразумевают, так сказать, прогрессирующую материализацию в течение некоторых периодов, из которых текущий является последним; под человеческим циклом мы здесь понимаем именно продолжительность манвантары. К её концу всё смешивается, перемешиваются касты, перестают существовать даже семьи: разве не это мы видим сейчас повсюду? Следует ли из этого, что текущий цикл завершается и вскоре мы увидим зарю новой манвантары? Так действительно хочется предположить, особенно учитывая всё возрастающую скорость событий; но, возможно, беспорядок ещё не достиг крайней точки, возможно, человечеству нужно спуститься ещё ниже, погрузиться в крайности полностью материальной цивилизации, прежде чем оно сможет подняться к принципу и к духовным и божественным реальностям. Впрочем, это неважно: рано или поздно это нисходящее развитие, которое современные Западные люди называют «прогрессом», найдёт свой предел, и тогда закончатся «тёмный век»; появится Калки-аватар восседающий на белом коне в тройной диадеме, знаке верховной власти в трёх мирах, пламенным мечом в руке, подобным хвосту кометы; тогда мир беспорядка и заблуждения будет разрушен, и силой очистительного и возрождающего Агни все вещи будут восстановлены и возрождены в целостности примордиального состояния, конец настоящего цикла станет одновременно началом будущего. Те, кто знает, что так и должно быть, даже в худших обстоятельствах не могут утратить неизменного спокойствия; как ни было бы неприятно жить в эпоху потрясений и почти повсеместной тьмы, они не затронуты этим внутри себя, и именно это составляет силу истинной элиты. Несомненно, если эта тьма будет все больше и больше распространяться, эта элита может, даже на Востоке, сократиться до очень малого числа, но достаточно того, чтобы лишь некоторые хранили в целостности истинное

знание, чтобы быть готовыми, когда придёт время, спасти всё то, что ещё может быть спасено из современного мира, что и станет зародышем мира будущего.

В настоящее время только Восток может выполнять эту роль хранителя традиционного духа со всем, что это на самом деле подразумевает, если понимать это в самом глубоком смысле; мы не имеем в виду весь Восток, поскольку, к сожалению, беспорядок, исходящий с Запада, может затронуть некоторые его элементы; но только на Востоке все ещё существует подлинная элита, в которой традиционный дух сохраняется со всей своей жизненной силой. В других местах то, что от него осталось, сводится к внешним формам, значение которых уже давно почти непонятно, и если что-то из Запада можно спасти, то это будет возможно только с помощью Востока; но нужно, чтобы эта помощь, чтобы быть эффективной, нашла точку опоры в Западном мире, и это такие возможности, о которых в настоящее время было бы очень трудно сказать что-то определённое.

Как бы то ни было, Индия в некотором смысле занимает привилегированное положение во всем Востоке в том отношении, которое мы рассматриваем, и причина этого в том, что без традиционного духа Индия стала бы ничем. Действительно, индусское единство (мы не говорим индийское) не является единством расы или языка, оно исключительно единство традиции; индусами являются все те, кто фактически придерживается этой традиции, и только они. Это объясняет то, что мы говорили ранее о способности к созерцанию, более распространенной в Индии, чем где-либо ещё: участие в традиции действительно полностью эффективно только в той мере, в какой оно подразумевает понимание учения, а она состоит прежде всего в метафизическом знании, поскольку именно в чистом метафизическом порядке находится принцип, из которого производно все остальное. Вот почему Индия представляется более специально предназначенной для того, чтобы до конца поддерживать превосходство созерцания над действием, противопоставлять своей

элитой непреодолимый барьер вторжению современного западного духа, сохранять нетронутым, посреди мира, взволнованного непрерывными изменениями, сознание постоянного, неизменного и вечного.

Следует хорошо понимать, что неизменным является только принцип и что применения, которые он находит во всех областях, могут и даже должны варьироваться в зависимости от обстоятельств и эпох, поскольку, в то время как принцип является абсолютным, применения относительны и условны, как и мир, к которому они относятся. Традиция допускает бесконечно множественные и разнообразные адаптации в их модальностях; но все эти адаптации, если они производятся строго в соответствии с традиционным духом, есть не что иное, как нормальное развитие определённых следствий, извечно содержащихся в самом принципе; следовательно, во всех случаях речь идёт только о том, чтобы сделать явным то, что до сих пор было неявным, и таким образом субстанция, сама суть учения, всегда остаётся неизменной при всех различиях внешних форм. Применения могут быть самыми разными; таковы, в частности, не только уже упомянутые социальные институты, но и науки, когда они действительно являются тем, чем они должны быть; и это показывает существенное различие, которое существует между концепцией традиционных наук и концепцией наук, какими их сформировал современный западный дух. В то время как первые приобретают всю свою ценность благодаря своей связи с метафизическим учением, вторые, под предлогом независимости, узко замкнуты в самих себе и могут претендовать только на продление дальше и дальше, но не выходя за пределы своей ограниченной области и не отодвигая её границы ни на шаг, анализ может продолжаться таким образом неограниченно долго, но без того, чтобы когда-либо продвинуться дальше в истинном познании вещей. Не из-за ли неясного ощущения этого бессилия современные люди стали предпочитать исследование знанию или просто потому, что это бесконечное исследование

удовлетворяет их потребность в непрерывном движении, которое хочет быть самоцелью? Что могут сделать Восточные люди с этими пустыми науками, которые Запад претендует принести им, тогда как они обладают другими науками, несравненно более реальными и обширными? Малейшее усилие интеллектуальной концентрации даёт им гораздо больше, чем все эти фрагментарные и разрозненные взгляды, этот хаотический набор фактов и понятий, связанных только более или менее причудливыми гипотезами, с трудом построенными для того, чтобы быть немедленно опрокинутыми и замененными другими, которые тоже не будут иметь более прочной основы. И не стоит чрезмерно превозносить, полагая, что это компенсирует все их недостатки, промышленные и технические применения, к которым привели эти науки; никто не сомневается в том, что они имеют по крайней мере эту практическую пользу, тогда как их умозрительная ценность скорее иллюзорна; но это то, чем Восток никогда не сможет по-настоящему заинтересоваться, он слишком мало ценит эти чисто материальные преимущества, чтобы жертвовать своим духом, потому что знает, насколько велико превосходство созерцания над действием и что всё приходящее — ничто по сравнению с вечным.

Итак, подлинная, то есть не есть эта более или менее модернизированная (то есть вестернизированная) Индия, о которой мечтают некоторые молодые люди, воспитанные в университетах Европы или Америки и которые, как бы горды они ни были внешними знаниями, приобретенными там, всё же, с Восточной точки зрения являются совершенными невеждами, составляющими, несмотря на свои претензии, полную противоположность интеллектуальной элите в том смысле, в котором мы её понимаем. Истинная Индия — та, которая всегда остаётся верной учению, передаваемому её элитой через века, та, которая в полноте сохраняет содержание традиции, источник которой дальше и выше, чем само человечество; это Индия Ману и риши, Индия

Шри Рамы и Шри Кришны. Мы знаем, что это не всегда была страна, которую сегодня называют этим именем; несомненно, что со времени первоначального арктического пребывания, о котором говорят Веды, она последовательно занимала много различных географических положений; возможно, что она займет ещё и другие, но это неважно, так как она всегда там, где находится местопребывание этой великой традиции, сохранение которой среди людей есть её миссия и основание существования. Через непрерывную цепь мудрецов, гуру и йогов она продолжает существование[Б] сквозь все превратности внешнего мира, непоколебимая как Меру, она будет длиться столько же, сколько *санатана* дхарма (что можно перевести как *Lex perennis*, с той точностью с которой это позволяют западные языки), и она никогда не перестанет созерцать все вещи третьим глазом Шивы в безмятежной неизменности вечного настоящего. Все враждебные усилия в конечном итоге разобьются о силу истины, как облака рассеиваются перед Солнцем, даже если им удается на мгновение скрыть его от наших взглядов. Разрушающее действие времени не касается только того, что превосходит время: оно поглотит всех, кто ограничил свой горизонт миром изменения и поместил всю реальность в становление, кто сотворил себе кумира из случайного и временного, ведь «жертвующий богу становится его пищей», но что оно может сделать тем, кто носит в себе сознание вечности?

[Б] Здесь автором употреблён глагол *subsiste*, означающий не условное бытие (*existence*) или неизменное существование (*être*), а «существование на основании наличия высшего основания», которое в русском языке можно было бы перевести как «жить чем-то» — прим. пер.

Чувство пропорций

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Сердце и пещера[272]

Мы уже указывали на тесную связь между символизмом пещеры и символизмом сердца, которая объясняет роль пещеры с инициатической точки зрения, как олицетворения духовного центра. В самом деле, сердце — это, по самой сути своей, символ центра, идёт ли речь о центре человеческого существа или, по аналогии, центре мира, то есть, иными словами, в зависимости от того, на какой точке зрения располагаются — микрокосмической, или макрокосмической; естественно, стало быть, что в силу этой связи то же значение равным образом придаётся и пещере. Но эту символическую связь как раз и следует объяснить теперь более полно.

«Пещера сердца» есть известное традиционное выражение: слово *guhā* на санскрите вообще обозначает пещеру, но прилагается также и к внутренней полости сердца, а стало быть, и к самому сердцу; именно эта «пещера сердца» является жизненным центром, в котором пребывает не только *дживатман*, но также и необусловленный *Атман*, тождественный самому Брахме, как мы уже говорили об этом в другом месте[273]. Слово *гуха* является производным от корня *guh*, означающего «скрывать» или «прятать». Тот же смысл имеет и другой сходный корень, *gup*, откуда *gupta* — слово, прилагаемое ко всему, что имеет тайный характер, ко всему, что не обнаруживает себя внешним образом. Это эквивалент греческого κρυπτός, откуда слово «крипта», являю-

---

[272] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», дек. 1937. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 30.

[273] «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. III (см. Чхандогья-упанишада, III.14.3 и VIII.1.1).

щееся синонимом пещеры. Эти понятия соотносятся с центром, поскольку он рассматривается как самая внутренняя, а стало быть, и самая скрытая точка; в то же время, они соотносятся как непосредственно с инициатической тайной, так и опосредованно — через тот факт, что эта тайна символизируется расположением места совершения инициации: особенным расположением места скрытого или «покрытого»[274], то есть места, недоступного профанам, доступ куда ограничивается посредством «лабиринтной» структуры или ещё каким-либо образом (как, например, в «храмах без врат»[A] дальневосточной инициации), и места, всегда рассматриваемого в качестве образа центра.

С другой стороны, важно отметить, что, коль скоро речь идёт о духовных центрах или их изображениях, этот скрытый или тайный характер подразумевает отныне недоступность самой традиционной истины в её целостности всем людям без различия. Но это свидетельствует лишь о том, что мы живем сейчас в «тёмную» эпоху, по крайней мере относительно — это и позволяет «расположить» подобного рода символизм в определённой фазе циклического процесса. Но этот пункт мы ещё должны рассмотреть более подробно при изучении соотношений горы и пещеры, поскольку обе они принимаются за символ центра. В данный же момент удовлетворимся указанием на то, что схематическим изображением сердца является треугольник, вершиной вниз («треугольник сердца» — таково ещё одно традиционное выражение); та же схема прилагается и к пещере, тогда как горе или равнозначной ей пирамиде, напротив, соответствует треугольник, вершина которого направлена вверх. Это пока-

---

[274] Ср. масонское выражение «быть под покровом».

[A] Этот символ известен на русском языке по работе Умэня Хуэйкая как «Застава без врат». Цитата: «Отсутствие ворот — вот врата истины. Как же пройти через заставу, в которой нет ворот? Не говорят ли мужи, изведавшие истину, что входящее в ворота не есть наше достояние, а полученное от других непременно потеряется? [...] Великий путь не имеет ворот, Тысячи дорог ведут к нему. Тот, кто пройдет через эту заставу, Будет жить вольно — один в целом мире». Перевод В.В. Малявина — прим. пер.

зывает, что речь идёт об обратном и, в некотором смысле, дополняющем соотношении. В связи с этим изображением сердца и пещеры посредством перевёрнутого треугольника добавим, что здесь перед нами один из случаев, когда с этим знаком не связана никакая идея «чёрной магии», в противоположность нередким предположениям тех, чьи познания о символизме недостаточны.

А теперь вернёмся к тому, что, согласно индусской традиции, сокрыто в «пещере сердца»: это сам принцип существа, который в этом состоянии «потаенности» и по отношению к проявлению сравним с тем, что есть в нём самого малого (слово *dahara*, обозначающее полость, в которой он пребывает, также соотносится с той же идеей малости), в то время как на самом деле он есть в нём наибольшее — точно так же, как точка в пространственном измерении является ничтожной и даже нулевой, хотя она является принципом, посредством которого создано само пространство. Точно так же единица выступает как самое малое из чисел, хотя изначально она все их принципиально содержит в себе и из самой себя производит весь их бессчётный ряд. И здесь, стало быть, мы снова обнаруживаем выражение обратного соотношения, поскольку принцип рассматривается с двух различных точек зрения. Первая из них, точка зрения предельной малости, соотносится с его скрытым и, в некотором роде, «невидимым» состоянием, которое для существа есть не более чем «виртуальность», но из которого развернется все духовное развитие этого существа. Стало быть, именно здесь обретается собственно «начало» (*initium*) этого развития, что находится в прямой связи с инициацией, понимаемой в этимологическом смысле этого слова; именно с этой точки зрения пещера и может рассматриваться как место «второго рождения». По этому поводу мы обнаруживаем такие, например, тексты: «Знай же, что Агни, который есть основание вечного (принципиального) мира, и через которого послед-

ний может быть достигнут, скрывается в пещере (сердца)[275], что в микрокосмическом плане соотносится со «вторым рождением», а также через транспозицию на макрокосмический уровень с его аналогом, которым является рождение аватара».

Мы сказали, что пребывающее в сердце есть одновременно *дживатман*, с точки зрения индивидуального проявления, и необусловленный *Атман*, или *Параматман*, с точки зрения принципа. Но различие между ними иллюзорно, то есть существует только по отношению к проявлению, в абсолютной же реальности они суть одно. Это «двое, которые вошли в пещеру» и о которых в то же время говорится также, что они «остались пребывать на самой высокой вершине», так что оба символизма, горы и пещеры, оказываются здесь соединенными[276]. Текст добавляет, что «знающие Брахму называют их темнотой и светом», это более частным образом соотносится с символизмом Нара-нараяны, о котором мы говорили в связи с Атма-гитой, цитируя именно этот текст: Нара, человеческое или смертное, которое есть *дживатман*, отождествляется с Арджуной, а Нараяна, божественное, или бессмертное, то есть *Параматман*, с Кришной. Но, согласно их точному смыслу, имя Кришна обозначает тёмный цвет, а имя Арджуна — светлый, то есть, соответственно, ночь и день, поскольку они рассматриваются как олицетворение непроявленного и проявленного[277]. Абсолютно такой же символизм обнаруживается в случае Диоскуров, находящихся в соотношении с двумя полушариями, тёмным и освещенным, как мы уже показали это, исследуя значение «двойной спирали». С другой стороны, эти «двое», то есть *дживатман* и *Параматман*, являются также и «двумя птицами», о которых в других текстах говорится как о «пребывающих на одном и том же дереве» (так же, как Ар-

[275] Катха-упанишада, I, 14.

[276] Катха-упанишада, III, 1 (ср. Брахма-сутры, I, 2, сутры 11–12).

[277] А. Кумарасвами, «Тёмная сторона рассвета» и «Ангел и титан, эссе о ведийской онтологии».

джуна и Кришна возвышаются на одной той же колеснице) и «неразделимо соединенных», потому что, как мы говорили выше, реально они есть одно и различаются лишь иллюзорно[278]; важно заметить здесь, что символизм дерева является по существу «осевым», как и символизм горы, и пещера в той мере, в какой она рассматривается как расположенная под горой или внутри её, также располагается на оси, потому что, во всех случаях, и с какой стороны ни смотреть на предмет, всегда именно здесь неизбежно находится центр, являющийся местом связи индивидуального с универсальным.

Прежде чем уйти от этой темы, мы сделаем ещё одну лингвистическую ремарку, и, хотя её и не стоит слишком переоценивать, она всё же достаточно любопытна: египетское слово *hor*, являющееся именем бога Гора, кажется, означает «сердце». Гор, следовательно, должен был являться «Сердцем Мира», согласно значению, которое встречается в большинстве традиций и которое, кроме того, в совершенстве согласуется со всей совокупностью его символизма, насколько его можно себе представить. С первого взгляда можно было бы поддаться искушению уподобить это слово *hor* латинскому *cor*, которое имеет тот же смысл, и поддаться ему тем более легко, что в различных языках подобные корни, обозначающие сердце, встречаются одновременно и с придыхательной, и с гортанной первой буквой. Так, с одной стороны мы имеем *hṛd*, или *hṛdaya* в санскрите, *heart* в английском, *herz* в немецком, а с другой, — κῆρ или καρδία в греческом, да и само *cor* (в родительном падеже *cordis*) в латинском; но общим корнем для всех этих слов, включая последнее, на самом деле является *HRD* и *KRD*, и не похоже, чтобы таким же мог быть и случай слова гор, так что в данном случае речь идёт не о реальной тождественности корня, но лишь о, своего рода фонетической схожести, не менее, однако, примечательной. Но вот что ещё более примечательно и что, во вся-

[278] Мундака-упанишада, III.1.1; Шветашвара-упанишада, IV.6.

ком случае, прямо соотносится с нашей темой: в еврейском языке слово *hor* или *hur*, написанное через букву *heth*, означает «пещера». Мы не хотим сказать, что существует этимологическая связь между еврейскими и египетскими словами, хотя, строго говоря, они могли бы иметь более или менее отдалённое общее происхождение. В конечном счёте это не столь важно, поскольку известно, что нигде не бывает ничего абсолютно случайного, и аналогия представляется достойной внимания. Но и это ещё не все: опять-таки в еврейском языке *hor*, или *har*, написанное на этот раз через букву *hē*, означает «гора». Если отметить, что *heth*, в ряду придыхательных, есть усиление или отвердение *hē*, что некоторым образом означает «сдавливание», и что идеографически уже и сама эта буква выражает идею границы или ограды, то мы увидим, что само соотношение этих слов букв указывает на пещеру как на замкнутое место в горе, и это точно как в буквальном, так и символическом смысле. Здесь мы снова оказываемся перед соотношением горы и пещеры, которое исследуем теперь более тщательно.

Гора и пещера[279]

Итак, существует тесная связь между горой и пещерой, поскольку и та, и другая берутся за символы духовных центров, каковыми, собственно, являются также, по причинам вполне очевидным, все «осевые» или «полярные» символы, среди которых гора — один из главнейших. Напомним, что под этим углом зрения пещера должна рассматриваться как расположенная под горой или внутри неё, что ещё более усиливает связь, существующую между этими двумя символами, которые в некотором роде дополняют друг друга. Однако, чтобы, некоторым образом, расположить эти два символа относительно друг друга надо заметить, что гора имеет более примордиальный характер, нежели пещера. Это следует из того, что она видима снаружи, и притом со всех сторон, в то время как пещера, напротив, является, как мы уже сказали, местом по самой своей сути скрытым и закрытым. Отсюда легко заключить, что отождествление духовного центра с горой соответствует именно первоначальному периоду земного человечества, в течение которого вся истина целиком была доступна всем (откуда название эпохи *сатья-юга*, и вершина горы — *сатья-лока*, или «место истины»). Но когда, вследствие нисходящего хода цикла, та же самая истина стала доступна лишь для более или менее ограниченной «элиты» (что совпадает с началом инициации, понимаемой в самом строгом смысле) и скрыта от большинства людей, пещера сделалась символом, более подходящим для духовного центра и, следовательно, для инициатических святилищ, которые являются её образами. Вследствие такого

[279] Опубл. в журнале «Исследования Традиции», янв. 1938. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 31.

изменения, центр, можно сказать, не покинул гору, но лишь ушел с её вершины в глубину; с другой стороны, это же изменение есть, своего рода, «инверсия», в силу которой, как мы уже говорили, «небесный мир» (с которым соотносится возвышение горы над земной поверхностью) стал, в некотором роде, «подземным миром» (хотя в действительности изменился не он, а условия внешнего мира и, стало быть, его отношения с последним). И эта «инверсия» получает выражение в соответствующих схемах горы и пещеры, которые в то же время выражают их взаимодополняемость.

Как мы уже сказали раньше, схема горы, как и схема пирамиды и кургана, которые являются её эквивалентами, есть треугольник, вершиной вверх; схемой же пещеры, напротив, является треугольник, вершиной вниз, стало быть, обратный по отношению к первому. Этот опрокинутый треугольник является также и схематическим изображением сердца[280] и чаши, которая обычно уподобляется ему в символизме, как мы уже показали это, говоря о Св. Граале[281]. Добавим, что эти последние символы или их подобия, с более общей точки зрения, соотносятся с пассивным, или женским принципом универсальной проявленности, либо же с одним из его аспектов[282], тогда как те, что схематически изображаются треугольником вершиной вверх, соотносятся с принципом активным, или мужским, то есть речь идёт о настоящей взаимодополнительности. С другой стороны, если поместить оба треугольника один под другим, что соответствует расположению пещеры под горой, мы увидим, что второй может рассматриваться как отражение первого (рис. 12); и эта идея отражения хорошо согласуется с соотношением

[280] С этим изображением можно соотнести тот факт, что арабское слово *qalb*, обозначающее сердце, подчёркивает его «перевёрнутое» положение (см. Т. Буркхардт, «О Барзаке» («Перешейке»), в журнале «Исследования Традиции», дек. 1937).

[281] В древнем Египте сосуд был иероглифом сердца. «Чаша» Таро также соответствует сердцу обычных карт.

[282] Опрокинутый треугольник в Индии является одним из основных символов *Śakti*; он также символизирует примордиальные воды.

символа производного с символом примордиальным, в соответствии с тем, что мы только что сказали о соотношении горы и пещеры, понимаемых как последовательные олицетворения духовного центра в различных фазах циклического развития.

Можно было бы выразить удивление в связи с тем, что мы изображаем здесь перевернутый треугольник меньшим, чем треугольник правильный, ибо, являясь отражением последнего, он, казалось бы, должен был быть ему равен. Но такая разница в пропорциях не есть нечто исключительное в символизме; так, в еврейской Каббале «макропросоп», или «большой лик», своим отражением имеет «микропросоп», или «Малый Лик».

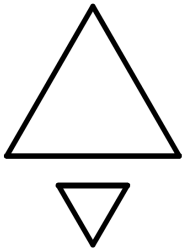

Fig. 12

Для этого в данном случае есть ещё и особая причина; мы уже упоминали, в связи с соотношением пещеры и сердца, текст из упанишад, где говорится, что Принцип, который пребывает в «центре человеческого существа», «меньше, чем зернышко риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем семя проса, чем ядро семени проса», и в то же время «больше, чем земля, больше, чем воздух (или промежуточный мир), больше, чем небо, больше, чем все эти миры»[283]. Итак, в обратном соотношении двух символов, которое мы рассматриваем здесь, именно гора соответствует идее «великости», а пещера (или полость сердца) — идее «малости». Аспект «величия» соотносится, кроме того, с абсолютной ре-

[283] Чхандогья-упанишада, III.14.3.

альностью, аспект же «малости» — с внешними обликами в рамках проявленности; стало быть, совершенно нормально, что первый олицетворяется символом, соответствующим «примордиальному»[284] состоянию, а второй — тем, что соответствует последующему состоянию «помрачения» и духовной «потаенности».

Если же мы хотим изобразить пещеру расположенной в самом центре (в сердце, можно было бы сказать) горы, достаточно перенести инвертированный треугольник внутрь правильного треугольника таким образом, чтобы их центры совпали (рис. 13); тогда он непременно должен быть меньше, чтобы целиком вместиться в последний, но, за исключением этой разницы, в целом получаемая таким образом фигура явно идентична символу «Печать Соломона», где два противоположных треугольника также олицетворяют два взаимодополняющих принципа в различных вариантах их применения.

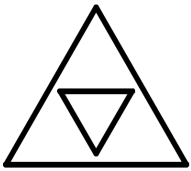

Fig. 13

С другой стороны, если сделать стороны перевёрнутого треугольника равными половине сторон треугольника правильного (мы их сделали чуть меньшими для того, чтобы оба треугольника чётко отделялись один от другого, но на самом деле вполне очевидно, что вход в пещеру должен находиться на самой поверхности горы, и, следовательно, изображающий её треугольник должен был бы в действи-

[284] Известно, что Данте помещает земной Рай на вершине горы; именно таким было положение духовного центра в «примордиальном состоянии» человечества.

тельности касаться контура другого)[285], то малый треугольник разделит поверхность большого на четыре равные части, одна из которых будет сам перевернутый треугольник, а три остальных будут треугольниками правильными. Это последнее соображение, так же, как и некоторые связанные с ним числовые соотношения, по правде сказать, не имеет прямого отношения к теме этой главы, но, несомненно, у нас ещё будет случай вернуться к нему в контексте иных наших повествований.

[285] Из той же схемы можно заметить, что если гора заменяется пирамидой, то внутренняя камера последней является точным эквивалентом пещеры.

Заблуждение психологизма[A286]

Нам уже очень часто приходилось указывать на различные искажения, которым западные люди, сознательно или неосознанно, подвергают восточные учения, об изучении которых они заявляют: неосознанно, когда речь идёт лишь о полностью невольном непонимании, вызванном просто влиянием определённых предвзятых идей, от которых им невозможно избавиться; сознательно, по крайней мере до некоторой степени, когда к этому прибавляется намерение либо обесценить эти учения, либо использовать их в целях какой-либо пропаганды. К второму случаю относится, в частности, предпринятая несколько лет назад попытка превратить эти учения в «мистицизм», и особенно — их аспекты эзотерического или инициатического порядка, хотя, разумеется, далеко не все из тех, кто принимает такую интерпретацию, отдают себе отчёт в тех замыслах, которым она в действительности служит. В последнее время мы видим рост распространения ещё одной интерпретации, которая, по правде говоря, кажется нам скорее относящейся к категории неосознанных искажений, но от этого она не становится ни менее ложной, ни, возможно, менее опасной, и обнаруживает даже в высшей степени тревожные стороны: мы хотим сказать об интерпретации в психологических терминах, в особенности при том, что она исполнена в соответ-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Статьи и рецензии. Том 1» (2002) под тем же заголовком. Также эта статья была частично использована при написании главы «Зло психоанализа» книги «Царство количества и знамения времени» (1945): её заключительная часть вошла туда почти дословно, тогда как вступительные разделы о психологизме как таковом остались только здесь — прим. пер.

[286] Опубликовано в номерах за январь и февраль 1938 года журнала «Исследования Традиции». [Прим. ред.].

ствии с теориями наиболее недавних школ, ибо тогда речь идёт уже не просто о явной недостаточности, но действительно о настоящем «переворачивании».

Несомненно, то, что мы можем назвать психологизмом, то есть тенденция систематически сводить всё к объяснениям психологического порядка, не является чем-то совершенно новым в западном мире; в сущности, это лишь простой частный случай гуманизма, понимаемого, в собственном смысле этого слова, как сведение всего к чисто человеческим элементам. Кроме того, этот психологизм подразумевает весьма ограниченную концепцию самого человеческого индивида и его возможностей, потому что «классическая» психология ограничивается рассмотрением лишь некоторых наиболее внешних и поверхностных проявлений ментального; тех, которые находятся в более или менее прямом отношении с телесной модальностью индивида. В этом, заметим попутно, и кроется причина, по которой мы всегда делаем различие между двумя терминами «психологический» и «психический», сохраняя за последним его этимологическое значение, несравненно более широкое, поскольку оно может включать все тонкие элементы индивидуальности, тогда как в «психологическую» область входит лишь поистине ничтожная их часть. При таких условиях нет причин удивляться тому поистине ребяческому характеру, который чаще всего принимают объяснения, извлечённые из психологии и претендующие на применение к вещам, которые ни в коей мере не относятся к её компетенции, как, например, религия; впрочем, это не значит, что они всегда полностью безвредны, ибо они в любом случае занимают своё место среди усилий предпринимаемых антитрадиционным духом ради разрушения понятия о всякой сверхчеловеческой реальности. Но сегодня следует рассмотреть и нечто иное: ситуация больше не ограничивается тем, на что мы только что указали, но заметно усугубилась вследствие вторжения понятия «подсознание» в психологию, которая, некоторым образом расширяя свою область, устремилась именно вниз,

рискует примешать ко всему, к чему она прикасается, наихудшие проявления самого низшего психизма.

В связи с этим мы сделаем одно более общее замечание: некоторые опрометчивые «традиционалисты» бездумно радуются, видя, как современная наука в своих различных ответвлениях выходит из узких рамок, в которых до сих пор были заключены её концепции, и принимает позицию менее грубо материалистическую, нежели та, которую она занимала в прошлом веке; они даже охотно воображают, что неким образом профаническая наука в конце концов придёт таким путём к соединению с традиционной наукой, что, по соображениям принципиальным, совершенно невозможно. Они не замечают того, что в действительности речь идёт о новом этапе в совершенно логичном развёртывании того плана, согласно которому совершается прогрессирующее отклонение современного мира; материализм сыграл в нём свою роль, но теперь то чистое и простое отрицание, которое он собой представляет, стало недостаточным; оно эффективно послужило тому, чтобы закрыть для человека доступ к возможностям высшего порядка, однако оно не могло бы развязать те низшие силы, которые одни только и способны довести до последней точки дело утверждения беспорядка и разложения. Материалистическая установка, в силу самой своей ограниченности, пока ещё представляет лишь столь же ограниченную опасность; её «плотность», если можно так выразиться, защищает того, кто её придерживается, от определённых тонких влияний и даёт ему в этом отношении своего рода иммунитет, в достаточной степени сравнимый с иммунитетом моллюска, который пребывает строго запертым в своей раковине; но если в этой раковине, символизирующей здесь совокупность конвенционально принятых научных концепций, проделать отверстие снизу, как мы уже говорили только что по поводу новых тенденций в психологии, то эти разрушительные влияния немедленно проникнут внутрь, и тем легче, что вследствие отрицательной работы, проделанной на предыдущей фазе, ника-

кой элемент высшего порядка не сможет вмешаться, чтобы воспротивиться их действию. Можно было бы сказать также, что период материализма представляет лишь своего рода теоретическую подготовку, тогда как сменяющий его период низшего психизма подразумевает псевдореализацию, направленную в противоположную сторону относительно истинной духовной реализации, и имитирующую тем самым, в той мере, в какой это позволяют условия профанического мира, собственно инфернальную реализацию, каковой является реализация контриниициации, будучи, таким образом, для неё примерно тем же, чем является экзотерическая часть традиции относительно её эзотерической части. Отсюда можно было бы также вывести, помимо прочего, что контриниициация, подготовив мир посредством внушения ему всех ложных или иллюзорных идей, которые формируют специфически современную ментальность, сочла, что настал момент призвать его к более прямому, если не более сознательному, «участию», и сформировать таким образом тотальную контртрадицию, для которой она сама стала бы тем, чем инициация является для любой истинной традиции, за исключением, разумеется, того, что духовность здесь полностью отсутствует; и можно с полным основанием сказать, что и в этом дьявол поистине предстаёт как «обезьяна Бога».

Впрочем, само собой разумеется, что две фазы, о которых мы только что говорили, на деле не всегда строго разделены, и сегодня во многих случаях можно констатировать их сосуществование; в самом деле, было бы сильным преувеличением утверждать, будто материалистическая наука полностью исчезла, и, по меньшей мере, она, несомненно, ещё долго сможет переживать саму себя в учебных пособиях и популяризаторских трудах. Точно так же обстоит дело, в частности, в случае психологии, от которой эти рассуждения увели нас гораздо меньше, чем можно было бы подумать, ибо именно в ней они находят одно из своих наиболее ясных и наиболее поразительных применений; некая «лабо-

раторная психология», являющаяся завершением процесса ограничения и материализации, в котором «философско-литературная» психология университетского преподавания представляла собой лишь менее продвинутую стадию, и которая в реальности выступает теперь лишь своего рода побочной ветвью физиологии, по-прежнему сосуществует с новыми теориями и методами, из числа которых наиболее «репрезентативными», с той точки зрения, на которую мы встаём, являются те, что известны под общим наименованием «психоанализа»; и мы даже добавим, что «психоаналитик» может вполне ещё оставаться материалистом — в силу предшествующего образования и в силу своего неведения относительно подлинной природы тех элементов, которые он изучает или которые приводит в действие; ведь не является ли одной из наиболее своеобразных черт современной науки то, что она никогда точно не знает, с чем на самом деле имеет дело?

Очевидно, что за тем весьма симптоматичным фактом, что современная психология всегда рассматривает лишь подсознательное, но не сверхсознательное, которое логически должно было бы выступать в качестве его коррелята, стоит нечто большее, чем просто вопрос терминов; здесь налицо, вне всякого сомнения (даже если те, кто использует подобную терминологию, этого не осознают), пример такого расширения области, которое совершается исключительно вниз. Некоторые даже принимают в качестве синонима или эквивалента подсознательного термин бессознательное, который, если понимать его буквально, по-видимому, должен был бы относиться к уровню ещё более низшему, но он, по правде говоря, менее точно соответствует реальности; если бы то, о чём идёт речь, было истинно бессознательным, мы вообще плохо представляем, как можно было бы об этом говорить, и в особенности в психологических терминах. Как бы то ни было, стоит обратить внимание на ту странную иллюзию, в силу которой приходят к тому, что считают состояния тем более «глубокими», чем более низкими они, попро-

сту говоря, являются; разве уже в этом не просматривается некая тенденции идти наперекор духовности, которая одна лишь и может быть названа поистине глубокой, поскольку только она затрагивает принцип и сам центр существа?

Заметим также, что, обращаясь к подсознательному, психология всё более тяготеет к сближению с метапсихикой[Б]: на неё сегодня, в силу по меньшей мере странного совпадения, некоторые «традиционалисты» возлагают надежды не менее неоправданные, чем те, что внушены им новой направленностью современной науки; и, в той же самой мере, психология неизбежно приближается к спиритизму и другим более или менее близким вещам, которые, в конечном счёте, все опираются на одни и те же тёмные элементы низшего психизма. Если эти вещи, происхождение и характер которых более чем сомнительны, выступают таким образом как своего рода движущие «прекурсоры» по отношению к новейшей психологии и если последняя приходит (пусть даже окольным путём) к ведению рассматриваемых элементов в повседневную сферу того, что принимается как «официальная» наука, то весьма трудно полагать, будто истинная роль этой психологии в нынешнем состоянии мира вообще может быть иной, нежели та, на которую мы указали выше.

Поскольку область психологии так и не расширилась вверх, сверхсознательное, как мы уже сказали, остаётся для неё как и прежде совершенно чуждым и закрытым; и, когда ей случается встретить нечто относящееся к нему, она, вместо признания своего непонимания, претендует на аннексирование, попросту присоединяя его к подсознательному. Мы вновь обнаруживаем здесь то смешение психического и духовного, на которое мы уже обращали внимание, и даже ещё более усугублённое тем фактом, что оно происходит с самым низшим из того, что только есть в психической сфе-

[Б] Метапсихика — термин конца XIX — начала XX века, для обозначения исследования медиумических, телепатических и иных психосоматических феноменов в русле позитивистского естествознания — прим. М. Маковчика.

ре; именно в этом и состоит то «переворачивание», на которое мы намекали в начале, и именно это имеет место, в частности, в случае психологической интерпретации восточных учений, как мы объясним ещё более подробно далее.

*
* *

При предшествующих обстоятельствах мы уже замечали, что наиболее грубые деформации из числа имеющих хождение на Западе, как, например, та, что желает видеть в методах *Йоги* некую разновидность физической культуры или терапии чисто физиологического порядка, в силу самой своей грубости являются менее опасными, чем те, что предстают под более тонкими обликами. Причина здесь не сводится только к тому, что последние рискуют прельстить умы, на которые остальные не могли бы оказать никакого воздействия; безусловно, эта причина существует, но есть и другая, гораздо более широкого значения, та самая причина, по которой материалистические концепции, как мы уже объясняли, менее опасны в сравнении с теми концепциями, что апеллируют к низшему психизму. Таким образом, не вызывает сомнений, что к числу искажений с участием самого низшего психизма, надлежит отнести те, что претендуют на установление сравнения и даже более или менее полного уподобления между методами упомянутой *Йоги* и новейшими приёмами западной психологии, мы имеем в виду те из них, что относятся к различным разновидностям психоанализа.

Разумеется, чисто духовная цель, которая одна лишь по существу и составляет *Йогу* как таковую, и без которой само использование этого слова становится настоящей насмешкой, в этом последнем случае игнорируется ничуть не меньше, чем когда речь идёт о только физической культуре: *Йога* в такой же мере не является ни психической терапией, в ка-

кой она не является терапией телесной; её процедуры никоим образом и ни в какой степени не являются лечением от каких бы то ни было [психических — прим. пер.] неравновесий; отнюдь нет, они предназначены, напротив, исключительно тем существам, которые, чтобы иметь возможность реализовать духовное развитие (что и является единственным смыслом их существования), должны уже в силу одних только своих естественных предрасположенностей быть уравновешенными настолько совершенно, насколько это возможно; имеются здесь и условия, которые, как нетрудно понять, строго входят в вопрос об инициатических квалификациях. Едва ли нужно добавлять, что речь также идёт и не о «педагогических» упражнениях: профанное образование решительно не имеет ничего общего ни с инициацией, ни с духовностью, которую оно склонно скорее подавлять; и мы лишь укажем ещё в этой связи на то поразительное недоразумение, которое состоит в принятии за некую «науку жизни» того, что в точности предназначено исключительно для того, чтобы позволить существу превзойти жизнь, равно как и все прочие ограничения обусловленного бытия. Этих рассуждений более чем достаточно, чтобы показать всё, что есть ложного в претензиях психологизма на аннексию определённых восточных учений и свойственных им методов реализации; но всё это можно назвать его детской стороной, наивной и иногда доходящей до нелепости, и она несравненно менее серьёзна, чем поистине сатанинская сторона, которую мы далее рассмотрим отдельно.

Этот сатанинский характер предстаёт со всей свойственной ему ясностью в психоаналитических интерпретациях символизма или того, что справедливо или ошибочно за него принимают; мы делаем такую оговорку, поскольку по этому вопросу, как и по многим другим, для детального рассмотрения необходимо было бы сделать немало различений и устранить немало смешений: так, чтобы взять лишь один типичный пример, сновидение, в котором выражается какое-либо сверхчеловеческое внушение, является поистине

символическим, тогда как обычный сон никоим образом таковым не является, какой бы ни была его видимая сторона. Само собой разумеется, что психологи предшествующих школ уже многократно пытались объяснить символизм на свой лад и низвести его до уровня своих собственных концепций; в таком случае, если речь идёт о подлинном символизме, эти объяснения через сугубо человеческие элементы не признают в нём то, что составляет всю его сущность; если же, напротив, в действительности речь идёт лишь о человеческих вещах, то тогда речь всего лишь о ложном символизме, однако сам факт называния его этим именем содержит всё то же заблуждение относительно природы подлинного символизма. Это равным образом применимо и к тем рассуждениям, которым предаются психоаналитики, но с той разницей, что тогда говорить следует не только о человеческом, но также, в очень большой степени, об инфрачеловеческом; так что на этот раз мы имеем дело уже не с простым принижением, но с тотальным переворачиванием; а всякое переворачивание, даже если оно обусловлено, по крайней мере непосредственно, лишь непониманием и невежеством, всегда, само по себе, является характерно сатанинским. Впрочем, в целом подлый и отвратительный характер психоаналитических интерпретаций несёт в этом отношении такие знаки, которые не оставляют сомнений; также особенно симптоматичным в свете рассматриваемого нами отношения является то, что, как мы уже замечали в другом месте, такие же метки обнаруживаются в точности и в определённых проявлениях спиритизма; безусловно, потребовалось бы немало доброй воли, чтобы увидеть в этом лишь простое «совпадение». Психоаналитики, конечно, в большинстве случаев могут быть столь же неосведомлены, как и спириты, о том, что на самом деле скрывается под всем этим; но и те и другие, похоже, в равной степени «направляемы» волей к переворачиванию, использующей в обоих случаях элементы одного и того же порядка, если не идентичные; волей, которая, какими бы существами она ни была воплощена, без-

условно, вполне осознаваема, по крайней мере, в них, и направлена на цели, несомненно, очень отличающиеся от всего, что могут себе представить те, кто являются лишь бессознательными инструментами, посредством которых осуществляется их действие.

При таких условиях слишком очевидно, что основное применение психоанализа, а именно терапевтическое, может быть лишь крайне опасным для тех, кто ему подвергается, и даже для тех, кто его практикует, ибо такие вещи — из тех, с которыми никогда не взаимодействуют безнаказанно; не было бы преувеличением усмотреть в этом одно из средств, пущенных в ход ради того, чтобы как можно больше усилить неравновесие современного мира, и ещё один пример которого даёт нам подобное же употребление радиэстезии[B], ибо здесь также пускаются в ход психические элементы того же самого качества. Те, кто практикует подобные методы, несомненно уверены, напротив, в их благотворности, однако именно благодаря этой иллюзии и стало возможным их распространение, и именно здесь можно видеть всю ту разницу, которая существует между намерениями этих «практиков» и той волей, которая направляет работу, по отношению к которой они выступают лишь слепыми исполнителями. В действительности психоанализ не может привести ни к чему иному, кроме вывода на поверхность, и введения в область осознанного всего что «лежит на дне» существа, и составляет собой всё, что называется «подсознанием»; к тому же это существо уже по определению является психически слабым, поскольку, если бы это было иначе, оно не испытывало бы никакой нужды прибегать к такого рода лечению; стало быть, оно тем менее способно воспротивиться этому «погружению» и сильно рискует безвозвратно пойти ко дну в этом хаосе тёмных сил, выпущенных на свободу

[B] Дословно переводится как «ощущаю излучение» от латинского *radio* и греческого αἴσθησις — практика типа «биолокации» с применением рамок, маятников и лозы, для поиска минералов или воды или ответов на вопросы — прим. М. Маковчика.

по неосторожности; если же ему несмотря ни на что удастся всё-таки выкарабкаться из этого, то оно, по меньшей мере, получит отпечаток на всю свою жизнь, который будет сопровождать его как какая-то неизгладимая «скверна».

Мы хорошо знаем, что некоторые смогут здесь возразить, ссылаясь на сходство с «сошествием в Ад», как оно встречается на предварительных фазах инициатического процесса; но подобное уподобление совершенно ложно, ибо в их целях нет ничего общего, не говоря уже об условиях самого субъекта в обоих случаях; можно было бы говорить разве что о своего рода профанической пародии, и одно только это уже придаёт тому, о чём идёт речь, весьма тревожный характер «подделки». Истина заключается в том, что это так называемое «сошествие в Ад», за которым не следует никакого восхождения, есть попросту «падение в трясину», согласно символизму, употреблявшемуся в некоторых античных мистериях; известно, что у этой «трясины» даже было собственное наглядное изображение на дороге, ведущей в Элевсин, и что в неё впадали профаны, которые претендовали на инициацию, не располагая должной квалификацией для её получения, и которые, таким образом, становились жертвами своей собственной своей неосторожности. Мы только добавим, что подобные «трясины» действительно существуют как в макрокосмическом, так и в микрокосмическом порядке; это прямо примыкает к вопросу о «тьме кромешной» [внешней — прим. пер.], на которую мы недавно намекали; и в этом отношении можно было бы вспомнить определённые евангельские тексты, смысл которых в точности согласуется с тем, на что мы только что указали. В «сошествии в Ад» существо окончательно исчерпывает определённые низшие возможности с тем, чтобы получить затем способность подняться к высшим состояниям; при «падении в трясину» низшие возможности, напротив, овладевают им, господствуют над ним и, в конце концов, всецело топят его в ней.

Мы только что сказали о «подделке»; это впечатление подкрепляется и другими констатациями, такими как констатация того искажения символизма, о котором мы уже говорили выше, искажения, которое впрочем склонно распространяться на всё то, что по самой своей сущности содержит сверхчеловеческие элементы, что и показывает установка, занятая по отношению к учениям метафизического и инициатического порядка, таким как *Йога*, — установка, которая как раз и побудила нас развернуть данные рассуждения. И это ещё не всё, есть и другое, что в этом отношении, быть может, ещё более достойно замечания: это необходимость, налагаемая на всякого, кто желает профессионально практиковать психоанализ, предварительно самому быть подвергнутым психоанализу. Это подразумевает прежде всего признание того факта, что существо, претерпевшее подобную операцию, уже больше никогда не становится таким, каким было прежде, или что, как мы говорили немного выше, она оставляет на нём неизгладимый отпечаток, подобно инициации, но, в некотором роде, в обратном направлении, поскольку вместо духовного развития здесь речь идёт о развёртывании низшего психизма. С другой стороны, здесь налицо очевидная имитация инициатической передачи; но, если учитывать разницу в самой природе привходящих здесь влияний и если всё же здесь имеется некоторый действенный результат, который не позволяет рассматривать это действие как нечто, что сводится к простой симуляции, не имеющей никаких последствий, то подобную передачу следовало бы в реальности скорее сравнивать с той, которая практикуется в такой сфере, как магия, чтобы не сказать, более точным образом, колдовство. Во всём этом присутствует, впрочем, и один весьма туманный момент, касающийся самого происхождения этой передачи: изобретение психоанализа является вещью совершенно недавней; откуда же у первых психоаналитиков те «способности», которые они передают своим ученикам, и кем они сами, в конце концов, могли быть первично подвергнуты психоанализу? Этот

вопрос, который, тем не менее, задавать вполне логично, вероятно, весьма нескромен, и более чем сомнительно, чтобы на него когда-либо был дан сколько-нибудь удовлетворительный ответ; но в этом и нет никакой нужды для того, чтобы распознать в подобной психической передаче другую «метку», поистине зловещую ввиду тех сближений, поводом для которых она выступает: психоанализ демонстрирует со своей стороны устрашающее сходство с некими «таинствами дьявола»!

Сердце и Мировое яйцо[287]

После всех соображений, высказанных ранее по поводу различных аспектов символизма пещеры, нам остается рассмотреть ещё один важный момент: отношения этого символа с символом «Яйца Мира». Но чтобы это было хорошо понято и более непосредственно увязано с тем, что мы говорили до сих пор, следует прежде всего сказать о символических связях сердца с «Мировым Яйцом». На первый взгляд, можно было бы удивиться этому сравнению, не усмотрев в нём ничего, кроме определённого сходства формы между сердцем и яйцом; но само это сходство может иметь подлинное значение лишь в том случае, если существуют и более глубокие связи. А тот факт, что омфалос и вефиль, несомненные символы центра, часто имеют яйцевидную форму, как имел её омфалос в Дельфах[288], убедительно свидетельствует, что так и должно быть, и что именно это нам и следует теперь объяснить.

Прежде всего в этом отношении важно отметить, что «Мировое Яйцо» не обозначает космос в состоянии полной проявленности, оно символизирует нечто такое из чего осуществится его развертывание; и если это развертывание отображается как расширение по всем направлениям, начиная от исходной точки; то совершенно ясно, что эта исходная точка неизбежно совпадает с самим центром. Таким обра-

---

[287] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», февр. 1938. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 32.

[288] Мы рассмотрели эти символы более тщательно в работе «Царь Мира», отметив там, что в иных случаях они обретают коническую форму, что находится в прямой связи с символом горы, так что и здесь мы обнаруживаем комплементарность двух изображений, о которой мы недавно говорили.

зом, «Яйцо Мира» «центрально» по отношению к космосу[289]. Библейским образом земного Рая, который есть также и «Центр Мира», является круговая ограда, которую можно рассматривать как горизонтальный срез яйцевидной и сферической формы. Добавим, что в действительности разница между этими двумя формами по сути дела состоит в том, что форма сферическая, равномерно распространяясь из своего центра, является подлинно примордиальной формой, тогда как яйцевидная форма соответствует уже дифференцированному состоянию, производному от предыдущего как результат некой «поляризации», или удвоения центра[290]. Впрочем, указанная «поляризация» может рассматриваться в качестве результата вращения сферы вокруг какой-либо одной оси, так как такого рода вращение устраняет равнозначность всех направлений пространства и именно это знаменует смену двух последовательных фаз космогонического процесса, которые символизируются, соответственно, сферой и яйцом[291].

Сказав это, остается лишь показать, что содержимое «Яйца Мира» реально идентично тому, что, как мы уже говорили раньше, символически заключено в сердце и в пещере, как его эквиваленте. Здесь идёт речь о том духовном «семени», которое в индусской традиции применительно к макрокосмическому порядку обозначается как хираньягарбха,

---

[289] Символ плода имеет в этом отношении такое же значение, что и символ яйца; несомненно, мы вернёмся к этому в ходе продолжения этой серии заметок; а сейчас обратим внимание на то, что этот символ, помимо всего прочего, очевидным образом связан с символом «сада», то есть земного Рая.

[290] Так, в планиметрии единый центр круга, удваиваясь, рождает два эллиптических фокуса. То же удвоение ясно выражено в дальневосточном символе *инь-ян*, который также имеет определённую связь с символом «Яйца Мира».

[291] Отметим ещё по поводу сферической формы, что в исламской традиции сфера примордиального чистого света есть *Rūḥ muḥammadiyyah*, которая является в то же время «Сердцем Мира»; и весь «космос» целиком животворится пульсациями этого сердца, которое чаще всего именуется *barzakh* (см. по этому вопросу статью Т. Буркхардта, в журнале «Исследования Традиции», дек. 1937).

то есть буквально — «золотой зародыш»[292]; но это «семя» — есть подлинно примордиальный[293] аватар, а мы видели, что место рождения аватара так же, как и место рождения того, что соответствует ему с точки зрения микрокосмической, олицетворяется именно сердцем или пещерой. Вероятно можно было бы возразить, что в процитированном тогда нами тексте[294], так же, как и во многих других случаях, аватар обозначается именно как Агни, тогда как сказано, что это Брахма окутывается «Мировым Яйцом», именуемым поэтому *брахмандой*, чтобы вылупиться из него как хираньягарбха. Но, помимо того, что различные имена в действительности обозначают лишь различные атрибуты божества, которые неизбежно связаны друг с другом, а вовсе не раздельные сущности, здесь следует особо отметить, что поскольку золото рассматривается как «минеральный свет» и «солнце металлов», то само обозначение хираньягарбха на самом деле характеризует его как принцип огненной природы, и это обстоятельство накладывается на тот факт, что яйцо мира занимает центральное положение, в результате чего становится возможным символически отождествлять его с Солнцем, которое, впрочем, во всех традициях равно является одним из олицетворений «Сердца Мира».

Чтобы перейти отсюда к уровню микрокосмическому, достаточно напомнить об аналогии, которая существует между *пиндой*, тонким зародышем индивидуального существа, и *брахмандой*, или «Яйцом Мира»[295]; и эта пинда, как вечное и неразрушимое «семя» существа, в иных случаях отождествляется с «ядром бессмертия», в еврейской традиции име-

---

[292] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIII.

[293] Именно с этим связано и обозначение Христа как «семени» в различных текстах Писания, о чём мы, возможно, ещё поговорим в связи с другими вопросами.

[294] Катха-упанишада, I, 14.

[295] *Yathā piṇḍa tathā Brahmāṇḍa* (см. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIII и XIX).

нуемым луз[296]. Обычно о лузе не говорится, как о помещающемся в сердце; речь идёт о том, что это лишь одна из возможных его локализаций в связи с телесным организмом, притом не самая типичная; но данная локализация, тем не менее, в соответствии со всем уже сказанным, должна иметь место там, где луз находится в непосредственной связи со «вторым рождением». В самом деле, эти локализации, которые помимо прочего связаны с индусской доктриной чакр, соотносятся с различными состояниями человеческого существа или с фазами его духовного развития. В основании позвоночного столба это состояние «сна», где находится луз у обычного человека[297]; В сердце — начальная фаза его «прорастания», т. е. «второе рождение», область «третьего глаза» — фаза совершенствования человеческого существа, то есть реинтеграции в «примордиальное состояние»; наконец, позиция на темени — это переход к надындивидуальным состояниям. И мы ещё обнаружим точные соответствия этих этапов, когда вернёмся к символизму инициатической пещеры[298].

---

[296] Для более полного рассмотрения этого вопроса ещё раз отсылаем к работе «Царь Мира»; можно отметить также, что отождествление «второго рождения» с «прорастанием» луза явно напоминает даосское описание процесса инициации как «внутреннего образования бессмертного».

[297] Змея, обвившаяся вокруг «Мирового Яйца», или омфалоса и вефиля, с этой точки зрения есть кундалини, обвившаяся вокруг «ядра бессмертия», также которое связано с символизмом «чёрного камня». На эту «нижнюю» позицию луза прямо указывает герметическая формула: *Visita interiora terræ, rectificando invenies occultum lapidem* (Посети глубь земли, очищением обрящешь сокровенный камень); здесь «очищение» равнозначно «выпрямлению», которое знаменует начало восходящего движения после «спуска», то есть движение, соответствующее пробуждению кундалини; дополнение к этой формуле называет «сокровенный камень» *veram medicinam* то есть то что уподобляет её амрите, пище или напитку бессмертия.

[298] Отметим ещё, что название «золотой зародыш» внушает некую связь с алхимическим символизмом, что также подтверждается аналогиями, на которые мы указали в предыдущей заметке. Мы также увидим в этом отношении, что инициатическая пещера удивительным образом соответствует герметическому *атанору*. Не стоит удивляться этим подобиям, ибо процесс «Великого Делания», понимаемый в его подлинном смысле, есть, в конечном счёте, не что иное, как сам процесс инициации.

Пещера и Мировое яйцо[299]

Инициатическая пещера, сказали мы ранее, рассматривается как образ мира; но, с другой стороны, в силу её символического уподобления сердцу, она более частным образом олицетворяет в этом мире центральное место в мире. Может показаться, что здесь налицо две разные точки зрения, но в действительности они никоим образом не противоречат друг другу, а изложенного нами по поводу «Мирового Яйца» достаточно для того, чтобы примирить и в некотором смысле даже отождествить их. В самом деле, «Мировое Яйцо» центрально по отношению к космосу и в то же время заключает в зачаточном состоянии все, что последний будет заключать в состоянии, полностью проявленном; все, стало быть, обретается в «мировом яйце», но в «скрытом» состоянии, которое, также олицетворяется самим скрытым и труднодоступным расположением пещеры. Две половины, на которые разделяется «Мировое Яйцо», согласно одному из самых распространенных аспектов его символизма, становятся, соответственно, небом и землей; равным образом в пещере пол соответствует земле, а свод — небу. Во всём этом, следовательно, нет ничего, что не было бы абсолютно взаимосвязано и нормально.

Теперь остается рассмотреть ещё и другой вопрос, особенно важный с инициатической точки зрения: мы говорили о пещере как месте «второго рождения», но не следует забывать о существенной разнице между этим «вторым рождением» и «третьим рождением», разнице, которая, в конечном счёте, соответствует той, что существует между посвя-

[299] Опубликовано в «Исследования Традиции», март 1938. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 33.

щением в «малые мистерии» и «великие мистерии». И если «третье рождение» также представляется происходящим в пещере, каким образом соотносится с ним её символизм? «Второе рождение», которое есть непосредственно то, что можно назвать «психическим возрождением», свершается в области тонких возможностей человеческой индивидуальности; напротив, «третье рождение», осуществляясь непосредственно на уровне духовном, а не психическом, представляет собой доступ в область надындивидуальных возможностей. Одно является, стало быть, именно «рождением в космосе» (чему, как мы сказали, на уровне макрокосмическом соответствует рождение аватара), и следовательно, вполне логично, что оно изображается как целиком совершающееся в пещере; другое же представляется рождением «за пределами космоса», и этому «выходу из космоса», согласно выражению Гермеса[300], для того, чтобы символизм был полным, должен соответствовать окончательный выход из пещеры, поскольку она заключает в себе лишь те возможности, которые присущи «космосу», их-то посвящаемый и должен превзойти в этой новой фазе развития своего существа, а «второе рождение» в действительности было всего лишь исходной точкой этого развития.

Здесь, естественно, некоторые отношения оказываются модифицированными: пещера снова становится «гробницей», не только в силу своего «подземного» положения, но также и потому, что весь «космос» — это в некотором роде «гробница», из которой человеку надлежит теперь выйти; «третье рождение» обязательно предваряется «второй смертью», которая более не является смертью для светского мира, но в самом деле «смертью в космосе» (а также «в пределах космоса»); вот почему «внекосмическое» рождение всегда отождествляется с «воскресением»[301]. Для того, чтобы

[300] См. А. Кумарасвами, «Богоматерь, напояющая молоком св. Бернарда», в журнале «Исследования Традиции», дек. 1937.

[301] Аналогия этому также обнаруживается и в символизме гусеницы и её превращения в бабочку.

это «воскресение», которое в то же время есть выход из пещеры, могло иметь место, камень, закрывающий вход в «гробницу» (то есть саму пещеру), должен быть отвален. Мы увидим далее, как это может иногда выражаться в ритуальном символизме.

С другой стороны, если находящееся вне пещеры олицетворяло только светский мир, или «внешний» мрак, то пещера представала как единственное освещенное место, притом освещенное именно изнутри: в самом деле, ведь никакой свет не мог тогда поступать в неё извне. Теперь же, поскольку нужно учитывать «внекосмические» возможности, пещера, несмотря на это освещение, становится тёмной по отношению — нет, не ко всему, что находится вне её, но именно к тому, что находится над ней, над её сводом, потому что именно это «над» олицетворяет «внекосмическую» область. И тогда, согласно этой новой точке зрения, внутреннее освещение можно рассматривать в качестве отражения света, идущего извне, сквозь «крышу мира» которая есть «солнечная дверь», то есть «око» космического свода или верхнее отверстие пещеры. На уровне микрокосмическом это отверстие соответствует *брахмарандхре*, точке контакта индивидуальной личности с «седьмым лучом» духовного солнца[302], точке, «локализация» которой, согласно органическим соответствиям, находится на темени[303], и которая олицетворяется верхним отверстием герметического *атанора*[304]. Добавим в этой связи, что «философское яйцо», которое очевидно исполняет роль «Мирового Яйца», заключено внутри *атанора*, но что последний и сам может уподобляться «космосу», и это в двойном приложении — макрокосмическом и микрокосмическом. Пещера, стало быть, также может символически отождествляться одновременно и с «философским яйцом», и с *атанором*, в зависимости от

---

[302] См. А. Кумарасвами, там же.

[303] «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXI.

[304] «Третье рождение» могло бы, если воспользоваться алхимической терминологией, рассматриваться как «сублимация».

соотнесения с различными степенями развития в инициатическом процессе, но в любом случае без того, чтобы её фундаментальное значение было при этом каким-либо образом затронуто.

Можно также заметить, что в этом освещении отражённым светом мы обнаруживаем образ Платоновой пещеры, в которой, благодаря проникающему извне свету[305], видны только тени; и этот свет действительно является «внекосмическим», потому что его источник — это «Солнце разума». Освобождение узников и их выход из пещеры — есть «выход на свет»; посредством которого они могут непосредственно созерцать реальность, которая до сих пор представлялась им лишь отражением. Эта реальность суть вечные «архетипы», возможности, заключающиеся в «перманентной актуальности» неизменной сущности.

Наконец, важно отметить, что оба «рождения», о которых мы говорили, будучи двумя последовательными фазами полной инициации, есть тем самым два этапа одного пути, который, является сущностно «осевым», точно таким же характером в рамках своего символизма обладает и «солнечный луч», на который мы уже намекали чуть выше. Этот луч указывает необходимое духовное «направление», которого должен придерживаться человек, постоянно восходя для того, чтобы достичь своего подлинного центра[306]. В пределах микрокосмоса это «осевое» направление есть направление *сушумны*, которая простирается до темени, откуда она «надындивидуально» продолжается, можно было бы сказать, самим «солнечным лучом», проходя вверх к его источнику. Именно вдоль *сушумны* располагаются чакры, тонкие центры индивидуальности, некоторым из которых соответствуют различные положения луза, или «ядра бессмертия»,

---

[305] Это смутное видение — есть видение «как бы сквозь тусклое стекло», о котором говорит ап. Павел. (Кор. 13:12); то, что в «космосе» кажется проявленным, есть всего лишь тень или «обрывок» трансцендентной реальности, но она-то и придает ему ценность как символу этой реальности.

[306] Ср. *Aṣ-Ṣirāṭ al-mustaqīm* в исламской традиции.

рассмотренные ранее, так что сами эти позиции, или последовательное пробуждение соответствующих чакр, всегда равным образом уподобляются последовательным этапам на том же «осевом» пути. С другой стороны, поскольку «Ось Мира», естественно, отождествляется с вертикальным направлением, которое вполне соответствует этой идее восходящего пути, верхнее отверстие, в микрокосмическом плане, как мы уже говорили, соответствующее темени, должно располагаться в зените пещеры, то есть в верхней точке свода. Однако реально вопрос несколько осложняется возможностью привнесения сюда двух различных модальностей символизма: «полярной» и «солярной». Вот почему, говоря о «выходе из пещеры», следует произвести ещё и другие уточнения, которые помимо прочего представят пример тех взаимосвязей, которые могут иметь место между этими двумя модальностями. Причём с одной стороны следует отметить, что преобладание той или иной из них будет соответствовать различным циклическим периодам, а с другой, что довольно часто имеет место их разнообразное соединение и сочетание.

Иллюзия «обычной жизни»[307]

Точка зрения, называемая профанной, как мы уже неоднократно говорили, является не чем иным, как продуктом настоящей духовной деградации, поскольку она не может существовать в полностью традиционной цивилизации, где все вещи, к какой области они бы ни принадлежали, обязательно обладают сакральным характером, присущим самой традиции. Поскольку традиционная цивилизация есть вместе с тем та, которую можно считать нормальной, в этой точке зрения есть нечто поистине ненормальное, а именно: даже там, где определённые традиционные элементы всё ещё существуют, их отделяют, отводят им как можно меньше места, так что они больше не оказывают никакого влияния на остальную человеческую деятельность, которая отныне будет рассматриваться как профанная область, хотя в действительности такая область не может иметь правомерного существования; и эта предполагаемая профанная область, становясь все более навязчивой, в итоге, приводит к полному отрицанию всей традиции, как это можно наблюдать в современном западном мире.

От этой профанной точки зрения производна идея того, что обычно называют «обычной жизнью» или «повседневной жизнью»; под этим подразумевается, прежде всего, нечто такое, откуда исключается всё, имеющее сакральный, ритуальный или символический характер (будь то в специфическом религиозном смысле или в соответствии с любой другой традиционной модальностью, здесь это не имеет большого значения), и где не допускается ничего, кроме чи-

[307] Эта статья в 2002 г. была опубликована в книге «Статьи и рецензии. Том 1» как глава «Иллюзия «обычной жизни»». Одноимённая глава книги «Царство количества и знамения времени» имеет другой текст — прим. М. Маковчика.

сто человеческого; и такое определение подразумевает, что всё, выходящее за рамки этого понимания, вытесняется в области «необычайного», считается исключительным, странным и непривычным; следовательно, происходит, в собственном смысле этого слова, переворачивание нормального порядка, что логически может привести только к невежеству или отрицанию «сверхчеловеческого». Доходит до того, что некоторые даже используют в том же смысле выражение «реальная жизнь». Это поистине высшая форма иронии, поскольку в действительности то, что они так называют, наоборот, является худшей из иллюзий; мы не имеем в виду, что рассматриваемые вещи сами по себе лишены всякой реальности, хотя эта реальность, которая в сущности и есть реальность чувственного порядка, стоит на самой низшей из всех ступеней; но именно способ их рассмотрения совершенно ложен и, отделяя их от любого высшего принципа, отрицает именно то, что составляет всю их подлинную реальность.

Из этого видно, как в этом представлении об «обычной жизни» человек почти незаметно переходит от одной стадии к другой, и деградация постепенно нарастает: сначала он признаёт, что некоторые вещи свободны от всякого традиционного влияния, затем именно эти вещи он начинает считать нормальными; далее он легко начинает считать их единственными «реальными», что равносильно тому, чтобы отвергать как «нереальное» все «сверхчеловеческое» и даже саму область человеческого, до тех пор пока она не будет сведена к одной телесной модальности; достаточно заметить, как наши современники постоянно используют, даже не задумываясь, слово «реальный» как синоним слова «чувственный», чтобы понять, что именно в этой последней точке они и находятся на самом деле. Также можно без труда показать, что современная философия, которая, по сути, является лишь «систематизированным» выражением общей ментальности, пошла параллельным путём: она началась с картезианского восхваления «здравого смысла», что весь-

ма характерно в этом отношении, поскольку «обычная жизнь», безусловно и в максимальном смысле, является областью этого так называемого «здравого смысла», столь же ограниченной, как и сам он; затем, от рационализма, который, по сути, является лишь философским аспектом «гуманизма», постепенно приходят к материализму или позитивизму: отрицает ли кто-либо, как в случае рационализма, всё, что находится за пределами чувственного мира, или же, как в случае гуманизма, довольствуется отказом от взаимодействия с ним, объявляя его «недоступным» или «непознаваемым», результат, по сути, одинаков в обоих случаях, и это именно тот результат, который мы только что описали. Следует лишь добавить, что в большинстве случаев это просто то, что можно назвать «практическим» материализмом или позитивизмом, независимым от какой-либо философской теории, и он вполне может существовать даже среди людей, которые искренне считают себя очень далёкими от материализма и позитивизма, но при любых обстоятельствах, тем не менее, ведут себя как их сторонники; и этот пример ясно показывает, что философия, по сути, имеет очень малое значение, или, по крайней мере, имеет значение лишь постольку, поскольку её можно считать «репрезентирующей» определённую ментальность, а не фактором, который её формирует; могла ли философская концепция иметь хоть какой-то успех, если бы она не отвечала некоторым из преобладающих тенденций того времени, в котором она была сформулирована? Более того, мы не хотим сказать, что философы, как и другие, не играют своей роли в современном отклонении, что было бы преувеличением, а лишь то, что эта роль более ограничена, чем можно было бы предположить, и совершенно отличается от того, что может показаться на первый взгляд; впрочем, в самом общем смысле, по самим законам, управляющим проявлением, наиболее заметно всегда следствие, а не причина, итог, а не отправная точка; и во всяком случае искать то, что действует поистине эффективно в более глубоком [т.е. внешнем —

прим. М. Маковчика] порядке, нужно никак не здесь — идёт ли при этом речь о действии в нормальном и законном смысле или же о противоположном, как в рассматриваемом нами случае.

Мы не претендуем рассмотреть здесь все стороны вопроса: так, стоило бы спросить, как связана эта иллюзия с другой, специфически современной, — той, что стремится свести всё к чисто количественным элементам, что и составляет собственно «механицизм». На этот счёт мы заметим лишь, что «механистическая» концепция, хотя она, естественно, имеет и своё философское выражение, восходящее к картезианству, более прямо связана с «научной» стороной материалистической тенденции (мы говорим лишь о «тенденции», потому что теоретически механицизм и материализм совпадают не во всех случаях), и что эта сторона, по разным причинам, безусловно имеет гораздо большее влияние на общую ментальность, чем философские теории: в этом сознании всегда присутствует хотя бы неявная вера в истинность «науки», гипотетический характер которой неизбежно от него ускользает, тогда как всё, что подаётся как философия, оставляет его более или менее равнодушным; впрочем, наличие практических и утилитарных приложений в первом случае и их отсутствие во втором, возможно, здесь также играют свою роль. Это как раз возвращает нас к идее «обычной жизни», в которую действительно входит изрядная доля «прагматизма»: коль скоро условлено, что «реальность» состоит исключительно из того, что доступно чувствам, вполне естественно, что мерой ценности любой вещи становится её способность производить эффекты чувственного порядка; и очевидно, что «наука», понимаемая на современный лад как неразрывно связанная с промышленностью, сли не сказать — практически неотделимая от неё, должна в этом отношении занимать первое место, а тем самым она оказывается настолько тесно вплетена в эту «обычную жизнь», что становится даже в некотором роде одним из главных её факторов; и как следствие, гипотезы, на кото-

рых она претендует основываться, сами выигрывают от этого привилегированного положения в глазах толпы.

С учетом сказанного становится понятно, что, говоря о материалистической установке как об установке подавляющего большинства наших современников, мы понимаем это слово в самом общем смысле, и что, следовательно, такая установка может включать (в весьма разных пропорциях у разных людей) материализм философский, материализм научный и материализм просто практический: первый нередко может отсутствовать вовсе, тогда как второй почти всегда оказывает влияние, которое более или менее осознанно сказывается и в самом практическом материализме. Впрочем, само собой разумеется, что всё это по сути лишь различные стороны одной и той же тенденции, и что эта тенденция, как и все прочие, в такой же мере составляющие современный дух, конечно же, не могла развиться самопроизвольно; мы достаточно часто объяснялись по этому последнему пункту, чтобы не настаивать на нём снова, и напомним лишь сказанное нами недавно о том, какое именно место занимает материализм в общем «плане», по которому совершается отклонение современного мира, — к этому соображению нам ещё придётся вернуться. Поистине странно (а было бы даже смешно, если бы речь шла о вещах менее серьёзных, скажем даже — менее зловещих), что материализм, одно из главных притязаний которого состоит в устранении всякой тайны, сам имеет весьма таинственную «изнанку»; и не менее странно, с другой точки зрения, что само понятие «материи», которое он по определению помещает в своё основание, оказывается, безусловно, самым загадочным и наименее постижимым из всех возможных. Разумеется, всё это — вещи, в которых сами материалисты совершенно неспособны отдать себе отчёт, ослеплённые своими предвзятыми идеями, и они, вероятно, удивились бы этому не меньше, чем узнав о том, что существовали и существуют люди, для которых то, что материалисты называют «обычной жизнью», было бы самой необычайной вещью, какую

можно вообразить, поскольку она не связана ни с чем из того, что действительно совершается в их бытии; и однако это так, и, более того, именно этих людей следует считать подлинно «нормальными», тогда как материалисты, при всём их столь превозносимом «здравом смысле» и всём «прогрессе», самыми совершенными плодами и самыми «передовыми» представителями которого они себя гордо считают, на деле суть лишь существа, у которых известные способности атрофировались настолько, что оказались полностью упразднены. Впрочем, лишь при этом условии чувственный мир и может представляться им «замкнутой системой», внутри которой они чувствуют себя в полной безопасности; остаётся посмотреть, каким образом эта иллюзия может, в известном смысле и в известной мере, быть «реализована» самим материализмом, но также и то, как, несмотря на это, она представляет собою в некотором роде лишь состояние крайне неустойчивого равновесия, и как (уже на той самой точке, где мы находимся сейчас), эта безопасность «обычной жизни», на которой до сих пор держалась вся внешняя организация современного мира, рискует быть нарушенной неожиданными «вторжениями».

*
* *

Чтобы понять, каким образом мир, отвечающий материалистической концепции хотя бы до определённой степени, может обладать некоторым действительным бытием в тот самый период, когда эта концепция господствует, надо принять во внимание, что человеческий порядок и порядок космический вовсе не разделены, как слишком легко воображают себе люди современности, но, напротив, тесно связаны, так что каждый из них постоянно воздействует на другой и между их состояниями всегда есть соответствие. Это соображение существенно подразумевается всем учением о циклах, и без него относящиеся к нему традиционные данные

были бы совершенно непонятны; связь, существующая между определёнными критическими фазами истории человечества и определёнными катаклизмами, происходящими согласно определённым астрономическим периодам, есть, пожалуй, самый разительный тому пример, но само собой разумеется, что это лишь крайний случай подобных соответствий, которые в действительности существуют непрерывно, хотя, несомненно, они менее заметны, пока вещи изменяются постепенно и почти незаметно.

При этом мы можем сказать, что в ходе циклического развития вся космическая проявленность, а следовательно, вместе с нею и заключённая в ней человеческая ментальность, следует «нисходящим» путём — в смысле постепенного удаления от принципа, а значит, и от изначальной духовности. Этот путь можно описать как своего рода нарастающую «материализацию» самой космической среды, и лишь когда эта «материализация» достигает известной, уже весьма резко выраженной степени, у человека может соответственно появиться материалистическая концепция, а с нею и общая установка, практически ей отвечающая и сообразующаяся, как мы говорили, с представлением о том, что называют «обычной жизнью»; впрочем, без этой «материализации» всё это не имело бы даже малейшей видимости оправдания, ибо окружающая реальность ежеминутно приносила бы ему слишком явные опровержения. Сама идея «материи» в том смысле, в каком её понимают люди современности, поистине могла родиться лишь в этих условиях; впрочем, то, что она выражает, есть лишь «предел», которого в этом «нисхождении» фактически никогда нельзя достичь, ибо мир, где было бы нечто в высшей степени «инертное», тем самым немедленно перестал бы существовать; стало быть, эта идея — самая иллюзорная из всех возможных, поскольку она не отвечает даже низшей степени реальности, но лишь тому, что находится, если можно так выразиться, ниже всякой реальности. Иначе говоря, можно сказать также, что «материализация» существует как тенденция, но что «материальность»,

которая была бы полным завершением этой тенденции, есть состояние неосуществимое; отсюда, помимо прочих следствий, вытекает и то, что механические законы, теоретически сформулированные современной наукой, никогда не поддаются точному и строгому приложению к условиям опыта, где всегда остаются элементы, которые неизбежно от них ускользают, — даже в ту фазу, когда роль этих элементов оказывается в некотором роде сведена к минимуму. Речь идёт, стало быть, всегда лишь о приближении, которого в эту фазу — и с оговоркою о случаях, ставших тогда исключительными, — может быть достаточно для непосредственных практических нужд, но которое тем не менее подразумевает весьма грубое упрощение, а это лишает его всякого достоинства «науки» в истинном смысле слова; и с тем же приближением чувственный мир может принимать вид «замкнутой системы» — как в глазах физиков, так и в течении событий, составляющих «обычную жизнь».

Чтобы дойти до этого, нужно, чтобы человек вследствие «материализации», о которой мы только что говорили, утратил употребление способностей, которые в норме позволяли бы ему выходить за пределы чувственного мира, ибо, даже если этот мир и вправду окружён более толстыми, можно сказать, перегородками, чем в прежних своих состояниях, тем не менее верно, что нигде и никогда не может быть абсолютного разделения между различными порядками бытия; такое разделение имело бы следствием исключение из самой реальности той области, которая подверглась бы такому отделению, так что и здесь само существование этой области, то есть чувственного мира в рассматриваемом случае, немедленно бы прекратилось. Впрочем, можно было бы спросить, как вообще могла действительно произойти столь полная и столь всеобщая атрофия известных способностей; для этого нужно было, чтобы человека склонили обратить всё своё внимание исключительно на чувственные вещи, и именно с этого неизбежно должна была начаться та работа отклонения, которую можно назвать «изготовлением» со-

временного мира и которая, разумеется, могла удаться только именно в эту фазу цикла и при использовании — «дьявольским» образом — наличных условий самой среды. Как бы то ни было с этим последним пунктом, нельзя не подивиться торжественной глупости иных разглагольствований, любезных сердцу популяризаторов науки, которые при всяком случае с удовольствием утверждают, будто современная наука непрестанно раздвигает границы познанного мира, — что в точности противоположно истине: никогда эти границы не были столь сужены, как в концепциях, принятых этой мнимой профанной наукой, и никогда ни мир, ни человек не оказывались настолько умалены, до того, что были сведены к простым телесным сущностям, лишённым, по предположению, малейшего сообщения с любым иным порядком реальности!

Впрочем, есть ещё и другая сторона вопроса, обратная и дополнительная к той, которую мы рассматривали до сих пор: человек во всём этом не сведён к роли простого зрителя, который должен был бы ограничиться составлением более или менее верного или более или менее ложного представления о том, что происходит вокруг него; он и сам есть один из факторов, деятельно участвующих в изменениях мира, в котором он живёт; и мы могли бы добавить, что он даже фактор особенно важный — в силу «центрального» положения, которое он занимает в этом мире. Вследствие этого материалистическая концепция, коль скоро она тем или иным образом сложилась и распространилась, не может не способствовать дальнейшему усилению той «солидификации» мира, которая прежде всего и сделала её возможной, и все вытекающие из этой концепции следствия лишь стремятся к этой цели; при этом мы имеем в виду не только прямые и слишком очевидные результаты промышленной и механической деятельности, но и гораздо более общие отклики самой космической среды на установку, принятую по отношению к ней человеком. Поистине можно сказать, что те или иные стороны реальности скрываются от всякого, кто

смотрит на неё как профан и материалист, и делаются недоступны его наблюдению; это не просто более или менее «образный» оборот речи, как могли бы по наивности подумать некоторые, но чистое и простое выражение факта — так же как факт и то, что животные бегут от того, кто выказывает им враждебность; и вот почему есть вещи, которые никогда не смогут быть засвидетельствованы «учёными»-материалистами или позитивистами, что, естественно, лишь укрепляет их в вере в правильность их концепций, тогда как это всего лишь следствие самих этих концепций. Это в некотором роде «оборотная сторона» ограничения способностей человеческого существа теми, что относятся к одной лишь телесной модальности: в силу этого ограничения он, как мы говорили, становится неспособен выйти из чувственного мира; в силу же того, о чём идёт речь теперь, он вдобавок утрачивает всякую возможность засвидетельствовать явное вмешательство сверхчувственных элементов в сам чувственный мир; и так для него, насколько это возможно, довершается «замыкание» этого мира, внутри которого может показаться, будто «обычной жизни» отныне только и остаётся протекать без волнений и непредвиденных случайностей, подобно движениям безупречно налаженного «механизма»; современный человек, «механизировав» окружающий его мир, не стремится ли «механизировать» и самого себя, насколько может, во всех видах деятельности, ещё открытых его безнадёжно ограниченной природе?

Однако «солидификация» мира, как бы далеко она ни зашла, никогда не может стать полной, и есть пределы, за которые она не в силах выйти, поскольку, как мы говорили выше, крайнее её завершение было бы несовместимо со всяким действительным бытием, будь оно даже самой низшей степени; и более того, по мере того как эта «солидификация» продвигается, она делается лишь всё более шаткой, ибо самая низшая реальность есть вместе с тем и самая неустойчивая; впрочем, непрестанно возрастающая быстрота перемен нынешнего мира свидетельствует об этом слишком

красноречиво. Ничто не может помешать тому, чтобы в этой мнимой «замкнутой системе» были «трещины», — в ней, впрочем, по самому её «механическому» характеру есть нечто искусственное, что не внушает особого доверия к её долговечности; и уже сейчас есть множество признаков, показывающих как раз, что её неустойчивое равновесие готово нарушиться, так что сказанное нами только что о материализме и «механицизме» современной эпохи можно было бы почти уже отнести к прошедшему, даже если практические их следствия и продолжали бы развёртываться ещё некоторое время; это настолько верно, что что на том этапе, где мы сейчас находимся, само понятие «материи», кажется, вот-вот исчезнет. К несчастью, поскольку циклическое нисхождение ещё не завершено, упомянутые «трещины» едва ли могут возникнуть иначе как снизу; иначе говоря, то, что через них «вторгается» в чувственный мир, есть не что иное, как низший психизм в самом разрушительном и самом разлагающем, что в нём есть; а потому нетрудно понять, что всё, что склонно благоприятствовать этим «вторжениям» и расширять их, отвечает — сознательно или бессознательно — лишь новой фазе того отклонения, менее «продвинутой» ступенью которого был материализм, каковы бы ни были видимости. Смехотворная безопасность «обычной жизни» сильно поколеблена, это верно, и, вероятно, всё яснее будет видно, что она была лишь иллюзией; но есть ли чему тут радоваться, если это лишь для того, чтобы впасть в другую иллюзию, ещё худшую, — в иллюзию «духовности навыворот», весьма слабыми и посредственными предвестниками которой являются пока различные «неоспиритуалистические» движения, рождение и развитие которых мы до сих пор наблюдали?

Выход из пещеры[308]

Окончательный выход из инициатической пещеры, рассматриваемый как олицетворение «выхода из космоса», в соответствии с ранее сказанным, должен совершаться через отверстие, расположенное в своде, и даже непосредственно через его зенит. Напомним, что эта верхняя дверь, которая иногда традиционно именуется «втулкой солнца», а также «космическим глазом», в человеческом существе соотносится с *брахмарандхрой* и теменем. Однако, несмотря на возникающие в данном случае ассоциации с солярным символизмом, можно было бы сказать, что эта «осевая» и «зенитная» позиция более непосредственно и несомненно более изначально соотносится с символизмом полярным: именно в этой точке, согласно некоторым «оперативным» ритуалам, закреплен отвес Великого архитектора, отмечающий направление «Оси Мира», и тогда он отождествляется с Полярной звездой[309]. Уместно заметить также, что для подобного выхода нужно, чтобы камень свода был отвален именно в этом самом месте. И камень этот, уже в силу того, что занимает вершину, в архитектурной структуре имеет особый и даже уникальный характер, потому что он, естественно, является «замком свода». Это наблюдение не лише-

---

[308] Опубликовано в «Исследования Традиции», апр. 1938. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 34.

[309] Напомним, в связи с этим, что, согласно дальневосточной традиции, Полярная звезда олицетворяет место пребывания «Великого Единого» (*Тай-и*). В то же время, если нормальным образом рассматривать ось в вертикальном положении, как мы только что сделали это, она (звезда) соответствует также «Великой Вершине» (*Тай-цзи*), то есть вершине небесного свода, или «крыши мира».

но значения, хотя здесь не место останавливаться на нём более подробно[310].

В действительности, то, о чём мы только что говорили, редко наблюдается в инициатических ритуалах буквально, хотя этому и можно найти некоторые примеры[311]. Такая малоупотребительность может объясняться частично, некоторыми трудностями практического порядка, а также необходимостью избежать риска, возможного в этих случаях смешения[312]. В самом деле, если пещера не имеет другого отверстия, кроме этого единственного, то, стало быть, оно должно служить для входа как и для выхода, что не согласуется с его символизмом; логически рассуждая, вход скорее должен был бы находиться на оси в точке, противоположной выходу, то есть в полу, в самом центре пещеры, куда проникали бы по подземному ходу. Однако, с другой стороны, такой способ вхождения не подобал бы «великим мистериям», соответствуя лишь начальной стадии, которая к этому времени уже осталась далеко позади. Следовало бы, стало быть, скорее предположить, что адепт, вошедший подземным путём для посвящения в «малые мистерии», оставался затем в пещере до момента своего «третьего рожде-

---

[310] Это более конкретно соотносится с масонским символизмом Королевской Арки; в данной связи мы отсылаем также к примечанию в конце нашей статьи «Гробница Гермеса» в *E.T.*, дек. 1936.

[311] В высоких степенях шотландского масонства так обстоит дело с 13-й степенью, именуемой степенью «Королевской Арки», которую не следует смешивать, вопреки некоторому внешнему сходству, с тем, что в английском масонстве составляет *Arch Masonry*, в отличие от *Square Masonry*. К тому же «Оперативные» истоки шотландской степени, о которой идёт речь, представляются гораздо менее ясными: 14-я степень, или звание «Великого Шотландца Священного Свода», равным образом даруется «в сводчатом подземелье». Следует отметить, в связи с этим, что во всех этих высоких степенях есть много деталей различного происхождения, которые далеко не всегда избегли смешения и сохранили свою целостность, так что в нынешнем состоянии определить их реальную природу весьма затруднительно.

[312] Такое смешение, действительно, присутствует в только что упомянутых шотландских степенях: «сводчатое подземелье» там не имеет «ни дверей, ни окон», а потому войти в него, как и выйти из него, можно лишь через единственное отверстие в своде.

ния», когда бы он окончательно покинул её через верхнее отверстие. Теоретически это допустимо, но совершенно очевидно, не может эффективно осуществляться на практике[313].

В действительности, существует другое решение, основанное на соображениях, в которых солярный символизм занимает на этот раз преимущественное место, хотя следы полярного символизма и остаются при этом ещё ясно различимы; в конечном счёте, здесь налицо сочетание и почти слияние этих двух модальностей, как мы уже указывали в конце нашего предыдущего исследования. Но вот что следует отметить в этой связи с сущностной точки зрения: вертикальная ось, как соединяющая два полюса является, очевидно, осью «север-юг». При переходе от полярного символизма к солярному эта ось должна быть каким-то образом спроектирована на зодиакальную плоскость, но так, чтобы сохранить определённое соответствие и, даже можно сказать максимально точную эквивалентность изначальной полярной оси[314]. Но в годичном цикле точки зимнего и летнего солнцестояния в пространственном соизмерении соотносятся с севером и югом точно так же, как точки весеннего и осеннего равноденствия соответствуют востоку и западу. Стало быть, ось, удовлетворяющая желаемому условию, соединяет точки двух солнцестояний. И можно сказать, что эта ось солнцестояния будет играть тогда роль относительной вертикальной оси, каковой она и является в действительности

---

[313] В некотором смысле можно сказать, что «малые мистерии» соответствуют земле (человеческому состоянию), а «великие мистерии» — небу (надындивидуальному состоянию). Отсюда проистекает в некоторых случаях символическое соответствие геометрическим формам квадрата и круга (или производным от них), которые, особенно, дальневосточная традиция приписывает земле и небу. На Западе это различие обнаруживается между *Square Masonry* и *Arch Masonry*, которые мы только что упомянули.

[314] Именно с этим переходом от одного символизма к другому соотносится «перенос» некоторых созвездий из полярного региона в регион зодиакальный, на что мы уже указывали в другом месте (см. «Царь Мира», гл. X).

по отношению к оси равноденствий[315]. Солнцестояния поистине являются тем, что можно было бы назвать полюсами года; и эти полюсы мира времени, если можно так выразиться, замещают здесь, в силу реального, а отнюдь не произвольного соответствия, полюсы мира пространственного. Впрочем, они находятся в прямой связи с движением солнца, полюсы которого, в собственном и общепринятом смысле слова, напротив, полностью независимы; и так оказываются предельно ясно связанными друг с другом две символические модальности, о которых мы говорили.

В этом случае «космическая» пещера сможет иметь две «зодиакальные» двери, расположенные противоположно друг другу на только что рассмотренной нами оси, а, стало быть, соответствующие двум точкам солнцестояния, из которых одна будет служить входом, а другая выходом. В самом деле, понятие таких двух «врат солнцестояния» отчётливо обнаруживается в большинстве традиций, и этому даже обычно придаётся заметное символическое значение. Входные врата иногда обозначаются как «врата людей», каковыми в этом случае могут являться посвящённые в «малые мистерии», так же, как и обычные светские люди, потому что они ещё не преодолели человеческого состояния. Врата же выхода, напротив, именуются «вратами богов», то есть теми, через которые приходят только существа, получившие доступ к надындивидуальным состояниям. Теперь лишь остается определить, какому из двух солнцестояний соответствуют каждые из этих двух врат; но, этот вопрос следует рассмотреть отдельно с тем, чтобы сделать очевидными содержащиеся в нём аспекты, которые подлежат раскрытию.

---

[315] Мы не будем останавливаться здесь на том факте, что среди различных традиционных форм есть такие, где точкой начала года является солнцестояние, и те, где аналогичное место принадлежит равноденствию. Скажем только, что основанием для такого предпочтения являются различия периодических циклов, с которыми особым образом должны быть связаны эти традиционные формы.

Врата солнцестояния[316]

Мы сказали, что двое зодиакальных врат, которые соответствуют входу и выходу «космической пещеры» и в некоторых традициях именуются «вратами людей» и «вратами богов», должны соотноситься с двумя солнцестояниями. Теперь следует уточнить, что первые соответствуют летнему солнцестоянию, то есть знаку Рака, а вторые — зимнему солнцестоянию, то есть знаку Козерога. Чтобы понять, почему это так, следует вспомнить о делении годового цикла на две половины, «восходящую» и «нисходящую». Первая — это период движения солнца к северу (*uttarāyaṇa*), идущего от зимнего солнцестояния к летнему; вторая — период движения солнца к югу (*dakṣiṇāyana*), идущего от летнего солнцестояния к зимнему[317]. В индусской традиции «восходящая» фаза находится в соответствии с дэва-яной, а «нисходящая» — с *питри-яной*[318], что точно совпадает с наименованием двух дверей, о которых мы только что напомнили: «врата людей» открывают доступ к *питри-яне*, а «вратами богов» выходят к дева-яне. Они, стало быть, должны располагаться в начале двух соответствующих фаз, то есть первая должна приходиться на летнее солнцестояние, а вторая — на зим-

[316] Опубликовано в «Исследования Традиции», май 1938. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 35.

[317] Здесь уместно напомнить, что зодиак, часто изображавшийся на порталах средневековых церквей, располагается таким образом, чтобы четко обозначить это деление годового цикла.

[318] См. конкретнее: Бхагавадгита, VIII.23–26; см. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXIV. — Аналогичное соответствие обнаруживается в месячном цикле, где период прибывающей луны также находится в связи с дэва-яной, а убывающей луны — с *питри-яной*. Можно сказать, что четыре лунные фазы соответствуют, в более ограниченном цикле, четырем солярным фазам, которые являются четырьмя временами года.

нее. Только в этом случае речь идёт не о входе и выходе, но именно о двух различных выходах, а это обусловлено тем, что точка зрения здесь иная, нежели та, которая особым образом соотносится с инициатической ролью пещеры, хотя и идеально согласуется с последней. В самом деле, «космическая пещера» рассматривается здесь как место проявления существа; проявившись в ней в определённом состоянии, например, человеческом, это существо, согласно достигнутой им духовной степени, выйдет отсюда через те или иные врата: в случае *питри-яны* оно должно будет вернуться к другому состоянию проявленности, что, очевидно, будет олицетворяться возвращением в рассматриваемую таким образом «космическую пещеру»; напротив, в случае дева-яны больше нет возврата к проявленному миру. Таким образом, одни из врат являются одновременно входом и выходом, тогда как другие суть окончательный выход; но в том, что касается инициации, именно этот окончательный выход есть конечная цель, и существо, которое вошло через «врата людей», должно, если оно действительно достигло этой цели, выйти через «врата богов»[319].

Мы уже объясняли ранее, что ось солнцестояний в зодиаке, вертикальная по отношению к оси равноденствий, должна рассматриваться как проекция полярной оси «север-юг» в годовом солярном цикле; а согласно соответствию временного символизма пространственному символизму сторон света, зимнее солнцестояние есть, в некотором роде, Северный полюс года, а летнее солнцестояние — его Южный полюс, тогда как два равноденствия, весеннее и осеннее, соот-

[319] «Врата богов» могут быть входом лишь в случае добровольного схождения в проявленный мир существа уже «освобожденного», либо существа, являющегося прямым олицетворением «надкосмического» принципа. Но совершенно очевидно, что эти исключительные случаи не входят в «нормальные» процессы, которые мы рассматриваем здесь. Заметим только, что отсюда легко понять, почему считается, что рождение аватара происходит во время зимнего солнцестояния, в период, совпадающий в христианской традиции с праздником Рождества.

носятся с востоком и западом[320]. Однако, в ведийском символизме врата *дева-лока* располагаются на северо-востоке, тогда как врата *питри-лока* — на юго-западе: но это нужно рассматривать как более эксплицитные направления, согласно которым разворачивается ход годового цикла. В самом деле, согласно упомянутому нами соответствию, «восходящий» период разворачивается при движении с севера на восток, потом с востока на юг; а «нисходящий» — в движении с юга на запад, потом с запада на север[321]; следовательно, ещё точнее можно было бы сказать, что «врата богов» расположены на севере и обращены к востоку, который

---

[320] В ходе дня восходящей его половиной является период от полуночи до полудня, а нисходящей — время от полудня до полуночи. Полночь соответствует зиме и северу, полдень — лету и югу, утро соответствует весне и востоку (стороне восхода солнца), вечер — закату (осени) и западу (стороне заката солнца). Таким образом, фазы дня, как и фазы месяца, но в масштабе ещё более сокращенном, воспроизводят аналогичные фазы года. Точно так же обстоит дело с любым циклом, который, какова бы ни была его протяженность, всегда естественно делится по одному и тому же четвертичному закону. Согласно христианскому символизму, рождение аватара имеет место не просто в зимнее солнцестояние, но также и в полночь. Оно, следовательно, находится в двойном соотношении с «вратами богов». С другой стороны, согласно масонскому символизму, инициатическая работа совершается с полудня до полуночи, что не менее точно, если рассматривать эту работу как движение, совершаемое от «врат людей» к «вратам богов». Возможное же возражение, которое было бы соблазнительно сделать в силу «нисходящего» характера этого периода, опровергается применением «обратного направления» аналогии, как мы увидим дальше.

[321] Это находится в прямой связи с направлением ритуальных «обходов» в различных традиционных формах. Согласно «солярной» модальности символизма, эти «обходы» совершаются, постоянно имея справа центр, вокруг которого кружатся участники обряда. Согласно же «полярной» модальности, они совершаются в обратном первому направлении, т. е. центр находится слева. Примером первого случая является *pradakṣiṇa*, как она выполняется в индусской и тибетской традициях; второй случай являет нам исламская традиция; небезынтересно отметить, что направление этих «кругов вращений», идя соответственно слева направо или справа налево, соотносится, равным образом, с направлением письма в священных языках этих самых традиционных форм. — В масонстве, в его нынешней форме, направление «обходов» является «солярным»; но оно, похоже, было «полярным» в старом «оперативном» ритуале, согласно которому «трон Соломона» располагался, впрочем, на западе, а не на востоке.

всегда рассматривался как сторона света и жизни, а «врата людей» расположены на юге и обращены к западу, который рассматривается в качестве стороны мрака и смерти. И таким образом точно определяются «два постоянных пути, один светлый, а другой тёмный, проявленного мира; с одного нет возврата (от непроявленного к проявленному); посредством другого возвращаются назад (в проявление)»[322].

Остается, однако, разрешить следующую видимость противоречия: север обозначается как самая возвышенная точка (*уттара*); к ней направлено восходящее движение солнца, тогда как его нисходящее движение направлено к югу, который предстаёт как точка самая низшая. Но, с другой стороны, зимнее солнцестояние, которое соответствует северу года, отмечая начало восходящего движения, есть в некотором смысле низшая точка, а летнее солнцестояние, которое соответствует югу и где заканчивается это восходящее движение, в том же смысле является самой возвышенной точкой, от которой затем начнётся движение нисходящее, которое закончится в зимнем солнцестоянии. Ключ к разрешению этого затруднения — в различии, которое необходимо делать между уровнем «небесным», где совершается движение солнца, и уровнем «земным», на котором, напротив, чередуются времена года. Согласно общему закону аналогии, эти два уровня, в самой их корреляции, должны быть противоположны друг другу так, что самое высокое в одном случае становится самым низким в другом, и наоборот. И таким-то образом, согласно герметической формуле Изумрудной скрижали: «то, что вверху (на небесном уровне), то и внизу (на земном уровне)»; и ещё, согласно евангельскому слову, «первые (на уровне первоначала) станут последними

[322] Бхагавадгита, VIII:26. Можно отметить, что «ясность» и «сумрачность», соответственно отличающие эти два пути, точно соотносятся с двумя комплементарными принципами *ян* и *инь* дальневосточной традиции.

(на уровне проявленности)»[323]. Впрочем, не менее верно и то, что, коль скоро речь идёт о «влияниях», приписываемых этим точкам, «благотворным» всегда оказывается север, рассматривается ли он как точка, от которой направлено восходящее движение солнца по небу, или, по отношению к земному миру, как вход *дева-локи*. И точно так же, юг всегда остается «злотворным», рассматривать ли его как точку, к которой направлено нисходящее движение солнца по небу, или, по отношению к земному миру, как вход *питри-локи*[324]. Нужно добавить, что земной мир может рассматриваться здесь как олицетворение, посредством транспози-

---

[323] Помимо других приложений этой двойной точке зрения соответствует, тот факт, что на географических и иных изображениях точка, расположенная вверху, может быть севером или югом. В Китае это юг, а в западном мире так было и у римлян и даже на протяжении некоторого периода средних веков. Такой подход, согласно только что сказанному, является самым верным в том, что касается изображения вещей земных, тогда как, напротив, когда речь идёт о вещах небесных, то нормальным будет расположение севера вверху. Однако, само собой разумеется, что преобладание той или другой из двух точек зрения, идёт ли речь о традиционных формах или об эпохах, может определять выбор строго определённой позиции относительно сторон света безотносительно того или иного частного случая; и в этом отношении самый факт расположения вверху севера или юга обычно оказывается связанным с различением двух модальностей, «полярной» и «солярной», когда точка, помещаемая вверху, является той, которую видят перед собой, ориентируясь согласно той или другой из этих модальностей, как мы поясним это в нижеследующей заметке.

[324] Упомянем вскользь, в связи с этим другой случай, где одна и та же точка также сохраняет своё значение в контексте некоторых модификаций, которые представляют собой очевидные инверсии позиционирования: ориентация может быть выбрана согласно одной из двух модальностей символизма — «полярной» или «солярной». В первом случае, глядя на Полярную звезду, т. е. обернувшись к северу, мы имеем восток с правой стороны; во втором, глядя на солнце в точке полудня, т. е. повернувшись к югу, напротив, восток имеем слева. Эти две модальности, использовались в Китае в различные эпохи; таким образом, стороной, которой отдавалось предпочтение, бывала то правая, то левая, но в действительности, ею всегда был восток, т. е. «сторона света». — Добавим, что существуют ещё и другие способы ориентации, например, повернувшись лицом к восходящему солнцу, именно к последнему и относится санскритское обозначение юга словом *dakṣiṇa*, или «правая сторона». На Западе именно такой способ использовался средневековыми строителями для ориентирования церквей.

ции, всей совокупности «космоса», и что тогда небо, согласно той же транспозиции, будет представлять область «надкосмическую». С этой точки зрения именно к уровню «духовному», понимаемому в его самом возвышенном значении, должно прилагаться понятие «обратного направления» — обратного не только чувственному уровню, но всему космическому строю[325].

[325] Чтобы привести пример такого приложения и притом, достаточно тесно связанный с тем, о чём здесь идёт речь, можно символически рассмотреть кульминацию «духовного солнца» как случающуюся в полночь притом, что кульминция «солнца видимого» имеет место в полдень. Вот почему говорится, что посвящённые в «великие мистерии» древности «созерцали солнце в полночь». С этой точки зрения ночь олицетворяет уже не отсутствие или недостаток света, но его первоначальное состояние непроявленности, что, кстати, строго соответствует высшему значению мрака или чёрного цвета как символа непроявленного. В этом смысле должны пониматься также некоторые учения исламского эзотеризма, согласно которым «ночь предпочтительнее дня». Помимо этого можно заметить, что если «солярный» символизм очевидным образом связан с днем, то символизм «полярный», со своей стороны, имеет определённое отношение к ночи. Достаточно многозначительно в этом отношении и то, что «полуночное солнце» своё буквальное воплощение на уровне чувственно осязаемых явлений имеет в областях гиперборейских, то есть именно там, где находятся истоки примордиальной традиции.

Восточная метафизика[A]

Темой этого изложения я выбрал восточную метафизику; но, быть может, скорее бы стоило говорить просто о метафизике, безо всяких эпитетов, так как, по правде говоря, чистая метафизика по самой сути своей, пребывая за пределами всяких форм и привходящих определений, не является ни восточной, ни западной, она универсальна. Лишь внешние формы, в которые она облекается в силу потребностей вербального изложения — дабы выразить то, что в ней поддается выражению — лишь, повторяю, эти формы могут быть либо восточными, либо западными. Но за их разнообразием обретается одно и то же глубинное основание, которое мы обнаруживаем везде и всегда — во всяком случае, везде, где существует подлинная метафизика. И это по той простой причине, что истина едина.

Но если дело обстоит таким образом, то зачем же особо говорить о восточной метафизике? А затем, что в тех условиях, в которых ныне обретается западный мир, метафизика здесь есть нечто забытое, в общем, пренебрегаемое и почти целиком утраченное, тогда как на Востоке она по-прежнему является предметом действительного познания. И если мы хотим знать, что такое метафизика, мы, стало быть, должны обратиться к Востоку; и даже в том случае, если мы хотим вновь обрести нечто из былых метафизических традиций, которые могли существовать на Западе, на том Западе, который, во многих отношениях, был тогда гораздо ближе к Востоку, нежели он есть сегодня, то это именно с помощью восточных доктрин, и в сравнении с ними можно достичь такой цели. Потому что эти (восточные) доктрины сегодня яв-

[A] Эта работа была опубликована как брошюра «Восточная метафизика» (1925).

ляются единственными, которые, в рассматриваемой нами области метафизики, ещё могут быть изучаемы непосредственно. Однако вполне очевидно, что для этого их следует изучать так, как изучают их сами люди Востока, а не предаваясь более или менее гипотетическим, а иногда и просто фантастическим интерпретациям; слишком часто забывается, что восточные цивилизации все ещё существуют и что они имеют квалифицированных представителей, к которым достаточно было бы обратиться, чтобы действительно понять, о чём же идёт речь.

Я сказал «восточная метафизика», а не исключительно «индусская метафизика», так как, доктрины такого порядка, со всем, что подразумевается в них, встречаются не только в Индии — в противоположность тому, что подразумевают некоторые из тех кто, впрочем, не отдает себе отчета в их подлинной природе. В этом отношении случай Индии никоим образом не является исключительным; он как раз в точности есть случай всех цивилизаций, обладающих тем, что можно было бы назвать традиционным основанием. А вот что является исключительным и анормальным, так это как раз цивилизации, лишённые такого основания; по правде говоря, нам известна лишь одна такая — это современная западная цивилизация. Ограничиваясь рассмотрением лишь главных цивилизаций Востока, в Китае мы обнаруживаем эквивалент индусской метафизики в даосизме; с другой стороны, мы встречаем его также в некоторых эзотерических школах ислама (разумеется, следует вполне осознавать, что этот исламский эзотеризм не имеет ничего общего с внешней философией арабов, в основной своей части, вдохновлённой греческим импульсом). Единственное различие состоит в том, что повсюду, за исключением Индии, эти доктрины являются достоянием весьма узкой и закрытой элиты; и это как раз то, что имело место также и на средневековом Западе в отношении эзотеризма, во многих отношениях весьма сходного с исламским, и столь же чистого метафизически, что и последний. Но большинство современных

людей Запада даже не подозревает о его существовании. В Индии же нельзя говорить об эзотеризме в собственном смысле этого слова, потому что здесь нет доктрины с двумя ликами, экзотерическим и эзотерическим; речь может идти лишь о естественном эзотеризме — в том смысле, что каждый может больше или меньше углублять доктрину и идти более или менее далеко, в соответствии со своими собственными интеллектуальными способностями. Ибо для некоторых людей существуют пределы, задаваемые самой их природой, за которые они не могут выйти.

Естественно, формы изменяются при переходе от одной цивилизации к другой, поскольку они должны адаптироваться к различным условиям. Но, хотя индусские формы для меня более привычны, я безо всякого смущения использую другие в том случае, если оказывается, что они могут помочь лучшему пониманию некоторых моментов. Здесь нет ничего неуместного, так как, в конечном счёте, это всего лишь различные формы выражения одной и той же сути. Ещё раз повторяю, истина едина и она остается одной и той же для тех, кто — каким бы то ни было путём — пришел к её познанию.

С учетом сказанного, стоит договориться о смысле, который следует придавать здесь слову «метафизика», и это особенно важно, ибо мне не раз случалось констатировать, что не все понимают его одним и тем же образом. И я думаю, что лучше всего, когда речь идёт о словах, могущих давать повод к некоторым двусмысленностям, попытаться насколько возможно восстановить их изначальное и этимологическое значение. Итак, по своей структуре это слово, «метафизика», означает буквально «за пределами физики», конечно, с учётом того, что само понятие «физика» людьми древности трактовалось как «наука о природе», во всей её всеобщности. Физика есть изучение того, что принадлежит к области природы; что же касается метафизики, то это то, что находится за пределами природы. Как же могут иные утверждать, что метафизическое знание есть знание естествен-

ное — как в том, что касается его предмета, так и в том, что относится к способностям, посредством которых приобретается такое знание? Здесь налицо настоящее извращение смысла, противоречие внутри самих терминов; и, однако, что удивительнее всего, случается, что подобное смешение понятий осуществляется даже теми, кто должен был бы сохранить хотя бы некоторое представление о подлинной метафизике и уметь более чётко отличать её от псевдометафизики современных философов.

Но быть может, скажут: если это слово, «метафизика», даёт повод к таким смешениям, то не лучше ли было бы отказаться от его употребления и заменить его другим, которое доставляло бы меньше хлопот? По правде сказать, такая замена была бы досадной, потому что уже по самому своему составу, это слово в совершенстве подобает тому, о чём идёт речь; да, кроме того, это и невозможно, потому что западные языки не располагают никаким другим термином, который бы столь же подходил для подобного употребления. Просто-напросто использовать слово «знание», подобно тому, как это делают в Индии, ибо это и в самом деле есть знание как таковое, единственное, достойное этого имени, — об этом нельзя и помыслить, ибо все стало бы ещё менее ясным для людей Запада, которые, когда речь идёт о знании, привыкли исключать отсюда все, находящееся за пределами области научной, и рациональной. И потом, стоит ли быть столь уж озабоченными искажениями, которым подверглось то или иное слово? Если бы следовало отбросить все понятия, с которыми такое произошло, сколько бы их вообще осталось бы в нашем распоряжении? И не достаточно ли просто принять необходимые меры предосторожности, чтобы избежать ошибок и недоразумений? Мы вовсе не привержены к слову «метафизика» больше, чем какому-либо другому; но покуда нам не предложили лучшего термина, дабы заменить его, мы будем по-прежнему пользоваться им, как и делали это до сих пор.

К несчастью, есть люди, которые притязают на «суждение» о том, чего они совсем не знают, и которые — в силу того, что «метафизикой» они именуют сугубо человеческое и рациональное знание (что для нас есть лишь наука или философия), — воображают, будто восточная метафизика не есть ни нечто иное, ни нечто большее, чем такое знание. Отсюда они логично заключают, что эта метафизика в действительности не может вести к таким-то или таким-то результатам. Однако на самом деле она ведёт к ним, но именно потому, что она является чем-то совсем иным, нежели предполагаемое такими судьями; все, что они подразумевают, и вправду не заключает в себе ничего метафизического, поскольку в данном случае речь идёт всего лишь о знании естественного порядка, об учёности профанной и внешней. Мы же хотим говорить вовсе не об этом. Но не превращаем ли мы, таким образом «метафизическое» в синоним «сверхъестественного»? Мы охотно согласились бы с таким уподоблением, ибо до тех пор, пока не превзойдены границы природы, т. е. проявленного мира во всем его объеме (а не одного только чувственно воспринимаемого мира, который есть лишь ничтожно малая часть мира проявленного), мы все ещё остаемся в области физики. А метафизикой, как мы уже сказали, является то, что находится за пределами природы, т. е., стало быть, в собственном смысле слова «сверхъестественное».

Но, разумеется, возразят: разве возможно таким образом выйти за пределы природы? Мы, не колеблясь, ответим с полной определенностью: это не только возможно, но это уже так. Скажут ещё: таково лишь утверждение, а какие доказательства можно было бы привести в его подкрепление? По правде говоря, странно, что требуют доказательств возможности знания, вместо того чтобы самим убедиться в этом, проделав необходимую для его приобретения работу. А для того, кто таким знанием обладает, какой интерес и какую ценность могут представлять все эти дискуссии? Уже тот факт, что само познание подменяют «теорией по-

знания», является, быть может, самым красноречивым свидетельством бессилия современной философии.

Впрочем, в любой достоверности есть нечто, не поддающееся выражению и передаче: в действительности никто не может достичь какого-либо знания иначе, чем посредством сугубо личного усилия. И все, что другой может сделать, это предоставить возможность и указать средства воспользоваться ею. Вот почему было бы тщетно, на уровне чисто интеллектуальном, стремиться навязать какое бы то ни было убеждение; самая лучшая аргументация не сможет в данном случае заменить непосредственное и действительное знание.

А теперь зададимся вопросом: можно ли определить метафизику, как мы её понимаем? Нет, ибо определить — это всегда ограничить, а то, о чём идёт речь, в самом себе является поистине и абсолютно безгранично, и, следовательно, не может позволить заключить себя ни в какую формулу и ни в какую систему. Каким-то образом можно охарактеризовать метафизику, сказав, например, что она есть познание универсальных принципов; но это не будет определением в собственном смысле слова, да и, кроме того, может дать о ней лишь смутное представление. Мы добавим к нему нечто, если скажем, что эта область принципов простирается гораздо дальше, нежели то полагали некоторые люди Запада, которые, тем не менее, занимались метафизикой, но частичным и неполным образом. Так, когда Аристотель рассматривал метафизику как познание сущего в качестве сущего, он отождествлял её с онтологией, т. е. принимал часть за целое. Для восточной метафизики чистое сущее не является ни первичным, ни самым универсальным из принципов, ибо оно уже есть определение; и, стало быть, надо идти за пределы сущего, и это-то как раз и есть самое важное. Вот почему во всякой подлинно метафизической концепции нужно оставить место для невыразимого; но даже и в этом случае все, что можно выразить, есть буквально ничто в сравнении с тем, что не поддается никакому выражению,

подобно тому, как конечное, каково бы ни было его величие, есть ничто по отношению к Бесконечному. Можно подразумевать гораздо больше, нежели выражать, и, в конечном счёте, в том-то и заключается роль, которую играют здесь внешние формы; все эти формы, идёт ли речь о словах или о каких бы то ни было символах, являются лишь поддержкой, точкой опоры для того, чтобы подняться до возможностей концептуального знания, которые их несравненно превосходят. Мы сейчас вернёмся к этому.

Мы говорим о метафизических концепциях, за неимением в нашем распоряжении другого термина, чтобы быть понятыми; но пусть отсюда не заключают, будто в данном случае есть что-либо сходное с научным или философскими концепциями; речь идёт не об оперировании какими-либо абстракциями, но о непосредственном познании истины такой, какова она есть. Наука всегда есть знание рациональное, дискурсивное, всегда не непосредственное познание через отражение; метафизика есть знание наднациональное, интуитивное и непосредственное. Эту чистую интеллектуальную интуицию, без которой нет подлинной метафизики, впрочем, никоим образом не следует уподоблять той интуиции, о которой говорят некоторые современные философы, ибо последняя, напротив, субрациональна. Есть интуиция интеллектуальная, и есть интуиция чувственная; одна находится выше рассудка, а другая ниже его; и эта последняя может уловить лишь мир изменений и становлений, т. е. природу, а скорее ничтожно малую часть природы. Область же интеллектуальной интуиции, напротив, это область вечных и неизменных принципов, это метафизическая область.

Трансцендентный интеллект, дабы непосредственно постичь универсальные принципы, должен и сам принадлежать к порядку универсального; это не есть более индивидуальная способность, и рассматривать его в качестве таковой было бы противоречием, т. к. для индивидуума невозможно выйти за свои собственные границы, выйти за пределы условий, которые и определяют его как индивида. Разум

есть способность сугубо и специфически человеческая; но то, что находится за пределами разума, поистине является «нечеловеческим». Именно это делает возможным метафизическое знание, и последнее, следует повторить ещё раз, не является человеческим знанием. Иными словами, это не в качестве человека может стяжать его человек, но потому, что это существо, которое является человеческим в одном из своих состояний, есть в то же время нечто иное и большее, нежели человеческое существо. И вот как раз действительное опознание надиндивидуальных состояний является подлинным предметом метафизики, или, даже точнее, самим метафизическим знанием. Здесь мы касаемся одного из самых существенных моментов, и это необходимо с особой настойчивостью подчеркнуть, а именно: если бы индивид был полностью завершенным существом, если бы он представлял собой закрытую систему, вроде монады Лейбница, метафизика вообще не была бы возможной. Непоправимо замкнутое в самом себе, это существо вообще не имело бы никакой возможности познания того, что не является порядком бытия, к которому оно принадлежит. Но дело обстоит иным образом: в действительности индивид являет собой лишь преходящую и обусловленную случайными обстоятельствами проявления истинного существа. Он всего лишь частный случай среди бесконечного множества других состояний того же самого существа; а последнее, в самом себе, абсолютно независимо от всех своих проявлений, точно так же, как (если воспользоваться сравнением, постоянно встречающимся в индусских текстах), Солнце абсолютно независимо от многочисленных своих отражений. Такого фундаментальное различие «высшего я» и «я», личности и индивидуальности; и как все отображения световыми лучами связаны с солнечным первоисточником, без которого они вообще бы не существовали и не имели никакой реальности, точно так же индивидуальность — идёт ли речь об индивидуальности человеческой или обо всяком другом аналогичном состоянии проявленности, — связана с личностью,

изначальным центром существа, связана тем самым трансцендентным интеллектом, о котором только что шла речь. В рамках данного изложения невозможно ни более подробно развернуть эти соображения, ни более точно представить теорию множественных состояний существа. Я полагаю, однако, что сказал об этом достаточно для того, чтобы, по крайней мере, дать возможность ощутить её важнейшие значение для всякой подлинно метафизической доктрины.

Теорию, сказал я, но не только о теории идёт речь, и это ещё один пункт, который требует объяснения. Теоретическое знание всё же является, косвенным и в некотором роде символическим, то есть оно представляет собой подготовку, хотя и необходимую, к настоящему знанию. К тому же только оно поддается хотя бы некоторой передаче, хотя и не в полной мере[Б]; вот почему всякое изложение учения есть только средство приближения к знанию, и это знание, поначалу лишь виртуальное, затем должно реализоваться как действительное. Здесь мы обнаруживаем новое отличие от той частичной метафизики, на которую указывали раньше, например, от метафизики Аристотеля, теоретически уже неполной в той мере, в какой она ограничивается сущим. Или, скорее, в той мере, в какой теорию, похоже, представляют как самодостаточную — вместо того, чтобы подчинить её целям соответствующей реализации, как это всегда присуще всем восточным доктринам. Однако даже в этой несовершенной метафизике — нам даже хотелось бы сказать, в этой полуметафизике — иногда встречаются утверждения, которые, будучи правильно понятыми, могли привести к совсем другим заключениям. Так, например, разве Аристотель не говорит с полной определенностью, что единичное существо — это все, что ему известно? Такое утверждение идентификации через познание как раз и является самым принципом метафизической реализации; однако в данном слу-

[Б] Имеется ввиду — «поддаётся передаче вне зависимости от внешних условий», т.к. знание более высокого порядка имеет более строгие ограничения к передаче из-за более высоких требований к воспринимающему — прим. пер.

чае этот принцип остается изолированным, он имеет значение всего лишь сугубо теоретической декларации, из него ничего не следует, и похоже, что, сделав такое утверждение, о нём больше даже не думают. И как же случилось, что сам Аристотель и его продолжатели не разглядели лучше того, что подразумевается здесь? Так же обстоит дело и во многих других случаях, и похоже, что здесь иногда забывают о таких существенных вещах, как различие чистого интеллекта и разума — притом, однако, что всё это достаточно чётко формулируется. Воистину, странные пробелы. Надо ли видеть в этом следствие некоторых ограничений, органически присущих западному духу, несмотря на более или менее редкие, но всегда возможные, исключения? До некоторой степени такое утверждение может быть верным, однако не следует полагать, что западное мышление и прежде было столь же узко ограниченным, каким оно является в современную эпоху. Однако доктрины, подобные этой, в конечном счёте являются всего лишь внешними, высшими по отношению ко многим другим, поскольку, несмотря ни на что, они содержат в себе часть подлинной метафизики; но к ней всегда примешиваются соображения другого порядка, и вот в них-то нет ничего от метафизики… Со своей стороны, мы убеждены, что на Западе, в древности и в средние века, существовало нечто иное, что некой элите были доступны доктрины чисто метафизические, которые мы можем назвать цельными, включая сюда и ту реализацию, которая, для большинства современных людей, несомненно, есть нечто, с трудом представимое. Если же Запад столь абсолютно утратил воспоминание о них, то это потому, что он разорвал связь со своими собственными традициями. И вот поэтому-то современная цивилизация является цивилизацией аморальной и извращенной.

Если бы чисто теоретическое познание имело свою цель в самом себе, если бы метафизика должна была удовольствоваться этим, безусловно, это уже было бы кое-что, но этого было бы совершенно недостаточно. Вопреки безусловной

достоверности, ещё большей, нежели достоверность математическая, которая уже приписывается такому знанию, в конечном счёте, на уровне несравненно более высоком, оно предстаёт всего лишь аналогом того, что на уровне более низком, земном и человеческом, является научной и философской спекуляцией. И это не то, чем должна быть метафизика; пусть другие интересуются «игрой ума» или тем, что может казаться таковой, — это их дело. Для нас же вещи такого рода скорее безразличны, и мы полагаем, что любопытство психолога должно быть совершенно чуждо метафизику. о чём идёт речь для первого — так это о том, чтобы познать то, что есть, и познать его таким образом, что реально, и по сути дела познают лишь самое себя.

Что же до средств метафизической реализации, то мы хорошо знаем, какие возражения касательно них могут предъявить те, кто считает своим долгом оспаривать возможность этой реализации. Действительно, такие средства должны быть досягаемы для человека; они должны быть — по крайне мере, на первых стадиях — адаптированы к условиям человеческого состояния, ибо в этих условиях в данный момент находится существо, которое, отправляясь от них, должно овладеть высшими состояниями. И, стало быть, это в формах, принадлежащих сему миру, человеческое существо обретет точку опоры для того, чтобы подняться над самим этим миром. Слова, символические знаки, ритуалы или какие бы то ни было подготовительные действия, не имеют ни другого основания для своего существования, ни другой функции; как мы уже сказали, это опоры и ничего более. Но, возразят иные, как это возможно, чтобы такие, сугубо преходящие средства могли привести к результату, который их бесконечно превосходит, который принадлежит к совершенно иному порядку, нежели они сами? Заметим вначале, что в действительности это совершенно случайные цели и что результат, которого они помогают добиться, ни в коей мере не является их следствием; просто они ставят существо в положение, при котором этого результата легче

достичь, вот и все. Если рассмотренное нами возражение основательно в данном случае, то оно равным образом должно быть значимо и в случае религиозных ритуалов, например, таинств, где существует не меньшая диспропорция между средством и целью; некоторые из тех, кто выдвигает его, об этом, быть может, не поразмыслили в достаточной мере. Что же до нас, то мы не смешиваем простое средство с причиной в истинном смысле этого слова и мы не рассматриваем метафизическую реализацию как следствие чего бы то ни было, потому что она есть не производное чего-то, что ещё не существует, но осознание того, что постоянно и неизменно существует вне всякой временной или какой-либо другой последовательности. Ибо все состояния существа, рассматриваемые в их принципе, совершенно единовременно существуют в вечном настоящем.

Мы, стало быть, не усматриваем никакого затруднения в том, чтобы признать, что не существует никакой общей меры для метафизической реализации и средств, ведущих к ней, или, если угодно, её предуготовляющих. К слову сказать, именно потому ни одно из этих средств не является строго, абсолютно необходимым — или, по крайне мере, действительно необходимо лишь одно предуготовление, и это — теоретическое знание. С другой стороны, оно само по себе не могло бы способствовать многому без ещё одного метода, который нам, стало быть, надлежит рассмотреть, ибо ему предназначено играть самую важную и самую устойчивую роль. Этот метод — концентрация (сосредоточение), и это нечто совершенно чуждое и даже противоположное ментальным привычкам современного Запада, где все стремится лишь к рассеянию и непрестанному изменению. Все остальные методы лишь вторичны по отношению к этому; своим назначением они имеют, главным образом, содействовать концентрации, а также гармонизировать между собой различные элементы человеческой индивидуальности, дабы подготовить эффективное взаимодействие между этой индивидуальностью и высшими состояниями суще-

ства. Впрочем, вначале эти методы могут варьировать до бесконечности, так как, в случае каждого индивида, они должны быть адаптированы к его конкретной природе, стать соответственными его способностям и его частным предрасположенностям. Затем различия станут уменьшаться, так как речь идёт о многообразных путях, ведущих к одной и той же цели; а на определённой стадии всякая множественность исчезнет. Но к этому моменту преходящие и индивидуальные методы уже исполнят свою роль. Эту роль (дабы показать, что она вовсе не является необходимой) некоторые индусские тексты сравнивают с ролью лошади, посредством которой человек быстрее и легче доберется до цели своего путешествия, но без которой он бы все равно её достиг. Можно было бы пренебречь ритуалами, разнообразными процедурами, указанными для достижения метафизической реализации, и, тем не менее, посредством одной лишь постоянной фиксации духа и всех способностей существа на цели такой реализации, в конце концов, достичь этой высшей цели. Но если существуют средства, облегчающие усилие, то зачем добровольно пренебрегать ими? Разве является смешением преходящего и абсолютного учитывание условий человеческого состояния, поскольку именно отправляясь от этого состояния, само по себе преходящего, мы вынуждены идти к завоеванию состояний более высоких, а затем состояния высшего и безусловного?

Укажем теперь, в соответствии с учениями, которые являются общими для всех традиционных доктрин Востока, главные этапы метафизической реализации. Первый, в некотором роде всего лишь предварительный, осуществляется в области человеческой и не выходит за пределы индивидуальности. Он заключается в бесконечном расширении этой индивидуальности, телесная модальность которой, единственно развитая у обычного человека, представляет лишь минимальную её часть. От этой-то модальности фактически и начинается путь, вот почему вначале используются методы чувственного порядка, которые, однако, должны нахо-

дить отзвук в других модальностях человеческого существа. Фаза, о которой мы говорим, по сути, является реализацией или развитием всех возможностей, виртуально заключенных в человеческой индивидуальности и образующих как бы многообразные её продления, в различных направлениях простирающиеся за пределы области телесной и чувственной. И как раз посредством этих продлений и можно будет затем установить связь с другими состояниями.

Такое осуществление интегральной индивидуальности всеми традициями обозначается как восстановление того, именуется «примордиальным состоянием», состоянием, которое считается состоянием истинного человека и которое уже ускользает от ограничений, характерных для обыденного состояния, в частности, того, которое вызвано временной обусловленностью. Существо, достигшее этого «примордиального состояния», все ещё остается лишь индивидуальным человеком, в действительности не овладевшим никаким надиндивидуальным состоянием; и, однако, отныне он освободился от времени, поскольку видимая последовательность явлений преобразовалась для него в единовременность. Он сознательно обладает некой способностью, которая неведома обычному человеку и которую можно назвать «чувством вечности». Это чрезвычайно важно, ибо тот, кто не может преодолеть точку зрения временной последовательности и рассматривать все явления одновременно, неспособен, даже в малейшей степени, к восприятию метафизического уровня. Первое, что надлежит сделать тому, кто действительно хочет достичь метафизического знания, это выйти за пределы времени. Мы охотно сказали бы в «не-время», если бы такое выражение неизбежно не выглядело странным и необычным. Это осознание вневременного, однако, некоторым, несомненно, неполным, но уже реальным образом может быть достигнуто задолго до того, как во всей его полноте будет реализовано то «примордиальное состояние», о котором мы только что говорили.

Могут спросить: почему говорится именно об «примордиальном состоянии»? Потому что все традиции, включая и западную (ибо и сама Библия не сообщает ничего иного) согласно говорят, что это состояние есть именно то, которое было нормой у истоков человечества, тогда как нынешнее состояние является всего лишь результатом падения, следствием своего рода прогрессирующей материализации, совершившейся в ходе времен на протяжении определённого цикла. Мы не верим в «эволюцию» в том смысле, как понимают это слово современные люди; так называемые научные гипотезы, придуманные ими, нисколько не соответствуют реальности. Впрочем, здесь мы можем лишь просто указать на теорию космических циклов, которая особое развитие получила в индусских доктринах. Иначе мы вышли бы за пределы нашей темы, так как космология — это не метафизика, хотя и очень сильно зависит от нее; космология — лишь её приложение к физическому уровню, и подлинные естественные законы являются всего лишь преломлениями, в области относительной и преходящей, универсальных и неизменных принципов.

Вернёмся к метафизической реализации: её вторая фаза соотносится с надиндивидуальными состояниями, однако ещё обусловленными, хотя их обусловленности уже совершенно иные, нежели обусловленности человеческого состояния. Здесь человеческий мир, в котором мы ещё пребывали на предыдущей стадии, полностью и окончательно преодолевается. Скажем больше: то, что преодолено, — это мир форм в его наиболее общем значении, включающий все индивидуальные состояния, каковы бы они ни были, ибо форма есть общее условие для всех этих состояний, то, посредством которого и определяется индивидуальность как таковая. Существо, которое больше не может называться человеческим, отныне вышло из «потока форм», как гласит одно дальневосточное выражение. Впрочем, можно было бы указать и на другие различия, так как эта фаза может подразделяться: в действительности она включает в себя несколько

этапов, которые, хотя и будучи неоформленными, ещё относятся к проявленному бытию, вплоть до той ступени универсальности, которая уже принадлежит чистому сущему.

Однако, сколь бы ни были возвышенны эти состояния по отношению к состоянию человеческому, как бы ни были удалены от него, они все ещё являются относительными, и это верно применительно даже к самому высокому из них, тому, которое соответствует принципу всякого проявления. Овладение ими есть, стало быть, всего лишь промежуточный результат, который не следует смешивать с конечной целью метафизической реализации; она же находится за пределами существа, и по отношению к ней все остальное есть лишь продвижение и предуготовление. Этой высшей целью является абсолютно необусловленное состояние, свободное от всяких ограничений; именно по этой причине оно не поддается выражению, и все, что можно сказать о нём, может быть оформлено лишь отрицательными понятиями, будучи производно от отрицания границ, детерминирующих и определяющих всякое бытие в его относительности. Достижение такого состояния — это то, что индусская доктрина называет «Освобождением», когда она рассматривает его в соотношении с обусловленными состояниями, а также «союзом», когда оно рассматривается в соотношении с высшим Принципом.

Впрочем, в этом безусловном состоянии в принципе заключены все остальные состояния, однако преобразованными и освобожденными от специфических обусловленностей, определяющих их как частные состояния. Сохраняется все, что обладает положительной реальностью, поскольку именно здесь все имеет свой принцип; «освобожденное» существо действительно обладает полнотой своих возможностей. А то, что исчезло, — это лишь ограничивающие условия, реальность которых абсолютно отрицательна, поскольку они олицетворяют только «недостаток» в том смысле, в каком Аристотель употреблял это слово. Таким образом, отнюдь не будучи своего рода полным уничтожением, как то полагают

некоторые люди Запада, это конечное состояние, напротив, является абсолютной полнотой, высшей реальностью, по отношению к которой все остальное есть всего лишь иллюзия.

Добавим ещё, что всякий, даже частичный результат, достигнутый существом в ходе метафизической реализации, остается таковым навсегда. Такой результат приобретается существом навечно, и ничто не может заставить его лишиться этого достояния. Работа, выполненная на таком уровне, даже если она будет прервана, не достигнув конечной цели, выполняется раз и навсегда — именно в силу своей вневременности. Это верно даже для простого теоретического знания, ибо каждое знание несёт свой плод в самом себе, тем-то и заметно отличаясь от действия, которое есть лишь сиюминутная модификация существа и которое всегда отделено от своих следствий. Впрочем, последние относятся к той же области и к тому же порядку бытия, как и то, что их породило; следствием действия не может быть освобождение от действия, и его результаты не выходят за пределы индивидуальности, даже рассматриваемой во всей протяженности её расширения, на которое она способна. Поскольку действие, каково бы оно ни было, не является противоположностью невежества, которое есть корень всякой ограниченности, то действие и не могло бы заставить невежество исчезнуть; его рассеивает только знание, как свет солнца рассеивает мрак. И тогда-то «высшее я», неизменный и вечный принцип всех проявленных и непроявленных состояний, является во всей своей высшей реальности.

После этого очерка, весьма несовершенного и, разумеется, дающего лишь очень слабое представление о том, чем может быть метафизическая реализация, необходимо сделать одно замечание, совершенно необходимое для того, чтобы избежать серьёзных ошибок интерпретации. А именно: все, о чём здесь идёт речь, не имеет никакого отношения к любым экстраординарным феноменам. Все, что есть феномен, принадлежит к порядку физическому; метафизика же обретается за пределами феноменов; и мы берём это слово

в его самом всеобщем значении. Отсюда, наряду с другими следствиями, вытекает, что состояния, о которых только что говорилось, не заключают в себе ничего «психологического». Нужно прямо сказать это, ибо в данном случае иногда возникают причудливые смешения. Но психология, по самому своему определению властна лишь над человеческими состояниями, и к тому же, понимаемая так, как сегодня, она охватывает лишь весьма ограниченную область возможностей индивида, которые, однако, простираются гораздо дальше, нежели могут предположить представители этой науки. В действительности индивидуальный человек — это нечто одновременно и гораздо большее, и гораздо меньшее, нежели обычно полагают на Западе. Он нечто гораздо большее в силу своих возможностей бесконечного расширения за пределы телесной модальности, с которой соотносится всё то, что обычно изучают; но он также и нечто гораздо меньшее, поскольку, далеко не образуя завершенное и самодостаточное существо, он есть лишь внешнее проявление, мимолетный образ, который приняло существо подлинное и которым нисколько не затрагивается в его неизменности сущность последнего.

Следует особо подчеркнуть то, что область метафизическая целиком обретается за пределами феноменального мира, так как современные люди знают и исследуют исключительно феномены, лишь последними они интересуются почти исключительно, как об этом, впрочем, и свидетельствует направление, приданное ими развитию опытных дисциплин. Их метафизическая неодаренность своей причиной имеет ту же тенденцию. Несомненно, может случиться, что некоторые частные феномены проявятся в ходе работы метафизической реализации, но совершенно произвольным образом; и это будет скорее досадный результат, ибо явления подобного рода могут быть лишь препятствием для того, кто поддастся искушению придать им хоть какое-нибудь значение. Тот, кто позволяет феноменам останавливать себя и сводить с истинного пути, а в особенности тот, кто

позволяет себе отправляться на поиск исключительных «способностей», имеет мало шансов продвинуть реализацию дальше той ступени, которой он уже достиг к тому времени, когда произошло это отклонение.

Эта ремарка, естественно, побуждает к корректированию некоторых ошибочных истолкований понятия «йога»; и в самом деле, разве не заявлялось иногда, что этим словом индусы обозначают развитие некоторых скрытых сил человеческого существа? Только что сказанное нами вполне доказывает, что такое определение должно быть отброшено. На самом же деле это слово, «йога», означает то, что мы наиболее близким к оригиналу образом перевели как «союз», и то, что оно, собственно говоря, подразумевает, есть, стало быть, высшая цель метафизической реализации. «Йогом» же, если понимать данное слово в его наиболее точном значении, является единственно тот, кто этой цели достиг. Верно, однако, что, толкуемые расширительно, эти понятия в иных случаях, прилагаются также и к подготовительным стадиям «союза» или даже к простым начальным методам, и также к существу, которое достигло состояний, соответствующих этим стадиям, или использует также методики для их достижения. Но как можно упорствовать в том, что слово, первым и главным значением которого является «союз», просто-напросто и по сути своей обозначает дыхательные упражнения или что-либо ещё в этом же роде? Эти упражнения, равно как и другие в целом основанные на том, что мы можем назвать наукой о ритме, действительно, относятся к наиболее распространенным методикам, имеющим своей целью метафизическую реализацию. Но пусть не принимают за цель то, что является всего лишь преходящим и случайным средством; и пусть также не считают изначальным смыслом слова то, что является всего лишь его вторичным и более или менее искажённым значением.

Говоря о том, чем исходно является «йога», и, подчёркивая, что это слово, по существу, всегда означало одно и то же, можно задуматься над вопросом, о котором мы до сих

пор ничего не говорили, а именно: каково происхождение самих этих традиционных метафизических доктрин, из которых мы заимствуем все изложенные нами сведения? Ответ очень прост, хотя он и рискует вызвать возражения тех, кто желал бы все рассматривать с точки зрения истории. И он таков: у них нет происхождения; мы хотим сказать, нет человеческого источника, который можно было бы разместить во времени. Иными словами, происхождение традиции, в той мере, в какой само это слово, «происхождение», ещё имеет смысл в данном случае, является «нечеловеческим», как и сама метафизика. Доктрины этого порядка не появились в какой-то определенный момент истории человечества; наше указание на «примордиальное состояние», а также, с другой стороны, сказанное нами относительно вневременного характера всего метафизического, должны позволить понять это без особых затруднений — при условии, что, вопреки определённым предрассудкам, согласятся смириться с абсолютной неприложимостью точки зрения истории к определённым вещам. Метафизическая истина вечна; и как раз в силу этого всегда находились существа, которые могли действительно и полностью её познать. Изменяться же могут лишь внешние формы, преходящие методы; но эти изменения не имеют ничего общего с тем, что современные люди называют «эволюцией», они суть всего лишь адаптация к тем или иным частным обстоятельствам, к конкретным характеристикам расы или определённой эпохи. Отсюда следует множественность форм; но основ доктрины это никоим образом не задевает и не модифицирует, точно так же, как сущностные единство и самотождественность существа не изменяются под влиянием множественности его состояний проявленности.

Метафизическое знание и реализация, которую оно предполагает, дабы подлинно быть тем, чем оно должно быть, следовательно, возможны всегда и повсюду, по крайней мере, в принципе и тогда, когда такая возможность рассматривается как в некотором роде абсолютная. Но в действи-

тельности — практически, если можно так выразиться, — в смысле относительном равно ли они возможны в какой угодно среде и без учёта привходящих обстоятельств? На этом мы будем настаивать гораздо меньше, особенно в том, что касается реализации; и это объясняется тем фактом, что последняя, в своем начале, точку опоры должна иметь на уровне этих самых обстоятельств. А они могут быть весьма неблагоприятными, как те, которые предлагает современный западный мир, столь неблагоприятными, что подобная работа здесь становится почти невозможной и что может быть даже опасно браться за неё, в отсутствие всякой опоры вовне и в среде, и в среде, которая может лишь противодействовать и даже загубить усилия того, кто занялся бы ею. Напротив, цивилизации, которые мы называем традиционными, организованы таким образом, что в них можно найти действенную поддержку, которая, несомненно, не является строго необходимой, как и все внешнее, но без которой, однако, трудно получить эффективные результаты. Здесь есть нечто, превышающее силы изолированного индивида, даже если этот индивид в остальном обладает требуемыми качествами. Мы не хотели бы также, в сложившихся условиях, побуждать кого-либо безоглядно бросаться в такую работу, а это прямо ведёт нас к нашему заключению.

Для нас большая разница между Востоком и Западом (речь идёт исключительно о современном Западе), единственная по-настоящему существенная разница (ибо все остальные производны от нее) такова: с одной стороны, налицо сохранение традиции, со всем, что ею подразумевается, с другой — забвение и утрата той же самой традиции; с одной стороны, сохранение метафизического знания, с другой — полное невежество во всем, что относится к этой области. Да и как же можно было бы найти общую меру между цивилизациями, которые открывают своей элите возможности, что мы попытались описать, которые предоставляют ей все необходимые средства для действительной реализации этих возможностей и которые, по крайней мере ча-

сти её, таким образом позволяют действительно реализовать их во всей полноте, так вот, между этими традиционными цивилизациями и той, что развилась в сугубо материальном направлении? И кто, стало быть, если только он не ослеплен каким-то пристрастием, осмелится утверждать, что материальное превосходство компенсирует интеллектуальную ущербность? Интеллектуальную, говорим мы, но подразумеваем здесь подлинную интеллектуальность, ту, которая не ограничивается ни человеческим, ни природным уровнем, ту, которая делает возможным чистое метафизическое знание в его абсолютной трансцендентности. Мне кажется, достаточно на одно мгновение задуматься над этими вопросами, чтобы не осталось никаких сомнений и колебаний относительно ответа, который следует дать на них.

Материальное превосходство современного Запада неоспоримо; никто этого у него не оспаривает, никто ему и не завидует по этому поводу. Более того: рано или поздно Запад рискует погибнуть по причине такого избыточного материального развития, если он вовремя не опомнится и если, как следствие, он не задумается всерьёз о «возвращении к истокам», согласно выражению, бытующему в некоторых школах исламского эзотеризма. Сегодня с разных сторон много говорится о «защите Запада»; но, к несчастью, как кажется, отсутствует понимание того, что Запад особенно нуждается в защите от себя самого, что это от его собственных нынешних тенденций исходят главные и самые серьёзные опасности, реально угрожающие ему. Хорошо было бы поглубже поразмыслить над этим, и не было бы излишним пригласить к такому размышлению всех, кто ещё способен размышлять. Этим же я и закончу своё изложение, будучи счастлив, что я мог если не дать понять целиком, то, по крайней мере, помочь почувствовать нечто из той восточной интеллектуальности, аналога которой больше не существует на Западе. А также — дать очерк, сколь бы он ни был несовершенен, того, чем является подлинная метафизика,

знание как таковое, которое, как говорят некоторые священные тексты Индии, одно лишь является вполне подлинным, абсолютным, бесконечным и высшим.

Символизм Зодиака у пифагорейцев[326]

Рассматривая вопрос о вратах солнцестояния, мы более всего опирались на индусскую традицию, потому что именно в ней согласующиеся со всем этим сведения представлены наиболее чётко; но речь идёт здесь о чём-то, что в действительности является общим для всех традиций и что можно обнаружить также и в западной древности. Конкретно в пифагореизме этот зодиакальный символизм, похоже, также имел весьма заметное значение; кстати, употребленные нами выражения «врата людей» и «врата богов» принадлежат греческой традиции. Однако дошедшие до нас сведения о нём столь фрагментарны и неполны, что их интерпретация может привести ко многим смешениям, которые и не замедлили осуществить те, кто рассматривал их изолированно, и не проясняя сравнением с другими традициями.

Прежде всего, чтобы избежать двусмысленности относительно расположения обеих врат, нужно вспомнить сказанное о применении «обратного направления», т. е. в зависимости от того, рассматриваются ли они по отношению к уровню земному или уровню небесному: врата зимнего солнцестояния, или знак Козерога, соответствуют северу года, но югу, если говорить о движении солнца по небу; точно так же, врата летнего солнцестояния, или знак Рака, соответствует югу года, но северу с точки зрения движения солнца. Вот почему, в то время как «восходящее» движение солнца направлено с юга на север, а его «нисходящее» движение — с севера на юг, «восходящий» период года, напротив,

[326] Опубликовано в «Исследования Традиции», июнь 1938. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 36.

должен рассматриваться как движение с севера на юг, а его «нисходящий» период как движение с юга на север, о чём мы уже сказали ранее. Именно с этой последней точки зрения в ведийском символизме врата *веда-лока* расположены к северу, а врата *питри-лока* — к югу, притом таким образом, что, вопреки видимости, мы не обнаружим здесь никакого противоречия с тем, что теперь намерены найти в иных традициях.

Мы процитируем, добавляя необходимые пояснения и поправки, резюме пифагорейских сведений, предложенное Джеромо Каркопино[327]:

> Пифагорейцы построили целую теорию на соотношениях зодиака с переселением душ. К какому же времени она восходит? Это невозможно установить. Но во всяком случае, во II веке н. э. она расцветала в сочинениях пифагорейца Нумениоса, к которым нам возможно пробиться посредством сухого и более позднего резюме Прокла, в его комментариях к «Государству» Платона, а также с помощью более обширного и более древнего анализа Порфирия в XXI и XXII главах его «Пещеры нимф».

Здесь перед нами, отметим сразу же, достаточно точный образец «историцизма»; истина же состоит в том, что речь ни в коей мере не идёт о теории, «выстроенной» более или менее искусственно, в то или иное время, пифагорейцами или кем-либо ещё наподобие обычного философского воззрения или какой-нибудь индивидуальной концепции. Речь идёт о традиционном знании, касающемся реальности инициатического порядка, которая, уже в силу своего традиционного характера, не имеет и не может иметь никакого хронологически обозначаемого истока. Само собой разумеется, эти соображения, могут ускользнуть от «эрудита». Но сможет ли он понять хотя бы следующее: если теория, о которой

[327] Пифагорейская базилика в Парма Маджоре. — Не имея книги под рукой, мы цитируем по статье, ранее опубликованной под тем же заголовком в *Revue des Deux Mondes* (15 нояб. 1926).

идёт речь, была «выстроена пифагорейцами», то как объяснить, что она встречается повсюду, за пределами всякого греческого влияния, и особенно — в ведических текстах, которые много древнее пифагореизма? Ну, этого ещё г-н Каркопино, как «специалист» по греко-латинской древности, к сожалению, может не знать; но согласно тому, что он и сам сообщает вслед за тем, такие сведения встречаются уже у Гомера; следовательно, даже у греков они были известны, скажем, не только до Нумениоса, что вполне очевидно, но и до самого Пифагора. Это — традиционное учение, которое постоянно передавалось на протяжении веков, и не имеет особого значения дата, быть может, и «поздняя», когда некоторые авторы, ничего не изобретавшие и на это вовсе не претендующие, письменно более или менее точным образом его сформулировали.

Сказав это, вернёмся к Проклу и Порфирию:

> Оба наши автора единогласно приписывают Нумениосу определение крайних точек неба, тропика зимы, под знаком Козерога, и тропика лета, под знаком Рака, и считают, следуя ему и «теологам», которых он цитирует и которые служили ему вожатыми, Рака и Козерога двумя вратами неба. Будь то спуск для рождения или восхождение к Богу, души, следовательно, неизбежно должны проходить через одни из них.

Под «крайними точками неба», выражением слишком кратким, чтобы быть самоочевидным, естественно, следует подразумевать крайние точки, достигаемые солнцем в его годовом движении, где оно некоторым образом приостанавливается, откуда и само название «солнцестояние». Именно этим двум точкам солнцестояния соответствуют «врата неба», что в точности и есть уже упомянутая нами традиционная доктрина. Как мы уже указывали в другом месте[328], эти две точки иногда, например, под треножником в Дельфах и под копытами скакунов солнечной колесницы, симво-

[328] См. гл. «Некоторые аспекты символизма рыбы» (номер за февраль 1936).

лизировались спрутом и дельфином, которые олицетворяют, соответственно, Рака и Козерога. С другой стороны, само собой разумеется, что авторы, о которых идёт речь, не могли приписать Нумениосу само определение точек солнцестояния, которые были известны во все времена; они просто сослались на него как одного из тех, кто уже говорил об этом до них, как уже и он сам ссылался на других «теологов».

Затем речь идёт о том, чтобы уточнить собственную роль каждого из двух врат, и здесь-то и появится смешение: «Согласно Проклу, Нумениос чётко разделил роли этих врат: через врата Рака происходит падение душ на землю; через врата Козерога — восхождение душ в эфир. Напротив, у Порфирия сказано только, что Рак находится на севере и благоприятен спуску, Козерог же на юге и благоприятен восхождению; так что вместо того, чтобы быть подчинёнными «единственному направлению», души сохраняли, и при схождении на землю, и при возвращении, определённую свободу циркуляции как в отношении возможности ухода, так и возвращения». Конец этой цитаты, по правде сказать, содержит лишь интерпретацию, всю ответственность за которую надо оставить на совести г-на Каркопино; мы вовсе не видим, в чём слова Порфирия противоречат тому, что говорит Прокл; быть может, это сформулировано несколько расплывчато, но, в конечном счёте, он стремится высказать то же самое, а именно: «благоприятствующее» спуску или восхождению должно, несомненно, пониматься как то, что делает их возможными, ибо не похоже, чтобы Порфирий хотел оставить здесь некую неопределенность, что было бы несовместимо со строгим характером традиционной науки, и в любом случае являлось бы доказательством простейшего и откровенного его невежества в этом вопросе. Как бы то ни было, что Нумениос лишь повторил — в том, что касается роли двух врат — известное традиционное учение; с другой стороны, если он, как указывает Порфирий, помещает Рака на севере, а Козерога на юге, то это потому, что он имеет в виду их расположение на небе; на это, между прочим, чёт-

ко указывает уже тот факт, что ранее речь идёт о «тропиках», которые не могут иметь иного значения, а не о «солнцестояниях», которые, напротив, более непосредственно соотносятся с годовым циклом. И вот почему положение, описанное здесь, противоположно тому, что дается ведическим символизмом, однако, здесь не возникает какое-либо реальное противоречие, поскольку существуют две равно законные точки зрения, прекрасно согласующиеся между собой, как только мы поймем их соотношение.

Далее мы видим нечто ещё более необычайное: г-н Каркопино утверждает, что «трудно, в отсутствие оригинала, извлечь из этих разрозненных указаний», которые, должны мы добавить, являются таковыми лишь в его представлении, «подлинную доктрину Нумениоса», которая, как мы видели, вовсе не есть его собственная доктрина, но лишь сообщаемое им учение, что, впрочем, более важно и более достойно интереса. «Но из контекста Порфирия следует, что даже будучи изложенной в самой эластичной форме», — как если бы можно было иметь «эластичность» в вопросе, относящемся единственно к точному знанию, — «она входит в противоречие с доктринами некоторых из его предшественников, а конкретнее, с системой, которую более древние пифагорейцы основывали на своей интерпретации стихов из «Одиссеи», где Гомер описал «грот на Итаке», т. е. «убежище нимф»; она же то есть не что иное, как одно из олицетворений «космической пещеры», о которой мы говорили ранее. Порфирий отмечает:

> Гомер не ограничивался лишь тем, чтобы сказать, что у этого грота было два входа. Он уточнил, что один из них был повернут на север, а другой, более божественный, на юг, и что спускались в пещеру через северный вход, но не указал, возможно ли было спускаться через южный. Он говорит только: это вход богов. Никогда человек не ступает дорогой бессмертных.

Мы думаем, что это текст именно Порфирия, и мы не видим здесь выраженного противоречия; но вот теперь комментарий г-на Каркопино:

> Выражаясь языком данной экзегезы, вселенная в её аспекте убежища нимф имеет двое врат для прохождения души в небеса; и, в противоположность словам, которые Прокл приписывает Нумениосу, именно северные врата, врата Козерога, были вначале предназначены для выхода душ, а южные врата, врата Рака, следовательно, были предназначены для их возвращения к Богу.

Теперь, закончив цитирование, нам легко понять, что и само так называемое противоречие в действительности существует лишь благодаря г-ну Каркопино. В самом деле, в последней фразе есть очевидная ошибка, и даже двойная ошибка, которая кажется поистине необъяснимой. Прежде всего это сам г-н Каркопино добавляет по собственной инициативе упоминание о Козероге и Раке; Гомер, согласно Порфирию, обозначает двое врат только через их расположение на севере и юге, не указывая соответствующих им зодиакальных знаков. Но поскольку он уточняет, что «божественными» являются южные врата, отсюда следует заключить, что именно последние соотносятся для него, как и для Нумениоса, с Козерогом, т. е. он тоже размещает эти врата согласно их положению на небе, что, по-видимому, и было в греческой традиции господствующей точкой зрения, ещё до пифагореизма. Затем, выход душ из «космоса» и их «возвращение к Богу» есть одно и то же. Так что г-н Каркопино приписывает, очевидно, сам того не замечая, одну и ту же роль каждой из пар врат; напротив, Гомер говорит, что именно через северные врата осуществляется спуск, т. е. вхождение в «космическую пещеру», или, иными словами, в мир порождения и индивидуальной проявленности. Что же до южных врат, то это выход из «космоса», и, следовательно, через них осуществляется «восхождение» существ, ставших на путь освобождения. Гомер не говорит конкрет-

но, можно ли также и спуститься через эти врата, но в том нет необходимости, т. к. обозначая их как «вход богов», он уже достаточно ясно сообщает, какие исключительные «схождения» могут осуществляться этим путём, в полном соответствии со сказанным нами в предыдущем исследовании. Наконец, независимо от того, рассматривается ли положение двух врат по отношению к ходу солнца по небу, как в греческой традиции, или по отношению к временам земного годового цикла, как в индусской традиции, Рак всегда является «вратами людей», а Козерог — «вратами богов». Здесь не может быть никаких вариантов, и действительно, их нет; есть лишь недопонимание современных «эрудитов», пребывающих в иллюзии, что обнаружили у различных истолкователей традиционных доктрин не существующие там расхождения и противоречия.

Янус и символизм солнцестояния[329]

Мы только что говорили, что на Западе символизм двух врат солнцестояния существовала у древних греков, конкретнее, у пифагорейцев; равным образом он обнаруживается и у латинян, где он сущностно связан с символизмом Януса. Поскольку упомянутый символизм уже являлся предметом нашего рассмотрения в иных контекстах то здесь будут освещены лишь моменты, более непосредственно связанные с тем, что мы изложили в наших последних заметках, хотя, конечно, их трудно полностью обособить от сложного ансамбля, частью которого они являются.

Янус, в интересующем нас здесь аспекте, есть, собственно, *janitor*, который отпирает и запирает врата годового цикла посредством ключей, являющихся одним из основных его атрибутов; и мы напомним в этой связи, что ключ есть «осевой» символ. Естественно, это соотносится с «временно́й» стороной символизма Януса: два его лица, согласно общепринятой интерпретации, рассматриваются как олицетворение, соответственно, прошлого и будущего; однако, этот аспект прошлого и будущего, очевидно, присутствует в любом цикле, например, годичном, когда его рассматривают с одной или другой из его крайних точек. Впрочем, с этой точки зрения в целях дополнения понятия «тройственного времени» стоит добавить, что между прошлым, которого уже нет, и будущим, которого ещё нет, подлинное лицо Януса, то, которое смотрит в настоящее, не есть, говорят, ни то, ни другое из тех, что можно видеть. В самом деле, это третье лицо незримо, потому что настоящее, во временно́м аспекте

[329] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июль 1938. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 37.

проявленности, есть всего лишь неуловимое мгновение[330]; но если подняться над условиями этого преходящего и случайного проявления, то окажется, что настоящее, напротив, заключает в себе всю реальность. В другом же символизме, символизме индусской традиции, третье лицо Януса соответствует третьему глазу Шивы, также невидимому, поскольку он не олицетворяется никаким телесным органом, но сам олицетворяет «чувство вечности»; один лишь взгляд этого третьего глаза обращает все в пепел, т. е. разрушает всякую проявленность. Но когда последовательность трансформируется в одновременность, временное — во вневременное, то все вещи обретаются и пребывают в «вечном настоящем», таким образом, что видимое разрушение на самом деле есть лишь «трансформация».

Вернёмся к тому, что особым образом касается годового цикла: его врата, открытие и закрытие которых является функцией Януса, суть не что иное, как врата солнцестояния, о которых мы говорим. Здесь не может быть никаких сомнений: в самом деле, Янус дал своё имя январю, который является первым месяцем года, тем, который открывает его, если год нормально начинается в зимнее солнцестояние. Кроме того, что являет то же ещё более отчетливо, праздник Януса в Риме отмечался посредством *Collegia Fabrorum* в дни двух солнцестояний; у нас будет возможность чуть позже подробнее остановиться на этом. А поскольку врата солнцестояния открывают, как мы уже говорили об этом ранее, доступ к двум половинам, восходящей и нисходящей, зодиакального цикла, имеющим в них свои отправные точки, Янус, которого мы уже видели в образе «хозяина тройственного времени» (имя, равным образом прилагаемое к Шиве индусской традиции), тем самым является «хозяином двух путей»: пути правого и пути левого, которые пифагорейцы изобра-

[330] Именно по этой причине некоторые языки, как, например, еврейский и арабский, не имеют глагольной формы, соответствующей собственно настоящему.

жали буквой *Y*[331] и которые, по сути, идентичны дева-яне и *питри-яне*[332]. Отсюда легко понять, что ключи Януса в действительности аналогичны тем, что в христианской традиции открывают и закрывают «Царствие Небесное» (а путь, которым оно достигается, в этом смысле соответствует дева-яне)[333], и это тем более очевидно, что, в другом смысле, эти же два ключа, один золотой и один серебряный, являлись также ключами «великих мистерий» и «малых мистерий».

В самом деле, Янус был богом инициации[334], а эта атрибуция является одной из важнейших, не только сама по себе, но также и с той точки зрения, на которой мы сейчас располагаемся. Потому что здесь есть явная связь с тем, что мы говорили о чисто инициатической роли пещеры и других «образов мира», которые являются её эквивалентами, роли, которая и побудила нас рассмотреть вопрос о вратах солнцестояния. Кстати сказать, именно в силу этого Янус председательствовал в *Collegia Fabrorum*, бывших хранителями тех инициаций, которые, как и во всех традиционных цивилизациях, были связаны с ремёслами. И что весьма примечательно, здесь было нечто, не только не исчезнувшее вместе с римской цивилизацией, но безо всякого перерыва продолжившееся в самом христианстве; нечто, следы чего, как бы

---

[331] Именно это в экзотерической и «морализующей» форме подразумевалось в мифе о Геракле, выбирающем между Добродетелью и Пороком, символизм которого сохранился в шестом аркане Таро. Древний пифагорейский символ оставил, впрочем, и другие любопытные «пережитки»: так, в эпоху Ренессанса мы обнаруживаем его следы в эмблеме Никола дю Шемина, нарисованной Жаном Кузеном.

[332] Санскритское слово *yāna* имеет тот же корень, что и латинское *ire*, и, согласно Цицерону, именно от этого корня происходит само имя Януса, которое, впрочем, поразительно напоминает слово *yāna*.

[333] В связи с этим символизмом двух путей уместно добавить, что существует и третий, «срединный путь», который прямо ведёт к «Освобождению»; этому пути соответствовало верхнее, невидимое продолжение вертикальной части буквы *Y*, что следует соотнести ещё и с тем, что было сказано выше по поводу третьего лица Януса.

[334] Отметим, что слово инициация происходит от *in-ire* и что мы опять-таки обнаруживаем здесь глагол *ire*, с которым связывается имя Януса.

ни показалось это странно тем, кто игнорирует определённые «передачи», ещё можно обнаружить в наши дни.

В христианстве Янусовы праздники солнцестояния стали праздниками двух святых Иоаннов, и последние по-прежнему празднуются в то же время, т. е. в непосредственной близости от двух солнцестояний, летнего и зимнего[335]. И что также показательно, эзотерический аспект христианской традиции всегда рассматривался как «иоаннический», что сообщает этому факту смысл, какова бы ни была внешняя видимость, явно выходящий за пределы области просто религиозной и экзотерической. Наследие античных *Collegia Fabrorum* было, впрочем, правильно передано корпорациям, которые, на протяжении всего средневековья, сохраняли тот же инициатический характер, и, особенно это касается, корпорации строителей. Последняя, стало быть, вполне естественно имела своими покровителями двух святых Иоаннов, и отсюда происходит широко известное выражение «ложа Св. Иоанна», которое сохранилось в масонстве, ибо последнее есть не что иное, как продолжение, путём прямого преемства, организаций, о которых мы только что говори-

[335] Зимний Иоанн очень близок к празднику Рождества, который, с другой точки зрения, не менее точно соответствует зимнему солнцестоянию, как мы уже это объясняли. Витраж XIII века в церкви Сен-Реми в Реймсе являет весьма любопытное и, несомненно, исключительное изображение, связанное с предметом нашего разговора. Напрасно дебатировали о том, какого из Иоаннов оно олицетворяет. Истина же состоит в том, что — здесь нет и тени какой бы то ни было неразберихи — оно являет обоих, слитых воедино в образе одного персонажа. На это указывают два подсолнечника, изображенные противоположно друг другу над его головой и соответствующие здесь двум солнцестояниям и двум ликам Януса. Отметим ещё мимоходом в качестве курьеза, что популярное выражение «Жан, который плачет, и Жан, который смеется» в действительности есть напоминание о двух противоположных ликах Януса.

ли[336]. Даже в своей современной «спекулятивной» форме масонство всегда сохраняло, как одно из самых очевидных свидетельств своего происхождения, праздники солнцестояния, посвящённые двум святым Иоаннам, заместившим два лица Януса[337]. Таким-то вот образом традиционное знание о двух вратах солнцестояния с соответствующими инициатическими связями все ещё не умерло в современном западном мире, пусть даже с той оговоркой, что надлежащее его понимание на сегодняшний день уже по большей части отсутствует.

---

[336] Напомним, что «ложа Св. Иоанна», хотя символически и не уподобляемая пещере, тем не менее, как и последняя, есть олицетворение «космоса»; описание её «размеров» особенно показательно с этой точки зрения. Её длина — «от востока до запада», её ширина — «от юга до септентриона», её высота — «от неба до земли», а её глубина — «от поверхности земли до её центра». Следует отметить как аналогию особенно примечательную в том, что касается высоты ложи, что, согласно исламской традиции, местоположение мечети рассматривается как священное не только на поверхности земли, но и в пространстве от этой поверхности до «седьмого неба». С другой стороны, говорится, что «в ложе св. Иоанна» воздвигают Храмы для добродетели и роют темницы для порока. Эти две идеи, «воздвигать» и «вырыть», соотносятся с двумя вертикальными «измерениями», высотой и глубиной, которые отсчитываются по двум половинам одной и той же оси, идущей «от Зенита к Надиру», в противоположном направлении. Эти два противоположных направления соотносятся, соответственно, с *саттвой* и *тамасом* (раскрытие двух горизонтальных «измерений» соответствует *раджасу*), т. е. двумя стремлениями человеческого существа: к Небу (храм) и к аду (темница), стремлениями, которые здесь скорее «аллегоризируются», чем, в собственном смысле слова, символизируются, понятиями «добродетели» и «порока» — точно так же, как в мифе о Геракле, о котором мы напоминали выше.

[337] В масонском символизме две касательные линии одного круга, параллельные друг другу рассматриваются в том числе и как олицетворение двух св. Иоаннов. Если круг рассматривается как изображение годового цикла, то точки соприкосновения двух касательных с ним, диаметрально противоположные друг другу, соответствуют тогда точкам двух солнцестояний.

Ar-Rūḥ[338]

Согласно традиционной «науке о буквах», Аллах создал мир не с помощью *alif*, первой из букв, а с помощью второй буквы *ba*; и, действительно, хотя единство обязательно является первым принципом проявления, оно непосредственно подразумевает двойственность, между двумя границами, изображаемыми краями *ba* [ب], которой, как между двумя взаимодополняющими полюсами, и будет произведена вся неограниченная множественность случайных бытий [*existences*]. Следовательно, именно буква *ba* лежит у истоков творения, и оно производится ей и в ней, то есть она есть одновременно его «средство» и «место», согласно двум смыслам этой буквы, рассмотренной как предлог *bi*[339]. *Ba* в этой примордиальной роли представляет собой *ar-Rūḥ*, «дух», который надо понимать как тотальный Дух универсального Бытия, который сущностно отождествляется со «светом» (*an-Nūr*); он непосредственно сотворён «божественным повелением» (*min amri Allāh*), и, с момента своего произведения, он некоторым образом становится инструментом, которым это «повеление» будет совершать все вещи, тем самым «упорядоченные» по отношению к нему[340]; до него, таким образом,

---

[338] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», VIII-IX, 1938, с. 287-291. Позже статья была опубликована в книге «Заметки об исламском эзотеризме и даосизме» (1973) как глава V.

[339] Также поэтому *ba* и его эквиваленты являются начальной буквой священных книг: Тора начинается с *Bereshith*, Коран — с *Bismi-Llāh*, и хотя в настоящее время текста Евангелия на священном языке нет, можно, тем не менее, отметить, что первое слово Евангелия от Иоанна на древнееврейском также *Bereshith*.

[340] От корня *amr*, от которого в древнееврейском происходит глагола *yâmer*, использованного в Книге Бытия для выражения действия творения, представленного как божественное «слово».

есть только *al-amr*, утверждение чистого Сущего и первая формулировка высшей Воли, как до двойственности есть только единство, или как перед *ba* есть только *alif*. Так, *alif* [ا] есть «полярная» буква (*quṭbāniyyah*)[341]; сама форма которой это форма «оси», в соответствии с которой исполняется божественный «порядок»; и верхняя точка *alif*, «тайна тайн» (*sirr al-asrār*), отражается в точке *ba* [ب], поскольку эта точка есть центр «первичной окружности» (*ad-dā'irah al-awwaliyyah*), ограничивающей и облекающей область универсального Бытия, окружности, которая, рассматриваемая одновременно во всех возможных направлениях, есть на самом деле сфера, примордиальная и всеобъемлющая форма, от которой через дифференциацию рождаются все частные формы.

Если рассматривать вертикальную форму *alif* и горизонтальную *ba*, то очевидно, что их отношение такое же, как у активного и пассивного принципов; это согласуется с данными науки о числах о единстве и двойственности не только в учении пифагорейцев, наиболее известном в этой связи, но также в учениях всех традиций. Этот характер пассивности действительно присущ двойной роли «инструмента» и универсальной «среды», о чём мы только что говорили; так, слово *ar-Rūḥ* на арабском женского рода; но надо учитывать, что согласно закону аналогии то, что пассивно по отношению к истине (*al-Ḥaqq*), становится активным по отношению к творению (*al-Khalq*)[342]. Здесь важно принять во внимание эти две противоположные стороны, поскольку то, о чём идёт речь, является самой «границей», если можно так сказать, между *al-Ḥaqq* и *al-Khalq*, «границей», которой творение отделено от божественного Принципа и одновременно

---

[341] Как мы уже указывали в другом месте, *alif* = *quṭb* = 111 («Иероглиф Полюса», журнал «Исследования Традиции» за май 1937); добавим, что имя *A'lā*, «Всевышний», также имеет это числовое выражение.

[342] Этот двойной аспект в определённом смысле соответствует в еврейской Каббале Шехине, женского рода, и Метатрону, мужского рода, что позволит понять лучше последующее.

соединено с ним, в зависимости от точки зрения, с которой она рассматривается; следовательно, это в высшей степени и есть, выражаясь другими словами, *barzakh*[343]; и как Аллах есть «Первый и Последний» (*Al-Awwal wa al-Ākhir*) в абсолютном смысле, так *ar-Rūḥ* есть «первый и последний» относительно творения.

Разумеется, термин *ar-Rūḥ* может браться иногда в более частных значениях, как слово «дух» и его более или менее точные эквиваленты в других языках; именно поэтому, в частности, в некоторых коранических текстах иногда предполагали, что имеется ввиду либо о *Sayyidnā Jibrā'īl* (Гавриил), либо другой ангел, к которому более частным образом применятся имя *ar-Rūḥ*; это возможно в частном случае и в соответствии с применениями этого термина, так как всё то, что является сопричастным универсальному Духу или его спецификацией, или играющее его роль в определённом отношении и в различных степенях, также есть *rūḥ* в относительном смысле, включая дух в человеческом существе или любом другом отдельном существе. Однако есть вопрос, которому не уделяет внимания большинство экзотерических комментаторов: если *ar-Rūḥ* подчёркнуто и отдельно упоминается при перечислении ангелов (*al-malā'ikah*)[344], то как можно предположить, что он — лишь один из них? При эзотерической интерпретации речь здесь идёт о *Sayyidnā Mīṭaṭrūn* (Метатроне еврейской Каббалы); что позволяет объяснить двусмысленность, образовавшуюся поскольку Метатрон также описывается как ангел, хотя, находясь по ту сторону области «обособленных» бытий [*existences*], он является поистине чем-то иным и чем-то большим, чем ангел; и это,

---

[343] Ср.: T. Burckhardt, *Du «barzakh»* (номер за декабрь 1937). [Буквально — «перешеек». Общеисламский концепт: стена, разделяющая этот и тот мир, где находятся души умерших вплоть до судного дня; у Ибн Араби используется для обозначения границы, которая соединяет истину (*аль-Хакк*) и творение (*аль-Халик*) — прим. А. В. Смирнова.]

[344] Например, в суре *«Предопределение»* (XCVII, 4): «*Tanazzalu al-malā'ikatu wa-ar-rūḥu fīhā…*» [«В эту ночь ангелы и Дух (Джибраил) нисходят с дозволения их Господа по всем Его повелениям» — прим.ред.].

к тому же, прекрасно соответствует двойному аспекту *barzakh*[345].

Другое обстоятельство, полностью согласующееся с этой интерпретацией, состоит в следующем: при изображении «престола» (*al-ʿArsh*), *ar-Rūḥ* располагается в центре, а это есть действительное место Метатрона; «престол» есть место «божественного присутствия», то есть Шехины, которая в еврейской традиции есть «паредр», т.е. заместитель, или дополнительный аспект Метатрона. К тому же, можно сказать, что *ar-Rūḥ* определённым образом отождествляется с самим «престолом», так как он, окружая и объемля все миры (откуда его эпитет *al-Muḥīṭ*[охватывающий]), этим совпадает с упомянутой выше «первой окружностью»[346]. Здесь можно найти также два лика *barzakh*: со стороны *al-Ḥaqq* это *Ar-Raḥmān* [Милостивый], который восседает на «престоле»[347]; но со стороны *al-Khalq* он проявляется только как некоторое преломление *ar-Rūḥ*, что прямо связано со смыслом хадиса: «Видящий меня — видит Истину» (*man raʾānī faqad raʾā al-Ḥaqq*). Это, в действительности, и есть мистерия «пророческого» проявления[348]; как известно, также согласно еврейской традиции, Метатрон есть агент «теофаний» и сам

---

[345] В некоторых эзотерических формулах наименование *ar-Rūḥ* ассоциируется с именами четырёх ангелов, по отношению к которым в небесном порядке он есть то же, что пророк в земном порядке по отношению к четырем первым *Khulafāʾ* [Халифам]; это также хорошо соответствует Метатрону, который, впрочем, также прямо отождествляется с *ar-Rūḥ al-muḥammadiyyah*.

[346] По поводу «престола» и Метатрона, рассматриваемых с точки зрения древнееврейских Каббалы и ангелологии, см.: Basilide, *Notes sur le monde céleste* (июль 1934, стр. 274-275) и *Les Anges* (февраль 1935, стр. 88-70).

[347] Следуя стиху суры Та Ха (XX, 5): «*Ar-Raḥmānu ʿalā al-ʿarshi istawā*» [В преводе И. Ю. Крачковского: «милосердный — Он утвердился на троне», в издании 1907 г.: «милостивый восседит на престоле» — прим. пер.].

[348] Можно здесь отметить, что так некоторым образом объединяются концепции пророка и *Avatāra*, которые действуют в обратном по отношению друг к другу смысле; ведь если вторая исходит из рассмотрения проявляющего себя принципа, первая исходит из «опоры» проявления (как и «престол» есть «опора» божественного).

принцип пророчества[349], что, говоря языком ислама, означает, что он есть не что иное, как *ar-Rūḥ al-muḥammadiyyah*, в котором все пророки и все божественные посланники суть одно, и также он имеет в «нижнем мире» своё последнее выражение в том, кто является их «печатью» (*Khātam al-anbiyāʾ wa-l-mursalīn*), то есть том, кто объединяет их в финальном синтезе, отражающем их изначальное единство в «высшем мире» (где он — *awwal Khalqi Allāh*, последний в порядке проявления, и аналогично первый в принципиальном порядке), и который также «господин первых и последних» (*sayyid al-awwalīna wa-l-ākhirīn*). Именно и только так могут быть действительно понятны все имена и титулы пророка в их глубочайшем смысле, которые, в конечном счёте, суть имена и титулы «Универсального Человека» (*al-Insān al-Kāmil*), окончательно собравшего в себе все ступени Бытия, поскольку он содержал их в себе с самого начала: *ʿalayhi ṣalātu Rabbi al-ʿArshi dawman*, «да пребудет с ним молитва Господу престола вечно»!

[349] См. «Царь Мира», стр. 30-33.

Заметка об ангелологии арабского алфавита[350]

Божественный «престол», окружающий все миры (*al-ʿArsh al-Muḥīṭ*), изображается, как это легко понять, фигурой круга; в центре его центре, как мы и говорили, находится *ar-Rūḥ*. «Престол» поддерживается восьмью ангелами, расположенными по окружности, четверо по сторонам света, а четверо других в промежуточных точках между первыми. Имена этих восьми ангелов образованы группами букв, взятых в соответствии с порядком их числового значения, таким образом, что совокупность этих имён заключает в себе совокупность букв алфавита.

Здесь уместно сделать следующее замечание: речь идёт, естественно, об алфавите из 28 букв; хотя считается, что первоначально арабский алфавит имел 22 буквы, в точности соответствуя буквам древнееврейского алфавита; отсюда идёт различение, которое производят между малым *Jafr*, использующим только 22 буквы, и большим *Jafr*, использующим 28 букв с их различными числовыми значениями. Впрочем, можно сказать, что 28 (2 + 8 = 10) содержатся в 22 (2 + 2 = 4) подобно тому, как 10 содержится в 4 согласно формуле пифагорейского тетраксиса[351]: 1 + 2 + 3 + 4 = 10; и фактически, шесть добавочных букв суть лишь модификации тех же первоначальных букв, из которых они образованы простым добавлением точки, и к которым они сводятся обратно при её удалении. Эти шесть дополнительных букв образуют две последние из восьми упомянутых групп; очевидно, что если не рассматривать их как разные буквы, то окажется, что эти

---

[350] Журнал «Исследования Традиции», VIII-IX, 1938, с. 324-327. Позже статья была опубликована в книге «Заметки об исламском эзотеризме и даосизме», в главе VI «Об ангелологии арабского алфавита».

[351] См. «Тетрактис и квадрат четырёх» (номер за апрель 1927).

группы изменили либо своё число, либо свой состав. Следовательно, переход от алфавита из 22 букв к алфавиту из 28 букв с необходимостью должен был произвести изменение в рассматриваемых ангельских именах, а значит и к изменению в обозначаемых ими «сущностях» [*entités*]; но сколь странным бы это не могло показаться, на самом деле это нормально, так быть и должно, так как все модификации традиционных форм, и, в особенности, связанные с устройством их священных языков, действительно должны иметь свои «архетипы» в небесном мире.

Так, распределение букв и имён будет следующим:

В четырёх основных точках:

На востоке: A B Ja D[352]

На западе: Ha Wa Z

На севере: Ḥa Ta Y

На юге: Ka L Ma N

В четырёх промежуточных точках:

На северо-востоке: Sa ʻA Fa Ṣ

На северо-востоке: Qa R Sha T

На юго-востоке: Tha Kha Dh

На юго-западе: Ḍa Za Gh

Можно заметить, что каждый из этих двух групп по четыре буквы содержит именно половину алфавита, 14 букв, распределенных соответственно следующим образом:

В первой половине:

4 + 3 + 3 + 4 = 14

Во второй половине:

4 + 4 + 3 +3 = 14

Числовое значение восьми имен, образованных суммой значений их букв, взятых в том же порядке что и выше, следующие:

1 + 2 + 3 + 4 = 10

[352] Само собою разумеется, что *alif* и *ba* занимают здесь своё место, как и все другие буквы алфавита по их числовому рангу: это ничего не меняет в данном символическом рассмотрении, отводящем, к тому же, этим буквам дополнительную, особенную роль.

5 + 6 + 7 = 18
8 + 9 + 10 = 27
20 + 30 + 40 + 50 = 140
60 + 70 + 80 + 90 = 300
100 + 200 + 300 + 400 = 1000
500 + 600 + 700 = 1800
800 + 900+ 1000 = 2700

Числовые значения трёх последних имён равны значениям трёх первых, умноженных на 100, что, впрочем, очевидно, если заметить, что три первых содержат числа от 1 до 10, а три последних от 100 до 1000; причём обе группы имеют распределение в виде 4 + 3 + 3.

Числовое значение первой половины алфавита есть сумма значений четырёх первых имен:

10 + 18 + 27+ 140 = 195

Также, числовое значение второй половины есть сумма значений четырёх последних имен:

300 + 1 000 + 1 800 + 2 700 = 5 800

Наконец, общая сумма всего алфавита:

195 + 5 800 = 5 995

Это число 5 995 примечательно своей симметрией: её центральная часть это 99, число имён (атрибутов) Аллаха; крайние цифры образуют 55, то есть сумму десяти первых чисел, где десятка оказывается, однако, разделенной на две половины (5 + 5 = 10); более того, 5 + 5 = 10 и 9 + 9 = 18 — числовые значения двух первых имен.

Можно лучше понять способ, которым число 5995 получается при ином разделении алфавита: на три группы по девять букв плюс одна изолированная буква: сумма девяти первых букв 45, числовое значение имени Адама (1 + 4 + 40 = 45, то есть с точки зрения эзотерической иерархии, *Al-Quṭb al-Ghawth* в центре, четыре *Awtād* в четырёх основных точках, и четыре *Anjāb* на окружности); сумма десяток, от 10 до 90, есть 45 × 10, сумма сотен от 100 до 900, есть 45 × 100; совокупность сумм этих трёх серий девяток есть, следовательно, произведение 45 на 111, «полярное» число, которое является

числом «раскрытого» *Alif*: 45 × 111 = 4 995; надо добавить сюда число последней буквы, 1000, единица четвёртой степени, которая заканчивает алфавит, как единица первой степени его начинает, и, таким образом, в итоге получается 5995.

Наконец, сумма цифр этого числа есть 5 + 9 + 9 + 5 = 28, то есть само число букв алфавита, общее значение которых оно представляет.

Можно было бы, разумеется, изложить ещё множество иных доводов, отталкиваясь от этих данных, но и этих нескольких замечаний будет достаточно, чтобы получить общее представление о некоторых методах науки букв и чисел в исламской традиции.

Тайны буквы *nūn*[353]

Буква *nūn* в арабском алфавите, как и в алфавите еврейском, занимает 14-е место, а численное её значение составляет 50; но кроме того, в арабском алфавите она занимает место в особенности заметное, потому что она заканчивает первую половину этого алфавита, общее число букв которого — 28, а не 22, как в еврейском алфавите. Что же до её символических соответствий, то в исламской традиции эта буква рассматривается как, прежде всего, олицетворение *Al-Ḥūt*, кита, что, впрочем, находится в согласии с первоначальным смыслом самого обозначающего её слова *nūn*, которое означает также и «рыба»; именно в силу этого значения *Sayyidnā Yūnus* (пророк Иона) именуется *Dhū an-Nūn*. Естественно, это находится в связи с общим символизмом рыбы, и ещё конкретнее, с некоторыми аспектами, рассмотренными нами в предыдущем исследовании, особенно, как мы увидим, с символизмом «рыбы-спасителя», будь то *Matсья* аватара индусской традиции или Ихтус (Ἰχθύς) первых христиан. Кит играет в этом отношении ту же самую роль, которая в других случаях принадлежит дельфину, и, он также соответствует зодиакальному знаку Козерога, как вратам солнцестояния, открывающим доступ к «пути восхождения». Но, возможно, разительнее всего сходство с *Matсья* аватаром, как показывают заключения, сделанные на основе исследования формы буквы *nūn*, в особенности, если их сопоставить с библейской историей пророка Ионы.

Чтобы лучше понять, о чём идёт речь, нужно прежде всего вспомнить, что Вишну, проявляясь в облике рыбы

---

[353] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», авг.–сент. 1938. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки», в главе 23 «Тайны буквы *nūn*».

(*Matsya*), приказывает Сатьяврате, будущему Ману Вайвасвате построить ковчег, в который должны быть заключены семена будущего мира, и что, в том же самом облике, он затем ведёт ковчег по водам во время катаклизма, отмечающего разделение двух последовательных манвантар. Роль Сатьявраты здесь подобна роли *Sayyidnā Nūḥ* (Ноя), ковчег которого также содержит в себе все элементы, должные послужить восстановлению мира после потопа. Не столь важно, что само приложение описываемого принципа в последнем случае будет иным — в том смысле, что библейский потоп, в своем самом непосредственном значении, по-видимому, отмечает начало цикла более ограниченного, чем манвантара; если речь и не идёт об одном и том же событии, то, по крайней мере, о двух аналогичных событиях, где прежнее состояние мира уничтожается, чтобы уступить место новому состоянию[354]. Если теперь мы сравним историю Ионы с тем, о чём только что напомнили, то увидим, что кит, отнюдь не ограничиваясь ролью рыбы-проводника ковчега, в действительности отождествляется с самим ковчегом; в самом деле, Иона остается заключенным в чреве кита, как Сатьяврата и Ной в ковчеге, в течение периода, который и для него тоже, если не для внешнего мира, является периодом «затмения», соответствующим интервалу между двумя состояниями или двумя модальностями бытия. В этом случае также можно констатировать вторичность различия, потому что одни и те же символические фигуры всегда поддавались двойному применению, макрокосмическому и микрокосмическому. Кроме того, известно, что выход Ионы из чрева Кита всегда рассматривался как символ воскрешения, следовательно, как переход к новому состоянию; и это, с другой стороны, следует достаточно тесно соотносить со смыслом «рождения», которое, особенно в еврейской Каббале, также связывается с буквой *nūn* и которое следует понимать духов-

[354] См. «Царь Мира», гл. XI.

но, как «новое рождение», то есть как возрождение существа индивидуального или космического.

На это очень ясно указывает форма арабской буквы *nūn* [ن]: эта буква слагается из нижней половины окружности и точки, являющейся центром этой самой окружности. Но нижняя полуокружность есть также изображение ковчега, плавающего по водам, а точка, находящаяся внутри него, олицетворяет семя, которое заключено в него или укрыто им. Центральное положение этой точки показывает, кроме того, что речь идёт в действительности о «семени бессмертия», о неразрушимом «ядре», не поддающемся никаким растворяющим влияниям извне. Можно заметить также, что полуокружность, выгнутая вниз, является одним из схематических эквивалентов чаши; подобно последней, она, в некотором роде, имеет значение «матрицы», в которой заключен этот ещё не развившийся зародыш и которая, как мы увидим далее, отождествляется с нижней или «земной» половиной «Мирового Яйца»[355]. В этом аспекте «пассивного» элемента духовной трансмутации *Al-Ḥūt* есть, также, в некотором роде, образ всякой индивидуальности поскольку последняя несёт «зародыш бессмертия» в своем центре, который символически передается как сердце; и мы можем напомнить здесь тесные связи, уже отмечавшиеся нами в других случаях, символизма сердца с символизмом чаши и символизмом «Мирового Яйца». Развитие духовного зародыша означает, что существо выходит из своего индивидуального состояния и из космической области, которая есть, собственно, данного состояния территория, так же как выйдя из чрева кита, Иона «воскрес». И если вспомнить то, о чём мы писали ранее, то можно будет без труда понять, что этот выход есть то же, что и выход из инициатической пещеры, сама вогнутость которой также изображается полуокружностью буквы *nūn*. Новое рождение необходимо предполагает

[355] Посредством любопытного сближения, этот смысл «матрицы» (санскритская *yoni*) оказался также заключенным и в греческом слове δελφύς, которое есть в то же время имя дельфина.

смерть в прежнем состоянии, идёт ли речь об индивиде или мире; смерть и рождение или воскресение — это два неотделимых друг от друга аспекта, так как в действительности это лишь два противоположных лика одного и того же изменения состояния. В алфавите *nūn* следует непосредственно за буквой мим (م), которая в ряду своих основных значений имеет смерть, и форма которой изображает существо, полностью замкнувшееся в себе, сведенное в некотором роде к чистой виртуальности, чему ритуально соответствует положение земного поклона. Но эта виртуальность, которая может показаться временным уничтожением, становится тотчас же, через концентрацию всех сущностных возможностей существа в единственной и неразрушимой точке, самим зародышем, из которого произойдут развертывания в высшие состояния.

Следует отметить, что символизм кита имеет не только «благотворный», но также и «злотворный» аспект, и это помимо соображений общего порядка относительно двойного смысла символов, более конкретно основано и на его связи с двумя формами смерти и воскресения, в облике которых происходит всякое изменение состояния, в зависимости от того, рассматривается ли оно с одной или с другой стороны, то есть по отношению к состоянию предшествующему, или последующему. Пещера есть одновременно место погребения и место «возрождения», и в истории Ионы кит играет именно такую двойную роль. Кроме того, разве нельзя сказать, что и сам Матсья аватар является вначале в роковом образе глашатая катаклизма прежде, чем стать «спасителем» в том же самом катаклизме? С другой стороны, «злотворный» аспект кита явственно обнаруживает себя в еврейском Левиафане[356]; но в арабской традиции его особенно

[356] Индусский *Makara*, который есть также морское чудовище, хотя и обладает прежде всего «благотворным» значением, связанным со знаком Козерога, место которого он занимает в зодиаке, имеет, тем не менее, на многих из своих изображений некоторые черты, напоминающие «тифоновский» символизм крокодила.

олицетворяют «дочери кита» (*banāt al-Ḥūt*), которые, с астрологической точки зрения, равнозначны Раху и Кету индусской традиции именно в том, что касается затмений, и о которых говорится, что они и «выпьют море» в последний день цикла, в тот день, когда «светила» взойдут на западе и зайдут на востоке. Мы не можем более останавливаться на этом, не выходя за рамки нашей темы; но мы должны, по крайней мере, привлечь внимание к тому факту, что и здесь обнаруживается непосредственная связь с концом цикла и вытекающим из него изменением состояния, потому что это очень показательно и даёт новое подтверждение ранее высказанным соображениям.

Вернёмся теперь к форме буквы *nūn*, которая позволяет сделать важное замечание с точки зрения отношений, существующих между алфавитами различных традиционных языков: в санскритском алфавите соответствующая буква *na*, сведенная к своим фундаментальным геометрическим элементам, равным образом слагается из полуокружности и точки[A]. Но здесь полуокружность выгнута вверх, то есть это верхняя полуокружность, а не нижняя, как в арабской букве *nūn*. Это, стало быть, та же фигура, но в противоположной позиции. Или говоря точнее, эти две фигуры строго комплементарны по отношению друг к другу. В самом деле, если их соединить, то две центральные точки, естественно, совместятся и мы получим круг с точкой в центре, изображение полного цикла, которое есть в то же время символ Солнца в астрологической системе и символ золота в системе алхимической[357]. Точно так же, как нижняя полуокруж-

[A] Не до конца понятно, какая именно буква деванагари (и, строго говоря, деванагари ли вообще) имелась ввиду. В алфавите деванагари есть четыре буквы, которые могли бы быть переданы как *na* при транслитерации: ङ (*ṅa*), ञ, (*ña*) ण, (*ṇa*) न, (*na*). Они различаются диакритиками, но во всех доступных изданиях диакритики отсутствуют, либо, если диакритического значка действительно быть не должно, это न — прим. ред.

[357] Можно вспомнить здесь о символизме «духовного Солнца» и «золотого зародыша» (хираньягарбха) в индусской традиции; более того, согласно некоторым соответствиям, *nūn* есть планетарная буква Солнца.

ность есть изображение ковчега, так верхняя изображает радугу, которая есть аналог последнего в самом строгом смысле слова, то есть имеет «обратное направление». Это суть также две половины «Мирового Яйца», одна «земная», в «нижних водах», а другая «небесная», в «верхних водах»; круговая фигура которая была полной в начале цикла, до разделения этих двух половин, должна воссоздаться в конце того же цикла[358]. Следовательно, можно было бы сказать, что воссоединение двух фигур, о которых идёт речь, олицетворяет завершение цикла, через смыкание его начала и его конца, тем более, что если соотнести их более конкретно с «солярным» символизмом, то окажется, что фигура санскритской *па* соответствует Солнцу восходящему, а арабской *пӣп* — Солнцу заходящему. С другой стороны, изображение полного круга является ещё и распространенным символом числа 10, где центр олицетворяет 1, а окружность — 9. Но в данном случае, будучи получена через соединение двух *пӣп*, она в числовом выражении составляет $2 \times 50 = 100 = 10^2$, а это указывает, что смыкание должно осуществиться в «промежуточном мире». Оно невозможно в нижнем мире, который есть область дробности и «разделения», и, напротив, всегда существует в мире высшем, где оно изначально, постоянным и неизменным образом, осуществлено в «вечном настоящем».

К этим объёмным замечаниям мы добавим ещё несколько слов, чтобы отметить связь с вопросом, на который недавно было сделано указание[359]: только что сказанное нами позволяет заметить, что завершение цикла, как мы его рассмотрели, должно, на в порядке истории, сопровождаться встречей двух традиционных форм, соответствующих его началу и концу, священными языками которых являются, соответственно, санскрит и арабский: в случае санскрита речь идёт об индусской традиции, как самом непосред-

[358] См. «Царь Мира», гл. XI.

[359] См. Ф. Шуон, «Жертвоприношение», в «Исследования Традиции», апр. 1938, сн. 2.

ственном наследнике примордиальной Традиции, а в случае арабского языка о традиции исламской, рассматриваемой как «печать пророка», которая, следовательно, является заключительной формой традиционной ортодоксии в нынешнем цикле.

Символизм купола[360]

В одной из статей журнала *The Indian Historical Quarterly* (март, 1938) Ананда Кумарасвами исследовал символизм купола, чрезвычайно важный сам по себе и к тому же тесно связанный с некоторыми соображениями, которые мы и сами развивали ранее, так что нам теперь достаточно трудно уклонится от специализированного рассмотрения принципиальных его аспектов. Прежде всего здесь, в связи с собственно символической и инициатической ценностью искусства архитектуры, следует отметить то, что всякое здание, выстроенное согласно строго традиционным нормам, являет, в своей структуре и в расположении различных слагающих его частей, «космический» смысл. Последний, впрочем, может применяться двояко, согласно аналогичному соотношению макрокосма и микрокосма, т. е. он соотносится одновременно и с мирозданием, и с человеком. Естественно, это верно прежде всего для храмов или других зданий, имеющих «сакральное» назначение в самом узком смысле слова; но, сверх того, так же обстоит дело и с обычными человеческими жилищами. Ибо не следует забывать, что на самом деле в полностью традиционных цивилизациях нет ничего мирского, так что лишь вследствие глубокой дегенерации можно было прийти к строительству домов без определения для себя каких-либо иных задач, кроме удовлетворения чисто материальных потребностей их обитателей и к тому, чтобы эти последние, со своей стороны, смогли довольствоваться жилищами, задуманными строго для самых базовых утилитарных целей.

---

[360] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», окт. 1938. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 39.

Само собой разумеется, что «космический» смысл, о котором мы только что говорили, может быть воплощен различными способами, в соответствии с многообразными точками зрения, способными породить столько же различных архитектурных «типов», из которых иные будут особым образом связаны с той или иной традиционной формой. Но мы намерены в настоящий момент рассмотреть лишь один из этих «типов», который, впрочем, предстаёт как один из самых фундаментальных, а также, уже в силу этого, является одним из самых распространенных. Речь идёт о структуре, образованной из основания с квадратным сечением (не столь важно здесь, имеет ли эта нижняя часть кубическую или более или менее вытянутую форму), увенчанной сводом, или куполом более или менее строго полусферической формы. Среди наиболее характерных примеров мы можем, вместе с Кумарасвами, назвать буддийскую ступу, а также добавим, исламскую *qubbah*, наиболее общая форма которой аналогична[361]. Помимо прочего сюда следует добавить также, случаи, когда эта структура различается на первый взгляд нечётко, как то характерно, к примеру, для христианских церквей, в которых купол воздвигается над центральной частью[362]. Здесь уместно отметить также, что свод, с его двумя прямыми колоннами и опирающейся на них аркой, в действительности есть не что иное, как вертикальный разрез той же самой структуры. И, в этой арке, «ключ свода», занимающий вершину, соответствует, очевидно, самой высо-

[361] Назначение этих двух строений равным образом сходно, потому что ступа, по крайней мере, первоначально, создавалась для хранения мощей, а *qubbah* воздвигалась на могиле *walī*.

[362] Если вся церковь в своей совокупности имеет форму латинского креста, как это обычно и бывает, следует заметить, что этот крест может быть получен как развертка куба, все поверхности которого опущены на план основания (этот пункт особо отмечен в масонском символизме *Royal Arch*). Нижняя поверхность, естественно остающаяся в своем исходном положении, соответствует тогда центральной части, над которой возвышается купол.

кой точке купола, к собственному значению которой мы ещё вернёмся несколько позже[363].

Прежде всего, легко дать себе отчет в том, что две части только что описанной нами структуры, изображают землю и небо, которым, действительно, соответствуют формы квадрата и круга (или сферы, в случае трехмерной конструкции). И хотя именно в дальневосточной традиции это соответствие выражено особенно отчетливо, оно вовсе не является её исключительным достоянием[364]. Поскольку мы только что коснулись дальневосточной традиции, небезынтересно отметить в этой связи, что в Китае одеяние древних императоров должно было быть округлым сверху и квадратным внизу; это одеяние, действительно, имело символическое значение (так же, как и все действия в их жизни, которые регулировались ритуалом), и это значение было точно таким же, как и подразумеваемое нами здесь в случае реализации

[363] На некоторых изображениях, относящихся к масонству *Royal Arch* «небесное» значение арки обозначается изображением на ней части зодиака; при этом одни из «врат солнцестояния» помещаются тогда в «замке свода». Эти врата, однако, должны были быть различны в зависимости от того, рассматривались ли они как «вход» или «выход», в соответствии с тем, что мы уже объясняли ранее.

[364] В масонской инициации переход *from square to arch* олицетворяет переход «от Земли к Небу» (откуда понятие *exaltation* для обозначения допуска к степени *Royal Arch*), т. е. из области «малых мистерий» в область «великих мистерий», с двойным, «священства» и «царства», аспектом для последних, т. к. полный соответствующий титул есть *Holy (and) Royal Arch*. Правда по причинам исторического свойства, которые мы здесь не рассматриваем, «жреческое искусство» здесь исчезло, поблекнув в некотором роде, перед «искусством королевским». О формах круга и квадрата напоминают также циркуль и угольник (эккер), которые служат, соответственно, для их начертания и которые ассоциируются между собой как символы двух комплементарных принципов, каковыми и в самом деле являются Небо и Земля.

его методами архитектуры[365]. Добавим сразу же, что если в последнем случае рассматривать всю конструкцию как «подземелье», чем она иной раз действительно и является, буквально в одних случаях и символически в других, то мы окажемся возвращенными к символизму пещеры как образу совокупности «космоса».

К этому общему значению добавляется и другое, ещё более точное: совокупность строения, рассматриваемая сверху вниз, символизирует переход от принципиального Единства (ему соответствует центральная точка, или вершина купола, который является своего рода её раскрытием) к кватернеру проявленности элементов[366]. Напротив, если рассматривать строение снизу вверх, то перед нами возвращение от этой проявленности к Единству. В этой связи Кумарасвами напоминает как об имеющем то же значение ведийском символизме трёх *Рибху*, которые из единой чаши (*pātra*) Тваштри сделали четыре чаши (само собой разумеется, что чаша имеет форму полусферы, как и купол); троичное число, выступающее здесь как посредник между единым и кватернером означает в данном случае то, что только посредством трёх измерений пространства первоначальная «единица» может произвести «четыре», что в точности олицетворяется символом трехмерного креста. Обратный процесс изображается также и в легенде о Будде, который, получив четыре

[365] Сам император, будучи одет таким образом, олицетворял «истинного человека», посредника между Небом и Землей, могущества которых он соединяет в своей собственной природе. И точно в том же смысле масонский мастер (который также должен был быть «истинным человеком», если бы он реализовал свою инициацию действительным образом) «всегда находится между угольником и циркулем». Отметим ещё в этой связи один из аспектов символизма черепахи: нижний панцирь, будучи плоским, соответствует Земле, а верхний, закругленный в форме купола, соответствует Небу. Само же животное, заключенное между двумя щитами, олицетворяет человека между Небом и Землей, завершая таким образом «Великую Триаду», которая играет исключительно важную роль в символизме даосских инициатических организаций.

[366] Крестовидный план церкви равным образом есть форма кватернера; числовой символизм, следовательно, остается в этом случае таким же, как и в случае квадратного основания.

чаши для сбора милостыни от махараджей четырёх сторон света, сделал из них одну единственную чашу. А это значит, что для «воссоединенного» человеческого существа Грааль (если употреблять традиционное западное понятие, которым, очевидно, обозначается эквивалент этой патры) снова становится единым, каким он был вначале, т. е. в исходной точке космической проявленности[367].

Прежде, нежели двинуться дальше, отметим, что структура, о которой идёт речь, поддается и горизонтальной реализации: к зданию прямоугольной формы в этом случае присоединяется полукруглая часть, добавляемая к одной из его оконечностей, той, что направлена в сторону, которой будет придано значение «небесного» соответствия, посредством своего рода проекции на горизонтальный план основания. Этой стороной, по крайней мере, во всех более или менее известных случаях, является та, откуда приходит свет, т. е. восток: и примером, тут же приходящим на ум, служит церковь, которая оканчивается полукруглой абсидой. Другой пример являет полная форма масонского храма: известно, что ложа, в собственном смысле слова есть «длинный квадрат», т. е. в действительности, удвоенный квадрат, где длина с востока на запад есть удвоенная ширина с севера на юг[368]. К этому удвоенному квадрату, который есть *Hikal* добавляет-

[367] По поводу Тваштри и трёх *Рибху*, рассматриваемых как триада «людей искусства», отметим, что в правилах, установленных индусской традицией для строительства зданий, мы своего рода соответствие им обнаруживаем в фигурах архитектора (*sthapati*) и трёх его товарищей, или помощников: землемера (*sūtragrāhī*), каменщика (*vardhakī*) и плотника (*takṣaka*). Можно было бы найти эквиваленты этого тернера в масонстве, где он к тому же в своем «обратном» аспекте, предстаёт в виде троицы «плохих товарищей» — убийц Хирама.

[368] Согласно Критию Платона, великий храм Посейдониса, столицы Атлантиды, также имел своим основанием удвоенный квадрат. Если принять сторону квадрата за единицу, то диагональ удвоенного квадрата будет равна квадратному корню из 5.

ся, на востоке, *Debir* полукруглой формы[369]; и этот план является в точности планом романской «базилики»[370].

Сказав это, вернёмся к вертикальной структуре; как отмечает Кумарасвами, последняя вся целиком должна рассматриваться по отношению к вертикальной оси. Это совершенно очевидно в случае хижины, крыша которой, имеющая форму купола, поддерживается столбом, соединяющим эту крышу с землей, а также и случае некоторых ступ, ось которых фигурирует внутри, а иногда даже продолжается вверх над кровлей. Однако, вовсе не является необходимостью, чтобы эта ось всегда олицетворялась столь вещественно, ибо так не обстоит дело, с реальной «Осью Мира», образом которой является первая. Но важно, чтобы центр земной поверхности, занимаемой зданием, т. е. точка, расположенная прямо под вершиной купола, всегда виртуально идентифицировалась с «Центром Мира». Последний же есть «место» не в буквальном и топографическом смысле слова, но в смысле трансцендентном и изначальном, и, следовательно, как таковое оно может осуществляться во всяком правильно установленном и освященном центре, этим обстоятельством и объясняется закономерность появления ритуалов, превращающих строительство здания в правдоподобную имита-

---

[369] В Храме Соломона *Hikal* был «святым», а *Debir* — «Святая Святых».

[370] В мечети *михраб*, являющийся полукруглой нишей, соответствует апсиде церкви, и он, равным образом, указывает *киблу*, т. е. ритуальную ориентацию. Но здесь эта ориентация, будучи направленной к центру, которым является определённая точка на поверхности земли, естественно, меняется в зависимости от места.

цию самого сотворения мира[371]. Точка, о которой идёт речь, является, стало быть, настоящим омфалосом (*nābhiḥ pṛthivyāḥ*). В очень многих случаях именно здесь размещается алтарь или очаг, в зависимости от того, идёт ли речь о храме или доме; впрочем, алтарь в действительности также является очагом, и, обратным образом, в традиционной цивилизации очаг должен рассматриваться как подлинный домашний алтарь. Символически именно здесь осуществляется проявление Агни, и мы напомним, в связи с этим то, что мы сказали о рождении аватара в центре инициатической пещеры. Ибо очевидно, что значение здесь остается тем же, различно лишь конкретное приложение. Когда на вершине кровли делается отверстие, то именно через него наружу поднимается дым; но и это отнюдь не обусловлено соображениями чисто утилитарными, как могли бы вообразить современные люди, но, напротив, имеет очень глубокий символический смысл, который мы исследуем теперь, ещё раз уточняя значение этой вершины купола на двух уровнях, макрокосмическом и микрокосмическом.

[371] Иногда самого купола может и не быть в конструкции, однако символический смысл его от этого не меняется. Мы подразумеваем здесь традиционный тип дома, расположенного в форме квадрата вокруг внутреннего двора. Центральная часть в этом случае находится под открытым небом, но как раз небесный свод и играет тогда роль естественного купола. Заметим мимоходом что, в данной традиционной форме существует определённая связь между расположением дома и составом семьи. Так, в исламской традиции четырёхстороннее расположение дома (который, как правило, должен быть наглухо закрыт извне, а окнами выходить на внутренний двор) находится в связи с ограничением (максимум четыре) числа жен, каждая из которых имеет тогда в своем владении одну из сторон четырёхугольника.

Несколько замечаний об учении о космических циклах[372]

В связи с упоминаниями индусского учения о космических циклах и его эквивалентов в других традициях, к которым нам доводилось обращаться в разных работах, нас иногда просили дать если не полное изложение, то хотя бы общий обзор, достаточный, чтобы выделить основные черты. По правде говоря, нам кажется, что это почти невыполнимая задача не только потому, что вопрос сам по себе слишком сложен, но скорее по причине чрезвычайной трудности выражения этих вещей на каком-либо европейском языках так, чтобы сделать их понятными для современной западной ментальности, совершенно не привыкшей к подобного рода рассуждениям. Что действительно можно сделать, по нашему мнению, так это попытаться осветить некоторые моменты последующими ниже замечаниями, цель которых — лишь дать некоторые наводящие указания относительно смысла рассматриваемого учения, но отнюдь не изложить его во всей полноте.

Цикл в самом широком смысле этого слова следует понимать как процесс развёртывания какого-либо состояния проявления или же (если речь идёт о малых циклах) некоторой более или менее ограниченной и частной модальности этого состояния. Впрочем, в силу закона соответствия, который связывает все вещи в универсальном Бытии, всегда и с необ-

---

[372] Эта статья была издана на английском в номере *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, июнь-декабрь, 1937, посвящённом А. К. Кумарасвами по случаю его шестидесятилетия. Позже статья была опубликована на английском в *Journal of the Indian Society of Oriental Art* (1937) под тем же заголовком; также эта работа была позже опубликована в книге «Традиционные формы и космические циклы» (1970) под тем же заголовком.

ходимостью есть определённая аналогия как между различными циклами того же самого порядка, так и между главными циклами и их вторичными подразделениями. Это позволяет, говоря об этом, использовать один и тот же способ выражения, хотя чаще он должен пониматься лишь символически, сама же сущность символизма как раз основана на соответствиях и аналогиях, которые реально существуют в природе вещей. Мы хотим здесь напомнить о «хронологической» форме, в которой предстаёт учение о циклах: поскольку *Кальпа* представляет полное развитие мира, то есть состояния или ступени универсального Бытия, очевидно, что невозможно буквально говорить о временной длительности *Кальпы*, кроме как в том случае, если речь идёт о той, которая относится к состоянию, где время является одной из определяющих характеристик, как это и есть в нашем мире. Во всех остальных случаях рассмотрение длительности и предполагаемой ею последовательности сохраняет исключительно символическое значение и должно переноситься по аналогии: временная последовательность служит здесь лишь образом логической и одновременно онтологической связи во «вневременном» ряду причин и следствий; но с другой стороны, поскольку человеческий язык может выражать прямо лишь условия, присущие нашему состоянию, постольку такой символизм тем самым достаточно оправдан и должен рассматриваться как совершенно нормальный и естественный.

Мы сейчас не намерены заниматься самыми большими циклами, такими как *Кальпа*; мы ограничимся теми, которые развертываются внутри нашей *Кальпы*, то есть *Манвантарами* и их подразделениями. На этом уровне циклы обладают одновременно и космическим и историческим характером, поскольку они преимущественно относятся к земному человечеству, будучи в то же время тесно связанными с событиями, которые происходят в нашем мире вне человечества как такового. В этом нет ничего удивительного: идея рассмотрения человеческой истории как чего-то изолиро-

ванного от всего остального сугубо современна и прямо противоречит учению всех традиций, единодушно утверждающих необходимую и постоянную связь между обоими порядками — космическим и человеческим.

Манвантары, или эры следующих друг за другом *Ману*, число которых четырнадцать, образуют две семеричные последовательности, первая из которых содержит прошедшие *Манвантары* включая ту, в которой мы существуем в настоящее время, а вторая — будущие *Манвантары*. Эти две последовательности, из которых одна соотносится с прошлым (вместе с настоящим как его прямым следствием), а другая — с будущим, могут быть сопоставлены с семью *Сваргами* и семью *Паталами*, которые представляют совокупность состояний, соответственно высших и низших по отношению к человеческому, если встать на точку зрения иерархии ступеней Бытия или универсального проявления, либо же предшествующих и последующих по отношению к этому же состоянию, если исходить из причинной связи циклов, описываемой, как всегда, символически — по аналогии с временной последовательностью. Вторая точка зрения, безусловно, особенно важна: она позволяет видеть внутри нашей *Кальпы* как бы уменьшенный образ всей совокупности циклов универсального проявления, в соответствии с только что упомянутым отношением аналогии, и в этом смысле можно сказать, что последовательность *Манвантар* в некотором роде показывает отражение других миров в нашем мире. Таже можно отметить, чтобы подтвердить это сопоставление, что оба слова, *Ману* и *Лока*, используются для символического обозначения числа 14; говорить здесь о простом «совпадении» означало бы засвидетельствовать полное непонимание глубоких оснований, присущих всякому традиционному символизму.

Уместно также рассмотреть другое соответствие с *Манвантарами*, касающееся семи *Двипа*, или «областей», на которые разделён наш мир; действительно, хотя они представлены согласно собственному смыслу слова, которое их обозна-

чает, как такое же число островов или континентов, некоторые образом распределенных в пространстве, следует всё же остерегаться принимать это буквально и рассматривать их просто как различные части современной земли; в действительности, они «всплывают» один за другим, а не одновременно, из чего следует, что только один из них проявлен в чувственной области в течение одного циклического периода. Если это период *Манвантара*, то надо сделать заключение, что каждый *Двипа* должен появляться два раза в *Кальпе* или по одному разу в каждой из упомянутых семеричных последовательностей; а из отношения этих двух последовательностей, которые обратно соотносятся между собой, как это бывает во всех подобных случаях, и в особенности для последовательностей *Сварга* и *Патала*, можно вывести, что порядок появления *Двипа* также будет во второй последовательности обратным тому, каким он был в первой. В целом, речь идёт скорее о различных состояниях земного мира, нежели об «областях» в прямом смысле слова. *Джамбу-Двипа* представляет собой землю целиком в её современном состоянии, и если говорят, что она простирается к югу от *Меру*, или от «осевой» горы, вокруг которой происходит вращение нашего мира, то действительно, раз *Меру* символически отождествляется с Северным полюсом, то вся земля действительно располагается южнее неё. Чтобы разъяснить это полнее, надо было бы развернуть символизм направлений пространства, согласно которому распределены *Двипа*, равно как и отношения соответствия, существующие между этим пространственным символизмом и временным символизмом, на которых покоится любое учение о циклах; но поскольку мы не можем рассмотреть здесь этот вопрос (для этого потребовалась бы отдельная книга), ограничимся этими общими указаниями, которые, впрочем, легко могут быть дополнены теми, кто имеет некоторые познания об этой области.

Именно такое понимание семи *Двипа* подтверждается также данными других традиций, согласующимися с этим,

в которых также говорится о «семи землях», а именно, в исламском эзотеризме и еврейской Каббале: так, в последней, «семь земель», будучи внешне представлены столькими же подразделениями земли Ханаанской, сопоставляются с царствами «семи царей Эдома», которые довольно явственно соотносимы с семью *Ману* первой последовательности; и все они включены в «Землю Живых», которая представляет собою полное развертывание нашего мира, рассматриваемого в своем принципиальном состоянии как реализованные постоянным образом. Мы можем здесь отметить сосуществование двух точек зрения: одной — последовательности, которая относится к проявлению самому по себе, и другой — одновременности, которая относится к его принципу или к тому, что можно было бы назвать его «архетипом»; и по сути, соответствие этих двух точек зрения некоторым образом эквивалентно соответствию символизма временного и символизма пространственного, о котором мы только что упоминали, касаясь *Двипа* индусской традиции.

В исламском эзотеризме «семь земель» появляются, может быть, ещё более открыто как такое же число *ṭabaqāt*, или «категорий» земного бытия, которые сосуществуют и некоторым образом проникают друг в друга, но только одна из которых может быть воспринята чувствами в настоящее время, тогда как другие находятся в скрытом состоянии и могут быть восприняты лишь исключительным образом и при определённых специальных условиях; и здесь также они проявляются вовне поочерёдно в различные периоды, которые следуют друг за другом в процессе общей длительности этого мира. С другой стороны, каждая из этих «семи земель» управляется *Quṭb* или «полюсом», который очень чётко соответствует *Ману* того периода, в течение которого проявлена его земля; и эти семь *Aqṭāb* [мн. ч. от *Quṭb* — прим. пер.] подчинены высшему «полюсу», так же как и разные *Ману* подчинены *Ади-Ману* или примордиальному *Ману*; но кроме того, по причине одновременного сосуще-

ствования «семи земель», они в определённом отношении осуществляют свои функции также постоянно и одновременно. Едва ли есть необходимость здесь отмечать, что это обозначение «полюс» тесно связано с «полярным» символизмом *Меру*, о котором мы только что упоминали, сама же *Меру* в точности эквивалентна горе Каф в исламской традиции. Добавим ещё, что семь земных «полюсов» рассматриваются как отражение семи небесных «полюсов», которые господствуют соответственно в семи планетарных небесах; естественно, это напоминает о соответствии со *Сварга* в индусском учении, что завершает демонстрацию совершенного соответствия, которое существует по этому предмету между двумя традициями.

Рассмотрим теперь циклы внутри *Манвантары*, то есть юги, число которых четыре; отметим прежде всего, долго не останавливаясь на этом, что это четверичное деление цикла допускает множество применений и что оно фактически обнаруживается во многих циклах более частного порядка: в качестве примера можно привести четыре сезона года, четыре недели лунного месяца, четыре возраста человеческой жизни[A]; здесь также есть соответствие с пространственным символизмом, относящимся, в основном, к четырем странам света. Также часто отмечается явная тождественность четырёх юг четырём векам, известным со времён греко-латинской античности — золотому, серебряному, медному и железному: каждый период в обоих случаях одинаково характеризуется вырождением по отношению к предыдущему (что прямо противоположно идее прогресса в понимании современных людей), что легко объясняется тем, что всё циклическое развитие, то есть в целом весь процесс проявления, обязательно заключает в себе постепенное удаление от принципа, и тем самым представляет поистине «нисхо-

[A] Судя по всему, это указание на четыре ашрама: брахмачарья, грихастха, ванапрастха и санньяса. Подробнее см. Манавадхармашастра VI.87–97 — прим. М. Маковчика.

ждение», что, впрочем, составляет также и реальный смысл «грехопадения» в иудео-христианской традиции.

От одной юги к другой вырождение сопровождается уменьшением длительности, что сказывается и на продолжительности человеческой жизни; и важно в этой связи прежде всего то отношение, которое существует между различными длительностями этих разных периодов. Если общая длительность *Манвантары* представлена как 10, длительность крита-юги или *сатья-юги* будет представлена 4, *трета-юги* — 3, *двапара-юги* — 2, а кали-юги — 1; эти числа суть также числа ног символического быка *Дхармы*[Б], которые изображаются стоящими на земле в течение соответствующих периодов. Деление *Манвантары* таким образом осуществляется согласно формуле 10 = 4 + 3 + 2 + 1, которая представляет собою перевернутую формулу пифагорейской Тетрактиды: 1 + 2 + 3 + 4 = 10; эта последняя формула соответствует тому, что на языке западного герметизма называется «циркулатурой квадранта», а первая соответствует обратной проблеме «квадратуры круга», которая как раз выражает отношение конца цикла к его началу, то есть целостность всего его развития; здесь содержится символизм, одновременно арифметический и геометрический, на который мы можем лишь попутно указать, дабы не отклоняться слишком далеко от основной темы.

Что касается чисел, приводимых в различных текстах для обозначения длительности *Манвантары* и, следовательно, юг, то следует чётко сознавать: их ни в коем случае нельзя рассматривать как «хронологию» в обычном смысле слова — то есть как количество лет, понимаемое буквально; поэтому некоторые кажущиеся расхождения в этих данных не представляют, по существу, никакого реального противоречия. Вообще в этих цифрах следует рассматривать только

[Б] Говорится, что бык Дхармы стоит в Сатья-югу на земле четырьмя ногами, и в каждую следующую югу ног, стоящих на земле, становится на одну меньше, и так уменьшается дхарма в этом мире. Подробнее см. Манавадхармашастра I.81–86 — прим. М. Маковчика.

число 4320 (по причине, которую мы объясним далее), а вовсе не нули, более или менее многочисленные, которые за ним следуют и которые могут ввести в заблуждение тех, кто хотел бы предаться некоторым вычислениям. Эта предосторожность может показаться на первый взгляд странной, но она легко объяснима: если бы реальная длительность *Манвантары* была известна и если бы сверх того начальная точка была бы определена с точностью, то каждый мог бы без труда делать выводы, позволяющие предвидеть некоторые будущие события; однако ни одна ортодоксальная традиция никогда не одобряла поисков, посредством которых человек мог бы прийти к знанию более или менее обширного грядущего, это знание на практике сулит гораздо больше опасностей, чем настоящей пользы. Вот почему начало и длительность *Манвантары* всегда более или менее тщательно скрыты либо добавлением и убавлением определённого числа лет к реальным датам, либо умножением или делением длительностей циклических периодов таким образом, чтобы при этом сохранялись только их точные пропорции; добавим, что некоторые соответствия иногда также менялись местами по сходным причинам.

Если длительность *Манвантары* 4320, то длительности четырёх юг будут соответственно 1728, 1296, 864 и 432; но на какое число надо их умножать, чтобы получить значение этих длительностей в годах? Легко заметить, что все циклические числа находятся в прямых отношениях с геометрическим делением круга: так, 4320 = 360 × 12; впрочем, в этом делении нет ничего случайного или конвенционального, так как по причинам, касающимся соответствия между арифметикой и геометрией, нормально, что это деление осуществляется согласно кратным числам 3, 9 и 12, тогда как десятичное деление непосредственно соответствует прямой линии. Тем не менее, хотя это наблюдение является поистине фундаментальным, оно не позволило бы продвинуться очень далеко в определении циклических периодов, если бы помимо этого не было известно, что их принципи-

альное основание в космическом порядке представляет собою астрономический период прецессии равноденствий, длительность которого составляет 25920 лет, таким образом смещение точек равноденствия составляет один градус за 72 года. Это число 72 является как раз делителем числа 4320 = 72 × 60, а 4320 в свою очередь — делитель числа 25920 = 4320 × 6; тот факт, что для прецессии равноденствий находятся числа, связанные с делением круга, является ещё одним доказательством поистине их естественного характера; но теперь возникает такой вопрос: какое кратное или какой делитель этого астрономического периода соответствует истинной длительности *Манвантары*?

Чаще всего в различных традициях появляется не сам период прецессии равноденствий, а скорее его половина: этот период соответствует как раз тому, что было «великим годом» у персов и греков, оцениваемым чаще всего приблизительно в 12000 или 13000 лет, его точная длительность была 12960 лет. Учитывая особую важность, приписываемую этому периоду, следует предположить, что *Манвантара* должна содержать целое число этих «великих годов»; но тогда каково будет их число? По крайней мере в этом отношении мы находим за пределами индусской традиции точное указание, которое представляется достаточно правдоподобным, чтобы на сей раз его можно было принять буквально: у хал-

деев длительность царства Зиусудры[В], который явно тождественен *Вайвасвате*, *Ману* настоящей эры, определена в 64800 лет, что составляет точно пять «великих годов». Заметим кстати, что число 5, будучи числом *бхута* или числом элементов чувственного мира, необходимо должно иметь особое значение с космологической точки зрения, что ведёт к подтверждению реальности этой оценки; может быть, даже было бы уместно рассмотреть некоторую корреляцию между пятью *бхута* и пятью следующими друг за другом «великими годами», о которых идёт речь, тем более что в действительности встречается в древних традициях Центральной Америки специальное сопоставление элементов с определёнными циклическими периодами; но этот вопрос требует более внимательного рассмотрения. Как бы то ни было, если действительно такова реальная длительность *Манвантары* и если продолжать принимать за основание число 4320, которое равно третьей части «великого года», то тогда это число должно быть умножено на 15. С другой стороны, пять «великих годов» будут, естественно, распределяться по четырем югам неравным образом, но согласно простым отношениям: крита-юга будет содержать их 2, *трета-юга* — 1 и 1/2, *двапара-юга* — 1 и кали-юга — 1/2; разумеется, эти числа составляют половину тех, которые мы имели только что, представляя через 10 длительность *Манвантары*.

[В] Также известен под именем Ксисутрос — в греческой передаче имени шумерского Зиусудры, последнего допотопного царя Шуруппака, спасённого от потопа; в аккадской традиции ему соответствуют Атрахасис и Утнапишти. Говоря «у халдеев», Генон опирается на «Вавилонскую историю» (Babyloniaka) вавилонского жреца Беросса (III в. до н. э.), от которой уцелели лишь выдержки, сохранённые через Александра Полигистора у Евсевия Кесарийского и Георгия Синкелла. Беросс перечисляет десять допотопных царей и считает сроки их правления сарами (1 сар = 3600 лет); Ксисутросу отведено 18 саров, то есть ровно 64800 лет, а всем десяти вместе — 120 саров, или 432000 лет. Фрагменты Беросса приводятся по английскому изданию Berossos and Manetho (Ann Arbor, 1996); из родственных месопотамских текстов на русском см. «Сказание об Атрахасисе» в переводе В. К. Афанасьевой (сборник «Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии», М., 1981) и XI таблицу «Эпоса о Гильгамеше» в переводе И. М. Дьяконова — прим. М. Маковчика.

Оцениваемые в обычных годах, эти длительности четырёх юг составят соответственно 25920, 19440, 12960 и 6480 лет, образуя в общей сложности 64800 лет; и следует признать, что, по меньшей мере, эти цифры находятся в совершенно правдоподобных рамках, способных очень хорошо соответствовать реальной древности настоящего земного человечества.

Здесь мы остановим эти размышления, так как относительно начала нашей *Манвантары* и, следовательно, той точной точки её продвижения, в которой мы в настоящее время находимся, мы не намереваемся рисковать, пытаясь их определить. Из всех традиционных данных мы знаем, что мы уже давно находимся в кали-юге; мы можем сказать, не боясь ошибиться, что мы находимся даже в её поздней фазе, описания которой, данные в пуранах, соответствуют к тому же самым поразительным образом особенностям современной эпохи. Но не было бы опрометчивым пытаться уточнять это и далее, и, вдобавок, не привело ли бы это неизбежно к тому роду предсказаний, против которых традиционные учения, и не без веских оснований, воздвигают столько препятствий?

Учение и метод[A]

Мы уже говорили о том факте, что если конечная цель всякой инициации является, по сути, единой, всё же необходимо, чтобы позволяющие прийти к ней пути были многочисленными по причине разности индивидуальных условий. Здесь на самом деле нужно рассматривать не только конечный пункт, который всегда один и тот же, но также и точки отправления, различающиеся в зависимости от индивида. Разумеется, эти многочисленные пути стремятся к объединению в той мере, в которой они приближаются к цели, и даже до того, как они её достигнут, существует точка, начиная с которой индивидуальные различия не могут больше вмешиваться; и не менее очевидно, что их многочисленность, которая никак не влияет на единственность цели, не влияет и на фундаментальное единство учения, которое в реальности является единством самой истины.

Эти понятия присутствуют и в настоящее время во всех восточных цивилизациях: в арабских странах вошла в поговорку фраза «у каждого шейха свой *тарикат*» в том смысле, что существуют многочисленные способы делать одно и то же, получая тот же результат. Многочисленности *тарикатов* исламской инициации в точности соответствует многочисленность путей йоги индийской традиции, о которых иногда говорят как о различных йогах, хотя использование этого слова во множественном числе совершенно неверно, если брать его в строгом смысле, который и означает саму цель: это оправдано обычным расщеплением самого этого обозначения на методы, единые в своем труде по достиже-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XVII.

нию этой цели; и было бы более точным говорить, что есть только одна йога, но много *марг* или путей, ведущих к реализации.

В этом отношении мы уже отмечали у некоторых западных людей поистине странное заблуждение: из констатации этой многочисленности путей они заключают несуществование единого и неизменного учения — даже того же учения йоги: таким образом они путают, каким бы неправдоподобным это ни казалось, учение и метод, являющиеся вещами совершенно разного порядка. Впрочем, если придерживаться точности выражения, нужно говорить не об «учении йоги», а о традиционном индийском учении, лишь один из аспектов которого представляет йога; а что касается методов реализации йоги, они являются частью только «технических» приложений, к которым приводит учение, и они тоже являются традиционными, именно потому что они основаны на учении и упорядочены в его целях, и в конечном счёте их целью всегда является достижение чистого Знания. Более чем ясно, что учение, чтобы в полной мере быть тем, чем оно должно быть, должно содержать в своем единстве различные аспекты или точки зрения (даршаны), и в каждой из этих точек зрения оно должно быть способным на неопределенно разнообразные приложения. Чтобы представить себе, что это противоположно единству и сущностной неизменности учения, нужно, скажем прямо, не иметь ни малейшего понятия о том, чем на самом деле является традиционное учение. Разве неопределённое множество случайных вещей не состоит таким же образом в полном союзе со своим Принципом и затрагивается ли тем самым его неизменность?

Недостаточно просто констатировать ошибку или заблуждение вроде того, о котором идёт речь, — более поучительно попытаться найти их объяснение. Следовательно, нужно задаться вопросом, чему в западной ментальности может соответствовать отрицание существования такой вещи, как индийское традиционное учение. Лучше сейчас взять это за-

блуждение в его самой общей и самой крайней форме: только так можно обнаружить его корни; его более частные или более тонкие формы будут объяснены *a fortiori*, впрочем, по правде говоря, они едва ли скрывают (хотя, без сомнения, во многих случаях не осознавая этого) то радикальное отрицание, которое мы только что изложили. На самом деле отрицать единство и неизменность учения означает в целом отрицать его самые существенные и самые фундаментальные черты, и, даже если в этом не отдают себе отчета, поистине отрицать само существование учения как такового.

Прежде всего, поскольку это отрицание претендует на то, чтобы основываться на рассмотрении множественности методов, как мы только что сказали, оно, очевидно, происходит из неспособности выйти за пределы внешней видимости и воспринимать единство в его множественности: в этом отношении оно принадлежит к тому же роду, что и отрицание врожденного и принципиального единства всей традиции по причине различных традиционных форм, которые, однако, в реальности являются лишь выражениями, в которые единственная традиция облачается для адаптации к различным условиям времени и места. Совершенно таким же образом различные методы реализации в каждой традиционной форме являются лишь средствами, которые она применяет для того, чтобы стать доступной для множества индивидуальных случаев. Но это самая поверхностная сторона вопроса: чтобы пойти глубже, нужно отметить, что это самое отрицание демонстрирует также, что, когда говорят об учении, как мы это делаем сейчас, у некоторых встречается совершенное непонимание того, о чём речь идёт в реальности. Действительно, если бы они не отбросили это слово в его нормальном смысле, они не смогли бы оспаривать, что оно применимо к индийской традиции, и даже что только в таком случае, то есть когда речь идёт о традиционном учении, оно обладает полнотой смысла. Итак, такое понимание проявляется потому, что большинство нынешних жителей Запада способны понять учение только в одной из двух

его частных форм, впрочем, весьма неравноценных, потому что первая из них принадлежит к исключительно профанной области, а вторая обладает поистине традиционным характером. Но обе эти формы являются специфически западными: с одной стороны, это философская система, а с другой — религиозная догма.

Мы часто объясняли, что традиционная истина никоим образом не может выражаться в систематической форме, и не будем здесь повторяться; очевидное единство некоей системы, проистекающее только из её более или менее узких границ, является, в сущности, лишь пародией на подлинное единство учения. К тому же всякая философия является лишь индивидуальной конструкцией, которая как таковая не связана ни с каким трансцендентным принципом, и, следовательно, лишена всякого авторитета; поэтому она является не учением в подлинном смысле слова, а скорее псевдоучением — мы имеем в виду, что она претендует на то, чтобы быть учением, но эта претензия никак не оправдана. Естественно, современные люди Запада думают об этом совершенно иначе, и там, где они не встречают привычных им рамок такого псевдоучения, они неизбежно теряются. Но, так как они не хотят или не могут в этом признаться, они стараются тем не менее втиснуть все в эти рамки, или же, если они не могут в этом преуспеть, они попросту заявляют, что речь идёт вовсе не об учении — при помощи одного из тех перевертышей нормального порядка, к которым они привычны. Ко всему прочему, как они смешивают интеллектуальное с рациональным, так они смешивают и учение с простой «спекуляцией», а так как традиционное учение вовсе ею не является, они не могут понять, чем оно является на самом деле. Оно определенно не является философией, преподаваемой как теоретическое знание, которое, будучи непрямым и несовершенным, имеет только «подготовительную» ценность — в том смысле, что оно даёт направление, препятствующее ошибкам в реализаций, в силу чего только и может быть обретено реальное знание, о существо-

вании которого и даже о самой его возможности они даже не подозревают. Поэтому, когда мы говорим, как выше, что целью является чистое Знание, откуда им знать, что мы под этим подразумеваем?

С другой стороны, в наших трудах мы специально уточнили, что ортодоксия традиционного индийского учения не должна пониматься в религиозном смысле: это неизбежно подразумевает, что она не выражается в догматической форме, которая не может быть применима за пределами собственно религиозной точки зрения. Однако на самом деле жители Запада не знают иной формы выражения традиционных истин: именно поэтому, когда говорят о доктринальной ортодоксии, неизбежно думают о догматических формулах; действительно, они, по крайней мере, знают то, что является догмой, что не означает непременно, что они её понимают. Но они знают, какую внешность она принимает, и именно этим и ограничиваются их знания о традиции. Антитрадиционный дух, являющийся духом современного Запада, приходит в ярость только от одной мысли о догме, потому что традиция предстаёт перед ним именно в таком виде, но все прочие формы, в которые она может облачаться, ему неведомы. Запад никогда не пришел бы к своему нынешнему состоянию вырождения и смешения, если бы он остался верным своей догме, потому что, чтобы адаптироваться к конкретным ментальным условиям, традиция должна была обязательно принять этот особый облик как минимум в отношении своей экзотерической части. Это последнее ограничение обязательно, потому как нужно ясно понимать, что в эзотерической и инициатической области вопрос о догме никогда не может стоять, даже на Западе, но это вещи, даже память о которых совершенно утеряна для современных жителей Запада, чтобы они могли здесь найти возможности сравнения, которые помогли бы им понять, что могут существовать и другие традиционные формы. С другой стороны, если догмы не существует более нигде, то это из-за того, что даже в экзотерической области у неё нет

причины для существования, как на Западе. Некоторые люди, чтобы не «заблуждаться» в этимологическом смысле этого слова, должны держаться под строгим надзором, тогда как другие совершенно не имеют этой необходимости. Догма необходима только для первых, но не для вторых, точно так же, как — если привести другой пример немного иного характера — запрет изображений необходим только для народов, которые в силу естественных устремлений склонны к некоторому антропоморфизму. Без сомнения, можно достаточно легко продемонстрировать, что догма тесно связана с особой формой традиционной организации, которая представляет учреждение «церкви» и которая также является специфически западной.

Неуместно останавливаться на этих вещах; но, как бы то ни было, мы можем закончить так: традиционное учение — в том случае, когда оно является полным, обладает по своей сути реально безграничными возможностями. Следовательно, оно достаточно обширно, чтобы включать в свою ортодоксию все аспекты истины; но оно не будет признавать ничего другого, кроме истины, и именно это и обозначает слово «ортодоксия», которое исключает только заблуждения, но исключает их абсолютно. Жители Востока и в целом все народы, обладающие традиционной цивилизацией, всегда игнорировали то, что современные жители Запада прикрывают именем «терпимости», что в реальности является лишь безразличием к истине, то есть тем, что может пониматься только как полное отсутствие интеллектуальности. И если жители Запада превозносят эту «терпимость» как ценность, разве это не является совершенно удивительным указателем на ту степень упадка, к которой их привело отрицание традиции?

Купол и колесо[373]

Известно, что колесо является общим символом мироздания: окружность олицетворяет проявленность, образованную излучением центра. Естественно, этот символизм может иметь более или менее частные модификации своего значения, потому что она может также прилагаться не ко всей целостности универсального проявления, а только к определённой его области. Сугубо важным примером последнего случая является тот, где два колеса оказываются сопряженными как бы соответствуя различным частям космического целого. Это относится к символизму колесницы, именно к такому, каким он часто встречается в индусской традиции. Ананда Кумарасвами неоднократно описывал этот символизм и сделал это ещё раз, в связи с *chattra* и *uṣṇīṣa* в статье, опубликованной в *The Poona Orientalist* (апр. 1938), из которой мы заимствуем несколько нижеследующих соображений.

В силу этого символизма сооружение колесницы точно также, как и построение архитектурного объекта, о чём мы только что вели речь, представляет собой «ремесленную» реализацию космической модели; вряд ли есть необходимость напоминать, что, исходя из этих соображений, ремёсла в традиционной цивилизации обладают духовной ценностью и подлинно «сакральным» характером, и что в силу этого они естественным образом могут служить «опорой» инициации. Впрочем, между двумя конструкциями, о которых идёт речь, существует параллелизм, как это можно сразу же увидеть, отметив, что основным элементом колесницы

[373] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», нояб. 1938. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 40.

является колесная ось (*akṣa*), слово, идентичное *axe*, которая изображает здесь «Ось Мира» и которая, таким образом, тождественна центральному столпу (*skambha*) архитектурной конструкции, с которым должен соотноситься весь её ансамбль. Не имеет большого значения, как мы уже сказали, получил ли этот столп вещественное воплощение или нет; сходным образом в некоторых текстах говорится, что ось космической колесницы есть только «разделяющее дыхание» (*vyāna*), которое, занимая промежуточное пространство (*antarikṣa*, объясняемое как *antaryakṣa*), удерживает Небо и Землю на подобающих им «местах»[374] и что в то же время, разделяя их таким образом, оно также и соединяет их подобно мосту (*setu*) и позволяет переходить от одного к другому[375]. Два колеса, которые помещены на двух оконечностях оси, тогда и в самом деле олицетворяют Небо и Землю; а колесная ось простирается от одного к другому точно так же, как центральный столп простирается от пола до вершины свода. Между двумя колесами и поддерживаемый осью находится «кузов» (*kośa*) колесницы, в котором, с другой точки зрения, пол также соответствует Земле, боковой покров — промежуточному пространству, а крыша — Небу. А поскольку же пол космической колесницы является квадратным или прямоугольным, а крыша имеет форму купола, то мы вновь обретаем уже изученную ранее архитектурную структуру.

Когда мы рассматриваем два колеса как олицетворение Неба и Земли, нам могут возразить, что поскольку оба они равно имеют круглую форму, здесь не просматривается обычное различие геометрических форм неба и земли. Но ничто не мешает допустить, что здесь налицо некоторое из-

---

[374] Этому в дальневосточной традиции точно соответствует сравнение Неба и Земли с двумя мехами кузнечного горна. В еврейской традиции *антарикша* есть также «твердь посреди вод», отделяющая нижние воды от верхних. (Быт. 1:6). Идея, выраженная в латыни словом *firmamentum*, соотносится, кроме того, с «алмазной» природой, очень часто приписываемой «Оси Мира».

[375] Здесь очень четко обнаруживаются два комплементарных значения *барзаха* в исламской традиции.

менение точки зрения, и круглая форма, во всяком случае, оправдана, как символ циклических круговоротов, которым подчинено всякое проявление, небесное и земное. Однако, можно также, определённым образом, обнаружить разницу, о которой идёт речь, предположив, что в то время, как «земное» колесо является плоским, колесо «небесное» имеет, как и купол, форму части сферы[376]. Это соображение может показаться странным на первый взгляд, но в действительности как раз существует символический предмет, соединяющий в себе структуру колеса и купола. Таким предметом является зонтик (*чхатра*); его спицы явно сходны со спицами колеса и, подобно последним, соединяющимся во втулке, они равным образом соединяются в центральной части (*карнике*), которая удерживает их и которая описывается как «перфорированный шар». Ось, т. е. ручка зонта, пересекает эту центральную часть, точно так же как ось колесницы проникает во втулку колеса. И продолжение этой оси за пределы точки встречи спиц или лучей соответствует такому же продолжению оси ступы в том случае, когда последняя поднимается в виде мачты над вершиной купола. Впрочем, вполне очевидно, что сам зонтик, уже в силу той роли, для которой он предназначен, есть не что иное, как «портативный», если можно так выразиться, эквивалент сводчатой кровли.

Именно в силу своего «небесного» символизма зонтик является одной из инсигний царского сана; он даже является, собственно говоря, эмблемой чакраварти, или вселенского монарха [*monarque universel*][377]. И если он становится атрибутом также и обычных государей, то лишь в той мере, в какой они — каждый внутри своего владения — олицетворяют последнего, соучаствуя таким образом в его природе и отож-

[376] Это различие формы эквивалентно различию двух панцирей черепахи, на аналогичный символизм которых мы уже указали.

[377] Напомним в этой связи, что само имя чакраварти также соотносится с символизмом колеса.

дествляясь с ним в его космической функции[378]. А теперь следует отметить, что, в силу строгого применения обратного значения аналогии бытовая роль зонтика в «нижнем мире» связана с защитой от света однако, если видеть в этом предмете олицетворение неба, то идущие от середины спицы сами становятся световыми лучами. И, само собой разумеется, именно в этом высшем смысле он и должен рассматриваться тогда, когда он является атрибутом царства. Подобное же соображение приложимо и к *ушнише*, понимаемой в своем первоначальном смысле, как головной убор. Общепризнанное назначение *ушнишы* — защищать от жары, но когда этот головной убор символически отождествляется с солнцем, то он наоборот отображает нечто излучающее тепло (и этот двойной смысл содержится уже в этимологии самого слова *ушниша*); добавим, что это именно вследствие своего «солярного» значения *ушниша*, которая есть, собственно, тюрбан, но может быть также и короной, — что, впрочем, по сути есть одно и то же так же, как и зонтик, является инсигнией царского достоинства. И то, и другое ассоциируется, таким образом, со «славой», неотъемлемой от последнего, а вовсе не предназначается исключительно для удовлетворения практических нужд, как у обычного человека.

С другой стороны, тогда как ушниша[379] обвивает голову, зонтик отождествляется с самой головой; в самом деле, в своем «микрокосмическом соответствии» он олицетворяет

---

[378] Мы ранее уже затрагивали космическую роль, признаваемую за императором дальневосточной традицией; само собой разумеется, что и здесь речь идёт о том же самом. И, в связи с только что сказанным о значении зонтика, заметим также, что в Китае выполнение ритуалов, составляющих «культ Неба», доверялось исключительно императору.

[379] В исламской традиции тюрбан, рассматриваемый более конкретно как отличительный знак шейха (и на том, и на другом из двух уровней, экзотерическом и эзотерическом), обычно именуется *tāj al-Islām*; это, стало быть, корона (*tāj*), которая, в таком случае, есть знак не временной власти, каковой является власть Царей, но духовного владычества. Напомним также, по поводу соотношения короны с солнечными лучами, тесную связь между её символизмом и символизмом рогов, о которой мы уже говорили.

череп и волосяной покров. Следует заметить, в связи с этим, что в символизме различных традиций волосы чаще всего олицетворяют солнечные лучи. В древней буддийской иконографии ансамбль, образуемый отпечатками ступней, алтарем или троном и зонтиком[380], соответствующими Земле, промежуточному пространству и Небу, в совокупности олицетворяет космическое тело *махапуруши*, или «Универсального Человека»[381]. Точно так же купол, в случаях, подобных случаю ступы, является в некотором роде символом человеческого черепа[382]. И это наблюдение особенно важно в силу того факта, что отверстие, через которое проходит ось, идёт ли речь о куполе или зонтике, в человеческом существе соответствует *брахмарандхре*; у нас ещё будет возможность более подробно остановиться на этом последнем моменте.

---

[380] Трон как место для сиденья в некотором роде равнозначен алтарю, поскольку последний есть место пребывания Агни; космическая колесница управляется Агни или Солнцем, располагающимся в её кузове. Что же касается соотношения «Оси Мира» с *антарикшей*, можно заметить ещё, что, когда алтарь или очаг помещен под центральным отверстием в своде здания, «столб дыма» Агни, который поднимается от него и выходит через это отверстие, олицетворяет «Ось Мира».

[381] Можно также, в связи с этим, обратиться к описанию «макрокосмического» тела *Вайшванары*, в котором совокупность светоносных небесных сфер олицетворяется верхней частью головы, т. е. сводом черепа (см. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XII).

[382] А. Кумарасвами сообщил нам, что то же самое может быть сказано и о доисторических «тумулюсах», форма которых часто намеренно имитировала форму черепа; но поскольку «тумулюс» или могильный холм является рукотворным образом горы, то же значение должно придаваться и его символизму. В этом смысле небезынтересно отметить, что имя Голгофа обозначает именно «череп», как и слово *Calvarium*, которым оно было переведено на латинский язык. Согласно легенде, имевшей хождение в средние века, но по происхождению гораздо более древней, это наименование соотносилось с черепом Адама, который будто бы был погребен в этом месте (и который, в более эзотерическом смысле, отождествляется с самою горой), а это снова возвращает нас к понятию «Универсального Человека». Именно этот череп часто изображается в подножии креста, а известно, что последний есть ещё одно из олицетворений «Оси Мира».

Научная мифология и популяризация[A]

Поскольку мы упомянули «пережитки», оставляемые в общей ментальности теориями, которым сами ученые больше не верят, но которые продолжают оказывать не меньшее влияние на позицию большинства людей, то было бы неплохо остановиться на этом ещё, так как здесь содержится нечто, что может способствовать объяснению некоторых аспектов современной эпохи. В этом отношении следует напомнить прежде всего, что одной из главных черт профанной науки, когда она оставляет область простого наблюдения фактов и пытается что-нибудь извлечь из бесконечного накапливания частных деталей, является то, что и есть её единственный непосредственный результат, а именно, более или менее трудоемкое сооружение чисто гипотетических теорий, и это не может быть ничем большим, поскольку дана чисто эмпирическая исходная точка, а факты, которые и сами поддаются различным объяснениям, никогда не могли и никогда не смогут гарантировать истины ни одной теории и, как мы это видели выше, большее или меньшее их количество ничего не дает; кроме того, такие гипотезы, по существу, в меньшей степени вдохновлены эмпирическими наблюдениями, нежели некоторыми предвзятыми идеями и некоторыми доминирующими в современной ментальности тенденциями. Впрочем, известно, с какой постоянно растущей быстротой в наше время эти гипотезы оставляются и заменяются другими, и слишком очевидно, что этих изменений достаточно, чтобы показать их малую надёжность и невозможность признания их ценности в качестве реаль-

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

ного познания; таким образом, они принимают в мышлении самих учёных все больше и больше конвенциональный, следовательно, вообще нереальный характер, и мы ещё раз можем здесь отметить симптом движения к окончательному распаду. Действительно, эти ученые, а именно, физики, уже и не могут более обманываться подобными конструкциями, хрупкость которых они сегодня, как никогда, хорошо знают; эти концепции не только быстро «стареют», но с самого своего возникновения те, кто их создаёт в качестве чего-то «временного», верят в них лишь в определённой мере, несомненно, довольно ограниченной; и часто даже кажется, что они их рассматривают скорее как простые «представления» или как «способ выражения», чем как подлинные попытки объяснения; и таковыми они в действительности и являются, и мы видели, что уже Лейбниц показал, что картезианский механизм не может быть чем-либо другим, кроме как «представлением» внешней видимости, лишённой, собственно, всякой объяснительной ценности. В этих условиях в лучшем случае об этом можно сказать, что это нечто совершенно суетное и что концепция науки, из которой следует подобная работа, является, конечно, странной; но опасность этих иллюзорных теорий состоит, в особенности, в их влиянии, которое (из-за того, что они называются «научными») они способны оказывать на «широкую публику», принимающую их совершенно всерьёз и слепо, как «догму»; и так происходит не только тогда, когда они ещё сохраняют значение (тогда едва ли есть время для того, чтобы их узнали), но даже и, в особенности, тогда, когда ученые их уже оставили, и ещё долго после этого, по причине их постоянного присутствия, о котором мы выше говорили, в первоначальном обучении и в «популярных» произведениях, в которых они всегда к тому же представлены в упрощенной и крайне утвердительной форме, а вовсе не как простые гипотезы, какими они были в действительности для тех, кто их создавал. Не без причины мы только что сказали о «догме», так как для антитрадиционного современного духа

речь идёт, конечно, о чём-то таком, что должно противодействовать религиозным догмам и заменять их; такой пример, среди прочих, как «эволюционистские» теории, не может в этом оставлять никакого сомнения; и ещё более важно то, что у большинства «популяризаторов» есть привычка усеивать свои писания более или менее яростными заявлениями, направленными против традиционной идеи, что лишь ещё яснее показывает ту роль, которую они себе присвоили, пусть даже в большинстве случаев бессознательно, в интеллектуальном «переворачивании» нашей эпохи.

Таким образом, в «сайентистской» ментальности, которая по большей части по утилитарным причинам, указанным нами, присуща в той или иной степени огромному большинству наших современников, возникла настоящая «мифология», конечно, не в первоначальном и трансцендентном смысле истинных традиционных «мифов», но просто в «уничижительном» значении, которое это слово приняло в повседневном языке. Можно привести большое число примеров этого; один из самых поразительных и самых «актуальных», если можно так сказать, это создание «воображаемого мира» атомов и многочисленных элементов различного рода, на которые они окончательно разложились в последних физических теориях (что, впрочем, показывает, что они вовсе не атомы, то есть буквально «неделимые», хотя их все равно продолжают так называть вопреки всякой логике); мы сказали «воображаемый мир», так как он есть, несомненно, только в сознании физиков; но «широкая публика» твердо верит, что речь идёт о реальных «единицах», которые мог бы увидеть и потрогать некто, у кого чувства были бы достаточно развиты или кто располагал бы достаточно мощными средствами наблюдения; не есть ли это одна из самых наивных «мифологий»? Это не мешает той же самой публике насмехаться по любому поводу над концепциями древних, из которых, они, разумеется, не понимают ни единого слова; даже предполагая, что во все времена могли быть «популярные» искажения («популярные» — это ещё

одно выражение, которое сегодня употребляют по любому случаю, несомненно по причине растущего значения, приписываемого «массе»), но можно усомниться, чтобы они были бы когда-нибудь столь грубо материальными и в то же время столь общезначимыми, какими они являются сегодня, как благодаря тенденциям, присущим современной ментальности, так и столь прославляемому распространению «обязательного всеобщего образования», профанного и рудиментарного.

Мы не хотим распространяться более по этому поводу, по которому можно говорить бесконечно, слишком удаляясь от того, что мы главным образом имеем в виду; легко было бы, например, показать, что, вследствие «пережитка» гипотез, элементы, на самом деле принадлежащие к различным теориям, наслаиваются друг на друга и перемешиваются таким образом в обывательских представлениях, что они иногда образуют самые причудливые комбинации; впрочем, вследствие царящего повсюду запутанного беспорядка, современная ментальность устроена так, что она охотно принимает самые странные противоречия. Мы только продолжаем настаивать на одном из аспектов проблемы, который, по правде говоря, несколько предвосхищает дальнейшее, так как он относится к тому, что больше принадлежит к другой фазе, чем та, о которой шла речь до сих пор; но всё это не может быть разделено полностью, это дало бы слишком «схематическое» изображение нашей эпохи, и в то же время, в этом уже можно увидеть, каким образом тенденция к «отвердению» и к распаду, хотя они по-видимому противоположны в некотором отношении, тем не менее объединяются в своем действии, чтобы окончательно привести к последней катастрофе. Мы хотели бы здесь поговорить о том исключительно экстравагантном характере, которым облекаются представления, о которых идёт речь, когда их переносят в иную область, чем та, для которой они были первоначально предназначены; действительно, именно от этого происходит большинство фантасмагорий, которые мы называем

«неоспиритуализмом» в его различных формах; как раз эти заимствования из концепций, зависящих, в основном, от чувственного порядка, чем и объясняется этот тип «материализации» сверхчувственного, составляют одну из самых общих их черт[383]. Не стремясь в настоящий момент определить более точно природу и качество сверхчувственного, с которым они действительно здесь имеют дело, полезно было бы отметить, до какой степени, по существу, проникнуты материалистическим влиянием те, кто его не допускает и думает, что констатирует его воздействие; если они не отрицают всякую внетелесную реальность, как большинство их современников, то потому, что они составили себе идею, которая позволяет им свести её в некотором роде к образцу чувственных вещей, что, конечно, ничуть не лучше. Впрочем, не следует удивляться тому, как всякие оккультные, теософские и другие школы этого рода постоянно стремятся найти точки сближения с современными научными теориями, которыми они вдохновляются даже гораздо чаще, чем хотели бы в этом признаться; в общем, они, в результате, логически должны оказаться в тех же условиях; и можно даже отметить, что, вследствие последовательных изменений этих научных теорий, сходство концепций той или иной школы с той или иной специальной теорией позволило бы в некотором роде «датировать» эту школу при отсутствии иного более точного указания о его истоках и его истории.

Такое положение дел возникло тогда, когда изучение и управление некоторыми психическими влияниями попало, если можно так выразиться, под сферу влияния профанной науки, что означает, в некотором роде, начало в самом прямом смысле «разрушительной» фазы современного отклонения; короче говоря, можно подняться к XVIII веку, в точности к самому современному материализму, и ясно увидеть, что эти две вещи, только по видимости противопо-

[383] Представления этого рода в особенно грубой форме существуют в спиритизме, когда мы приводим множество примеров этого в «Заблуждение спиритизма».

ложные, фактически должны сопутствовать друг другу; представление о том, что подобного раньше не было, несомненно возникает потому, что отклонение ещё не достигло той степени развития, которая сделала бы это возможным. Главной чертой научной «мифологии» того времени была концепция различных «флюидов», в виде которых тогда представляли себе психические силы; и как раз эта концепция была перенесена из телесного порядка в тонкий порядок с теорией «животного магнетизма»; если обратиться к идее «отвердения» мира, то могут сказать, что «флюид» («текучее») по определению противоположен «твердому», но не менее верно, что в этом случае он играет ту же самую роль, поскольку эта концепция имеет своим следствием «отелесивание» вещей, которые на самом деле принадлежат к проявлениям тонкого порядка. Магнетизеры были в некотором роде прямыми предшественниками «неоспиритизма», если не первыми его представителями, собственно говоря; их теории и практика влияли в более или менее широкой степени на все школы, возникшие позже, будь то откровенно профанные, как спиритизм, или претендующие на «псевдопосвящение», как многочисленные варианты оккультизма. Это постоянное влияние тем более странно, что оно кажется совершенно несоразмерным значению психических феноменов, в общем, весьма элементарных, которые составляют поле магического опыта; но ещё более удивительна та роль, которую играет этот самый магнетизм со времени своего появления в отвлечении от всякой серьёзной работы тайных организаций, которые до того времени ещё сохранили если не идущие далеко действительные познания, то, по крайней мере, сознание того, что они в этом отношении потеряли, и волю к тому, чтобы их вернуть; и позволительно думать, что это не последняя причина, ради которой магнетизм был «пущен в дело» в нужный момент, даже если, как это почти всегда бывает в подобных случаях, его мнимые инициаторы были в этом лишь более или менее бессознательными инструментами.

Концепция «флюидов» дожила, если не в теориях физиков, то в общей ментальности, по меньшей мере до середины XIX века (ещё долго продолжали использовать привычные выражения, как, например, «электрический флюид», но скорее машинальным образом, не связывая с этим точного представления); спиритизм, появившийся в эту эпоху, наследовал ей тем более естественно, что он был предрасположен к этому через свою первоначальную связь с магнетизмом, связь, являющуюся даже более тесной, чем это можно предположить с первого взгляда, так как вполне вероятно, что спиритизм никогда не смог бы получить такого большого развития без бродяжничества сомнамбул и что именно существование магнетических «субъектов» приготовило спиритических «медиумов» и сделало их возможными. Ещё сегодня большинство магнетизеров и спиритов продолжают говорить о «флюидах» и, более того, в них серьёзно верить; этот «анахронизм» тем более курьезен, что все эти люди в основном фанатичные сторонники «прогресса», что плохо согласуется с концепцией, которая, будучи столь давно исключенной из научной сферы, должна была бы казаться в их глазах очень «ретроградной». В современной «мифологии» «флюиды» заменены «волнами» и «излучениями»; они, в свою очередь, не перестают играть ту же роль в теориях, изобретенных совсем недавно для объяснения воздействия некоторых тонких влияний; достаточно вспомнить о «радиосвязи», которая в этом отношении «представлена» настолько, насколько это возможно. Разумеется, что если бы речь здесь шла лишь о простых образах, о сравнениях, основанных на некоторой аналогии (а не на тождестве) с феноменами чувственного порядка, то это не было бы слишком неуместным, а было бы до некоторой степени оправданным; но это не так, и «радиостезисты» совершенно буквально верят, что психические влияния, с которыми они имеют дело, суть «волны» или «излучения», распространяющиеся в пространстве столь «телесным» способом, как только это можно себе вообразить; к тому же, сама «мысль» не избежа-

ла этого способа представления. Таким образом, это все та же «материализация», которая продолжает утверждаться в новой форме, может быть, более коварной, чем «флюиды», потому что она может казаться менее грубой, хотя, по сути, все они одного порядка и в целом выражают лишь сами ограничения, присущие современной ментальности, её неспособность постичь всё то, что находится вне области чувственного воображения[384].

Едва ли необходимо отмечать, что «ясновидящие» непременно видят «флюиды» или «излучения» в соответствии со школами, к которым они принадлежат, так же как и теософы, которые видят атомы и электроны; но это, как и то многое другое, что они действительно видят, суть лишь их собственные ментальные образы, которые, естественно, всегда согласуются с частными теориями, в которые они верят. Так же дело обстоит, когда они видят «четвёртое измерение» и другие дополнительные измерения пространства; это принуждает нас сказать в завершение ещё несколько слов о другом случае, также относящемся к научной «мифологии», который мы охотно назовем «безумием четвёртого измерения». Надо признать, что «гипергеометрия» была, конечно, создана для того, чтобы поразить воображение людей, не владеющих достаточными математическими познаниями, чтобы отдавать себе отчет в истинном характере алгебраических конструкций, выражаемых в геометрических терминах, так как здесь на самом деле ни о чём другом речь не идет; заметим также по ходу дела, что это ещё один пример опасностей «популяризации». Так, задолго до того, как физики вознамерились ввести «четвёртое измерение» в свои гипотезы (ставшие к тому же в гораздо большей степени математическими, чем подлинно физическими, из-за своего все более и более количественного и одновременно «конвенцио-

[384] В силу самой этой неспособности и следующего из этого смешения в философском плане Кант без колебаний заявил о «непознаваемости» всего того, что просто «невообразимо»; вообще, по существу, это всегда те же самые ограничения, которые порождают все разнообразие «агностицизма».

нального» характера), «физикалисты» (в это время ещё не говорили о «метафизиках») уже пользовались им для объяснения феноменов, когда твердое тело, казалось, проходит через другое тело; к тому же это не было для них простым «иллюстративным» образом определённого способа, который можно назвать «интерференцией» между областями или различными состояниями, что было бы приемлемо, но они думали, что упомянутое тело весьма реально проходит через «четвёртое измерение». Впрочем, это было вначале, впоследствии мы видим, как под влиянием новой физики школы оккультизма пришли к тому, что стали воздвигать большую часть своих теорий на этой самой концепции «четвёртого измерения»; таким образом, можно отметить по этому поводу, что оккультизм и современная наука все больше и больше стремятся к соединению в четвёртом измерении по мере того, как «дезинтеграция» мало-помалу продвигается вперёд, потому что оба движутся в одном направлении различными путями. Далее мы ещё поговорим о «четвёртом измерении» с другой точки зрения; в настоящий момент мы сказали об этом достаточно, настало время вновь вернуться к вопросам, относящимся более непосредственно к проблеме «отвердения» мира.

Узкие врата[385]

В своем исследовании о символизме купола Ананда Кумарасвами подчеркнул один момент, особенно достойный внимания в том, что касается традиционного изображения солнечных лучей и его связи с «Осью Мира»; в ведийской традиции солнце всегда находится в центре вселенной, а не в её самой высокой точке, хотя, с обыденной точки зрения, оно предстаёт, как пребывающее «на вершине древа»[386]; и это легко понять, если символизировать вселенную посредством колеса. Тогда солнце находится в центре последнего, а всякое состояние существа — на его окружности[387]. В любой точке этой последней «Ось Мира» выступает одновременно и как радиус круга, и как луч солнца; геометрически она проходит через солнце, чтобы продолжиться за пределы центра и завершить диаметр. Но это не все, и существует также «солнечный луч», продолжение которого не поддается никакому геометрическому изображению. Речь идёт здесь о формуле, согласно которой солнце описывается как имеющее семь лучей; из этих последних шесть, расположенные попарно противоположно друг другу, образуют *тривид* ваджру, т. е. трехмерный крест. Те из них, что соответствуют Зениту и Надиру, совпадают с «Осью Мира» (*skambha*), тогда как те, которые соотносятся с севе-

---

[385] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», дек. 1938. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 41.

[386] Мы уже указывали по другому поводу, что в некоторых традициях солнце предстаёт как плод «Древа Жизни».

[387] Это центральное и, как следствие, неизменное положение солнца сообщает ему здесь характер подлинного «полюса» и в то же время постоянно удерживает его в зените по отношению к любой точке универсума.

ром и югом, востоком и западом, определяют протяженность «мира» (локи), олицетворяемую горизонтальной плоскостью. Что же до «седьмого луча», который пересекает солнце, но пересекает его в ином смысле этого слова, отличном от того, который подразумевался нами только что, дабы вести в надсолнечные миры (рассматриваемые как область «бессмертия»), то он соответствует собственно центру. А, следовательно, может быть изображен только самой точкой пересечения образующих трехмерный крест лучей[388]; его продолжение за пределы солнца, следовательно, никак не поддается изображению, и это в точности соответствует «несообщаемому» и «невыразимому» характеру того, о чём идёт речь. С нашей точки зрения, как и с точки зрения любого существа, помещённого на «окружности» вселенной, этот луч оканчивается в самом солнце и в некотором смысле отождествляется с ним как с центром. Потому что никто не может, будь то физически или психически, видеть сквозь солнечный диск; и этот переход «по ту сторону солнца» (который есть «последняя смерть» и переход к истинному «бессмертию») возможен лишь в плане чисто духовном.

Теперь же для того, чтобы увязать эти соображения с высказанными ранее, важно отметить следующее: именно посредством этого «седьмого луча» «сердце» всякого отдельного существа непосредственно связуется с солнцем. Стало быть, именно он является «солнечным лучом» в высшей степени, *сушумной*, посредством которого эта связь утверждается как постоянная и неизменная[389]; и это он же является *сутратмой*, соединяющей все состояния существа между со-

[388] Следует заметить, что в символических изображениях солнца о семи лучах, а особенно на древнеиндийских монетах, хотя все эти лучи и начертаны по необходимости вокруг центрального диска, «седьмой луч» всё же выделяется изо всех своей резко отличной формой.

[389] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XX.

бой и с их всеобщим центром[390]. Для того, кто возвратился в центр своего собственного существа, этот «седьмой луч», следовательно, необходимо совпадает с «Осью Мира», как раз о таком-то существе и говорится, что «Солнце для него всегда восходит в зените и заходит в надире»[391]. Таким образом, хотя актуально «Ось Мира» не является этим «седьмым лучом» для любого существа, расположенного в той или иной конкретной точке окружности, она, однако, всегда является таковым виртуально, в том смысле, что существует возможность, через возвращение к центру, отождествиться с ним, из какого бы состояния бытия ни осуществился этот возврат. Можно было бы сказать ещё, что этот «седьмой луч» и является единственной действительно неподвижной «осью», единственной, которая, с универсальной точки зрения, может быть действительно обозначена этим именем; и что всякая частная «ось», соотносящаяся с какой-либо случайной ситуацией, реально является «осью» лишь в силу этой возможности отождествления с ней. в конечном счёте, именно это сообщает все его значение любому «локализованному» символическому изображению «Оси Мира», как, например, тому, что мы рассматривали ранее, говоря о структуре зданий, построенных согласно традиционным правилам. В особенности же тех, что увенчаны кровлей в форме купола, потому что именно к этой теме купола мы должны сейчас ещё раз вернуться.

Ось может изображаться материальным образом в форме дерева или центральной колонны, либо же её роль может выполнять вздымающееся пламя или «столб дыма» Агни в том случае, когда центр здания занят алтарем или оча-

---

[390] С этим в исламской традиции соотносится один из смыслов слова *as-sirr*, что буквально значит «тайна», употребляемого для обозначения того, что является наиболее центральным в каждом человеческом существе. Но одновременно — и его прямой связи с высшим «центром», в силу именно той природы «несообщаемости» этой связи, о чём мы только что говорили.

[391] Чхандогья-упанишада, 3.8.10.

гом[392], однако при любых обстоятельствах эта ось, всегда точно достигает вершины купола, а иногда даже, как мы уже отмечали, проходит сквозь него и продолжается вовне в виде мачты или рукояти зонтика в другом примере, эквивалентного символического значения. Здесь можно видеть, что эта вершина купола отождествляется с втулкой небесного колеса «космической колесницы»; а поскольку мы уже видели, что в центре этого колеса помещается солнце, отсюда следует, что прохождение оси через эту точку олицетворяет переход «по ту сторону Солнца» и сквозь него, о котором уже говорилось выше. Точно так же обстоит дело и в тех случаях, когда, при отсутствии материального изображения оси, купол на самой своей вершине прорезается отверстием (через которое поднимается, как мы только что напомнили, дым от очага, помещённого непосредственно внизу); это отверстие является олицетворением самого солнечного диска как «Ока Мира», и это через него осуществляется выход из «космоса», как мы уже объясняли в очерках, посвящённых символизму пещеры[393]. Во всяком случае, именно через это центральное отверстие и только через него существо может перейти в *Брахма-локу*, которая есть область по существу «внекосмическая»[394]. И оно же является «узкими вратами», кото-

[392] В уже отмечавшемся нами случае жилища, расположенного вокруг внутреннего двора под открытым небом (и получающего свет лишь со своей «внутренней» стороны), в центре такого двора иногда располагается источник. Последний олицетворяет тогда «источник Жизни», берущий начало у корней «срединного древа» (хотя, разумеется, само древо может и не иметь здесь материального воплощения).

[393] У индейцев Северной Америки, которые, похоже, сохранили больше абсолютно опознаваемых традиционных сведений, нежели обычно полагают, различные «миры» иногда изображались рядом наложенных друг на друга пещер. И, поднимаясь по центральному древу, люди переходят из одной в другую; естественно, наш мир и сам является одной из этих пещер, с небом в качестве свода.

[394] Можно было бы в этой связи вспомнить описания дэва-яны, завершением которой «по ту сторону Солнца» является *Брахма-лока* (см. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XX.).

рые в евангельском символизме подобным же образом открывают доступ в «Царство Божие»[395].

«Микрокосмическое» соответствие этих «солнечных врат» обнаружить легко, особенно если исходить из сходства купола с человеческим черепом, на которое мы указывали выше. Вершина купола есть «венец» головы, т. е. точка, которой достигает тонкая «венечная артерия», или *сушумна*, которая в прямом продолжении «солнечного луча» также именуется *сушумной*, и которая на самом деле является, по крайней мере, виртуально, «внутричеловеческой» частью оси, если позволительно так выразиться. Этой точкой является отверстие, именуемое *брахма-рандхра*, через которые исходит дух существа, ставшего на путь освобождения, когда уже разорваны связи, соединявшие его с телесным и психическим человеческим целым (в качестве *дживатмана*)[396]. Само собой разумеется, что этот путь предназначен исключительно для существа, «достигшего знания» (*vidvān*), для которого «ось» действительно отождествилась с «седьмым лучом» и которое отныне готово окончательно выйти из «космоса», перейдя «по ту сторону Солнца».

---

[395] В символизме стрельбы из лука центр мишени имеет такое же значение; не задерживаясь здесь на этой теме, напомним только, что стрела тоже является «осевым» символом, а также одним из самых распространенных изображений «солнечного луча». В некоторых случаях к стреле привязывается нить, которая должна пройти через мишень. Это поразительно напоминает евангельский образ «игольного ушка»; и символ нити (сутры) обнаруживается также и в понятии *сутратма*.

[396] С этим совершенно очевидно связан обряд посмертной трепанации, зафиксированный во многих доисторических захоронениях и даже сохранявшийся у некоторых народов до гораздо более позднего времени. Впрочем, в христианской традиции тонзура священников, также имеющая форму солнечного диска и «ока» купола, явно соотносится с тем же ритуальным символизмом.

Символы аналогии[397]

Иным могло бы показаться странным, что речь идёт о символах аналогии, потому что если, как это часто говорят, сам символизм основан на аналогии, то и всякий символ, каков бы он ни был, должен быть выражением аналогии. Но такой способ рассмотрения вещей не верен: то, на чем основывается символизм, это, более общим образом, соответствия, существующие между различными уровнями реальности, но не всякое соответствие является аналогией. Мы понимаем здесь аналогию исключительно в её самом строгом значении, т. е., согласно герметической формуле, как соотношение «того, что внизу» с «тем, что вверху». Соотношение, которое, как мы это уже не раз объясняли, в тех многочисленных случаях, когда нам доводилось его рассматривать, по самой сути подразумевает представление об «обратном смысле» двух своих членов. Это представление, впрочем, вписано так ясно и столь явным образом в символы, о которых мы будем говорить, что можно удивляться, сколь часто она оставалась незамеченной — даже теми, кто вроде бы пытается с ними соотносится, но тем самым демонстрирует свою неспособность понять и правильно истолковать их.

Строение символов, о которых идёт речь, основывается на изображении колеса с шестью спицами; как мы уже говорили, это колесо вообще есть прежде всего символ мира, где окружность олицетворяет проявление, осуществленное спицами, исходящими из центра. Но, естественно, число спиц, начертанных в нём, меняется в зависимости от случая, до-

[397] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», янв. 1939. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 50.

бавляя другие, более частные значения. С другой стороны, в некоторых производных символах сама окружность может и не быть изображенной; но в том, что касается их геометрического строения, эти символы тем не менее должны рассматриваться как вписанные в окружность. Вот почему их следует рассматривать как относящиеся к символу колеса, даже если внешняя форма последнего, т. е. окружность, которая определяет его контур и границу, более не проявляется здесь четким и видимым образом. Последнее лишь указывает на то, что в данном случае внимание должно обращаться не на саму проявленность, и особую область, где она разворачивается, поскольку эта область в некотором роде остается в состоянии неопределенности, предшествующем этапу фактического очерчивания окружности.

Простейшей фигурой, лежащей в основании всех других, является та, что образуется лишь объединением шести лучей (спиц). Последние, будучи попарно противоположными в своем исхождении из центра, образуют три диаметра: один вертикальный, а два других — косые и равномерно наклонные с двух сторон к первому. Если считать, что в центре расположено солнце, то это будут шесть лучей, о которых мы говорили в предыдущем исследовании; и в таком случае «седьмой луч» не может олицетворяться не чем иным, как самим центром. Что же до указанной нами связи с трехмерным крестом, то она устанавливается самым непосредственным образом: вертикальная ось остается неизменной, а два косых диаметра являются проекцией на плоскости изображения, двух осей, которые образуют горизонтальный крест. Это последнее соображение, весьма необходимое для полного понимания символа, не принадлежит, впрочем, к числу тех, где этот символ делают именно олицетворением аналогии для чего достаточно рассмотреть его в той форме, которую он представляет сам по себе без необходимости сближать его с другими символами, которым он родственен благодаря наличию различных аспектов своего комплексного значения.

В христианском символизме это изображение именуется простой хризмой; его тогда считают образованным посредством соединения двух букв, I и X, т. е. греческих инициалов двух слов Ἰησοῦς Χριστός, и таков именно смысл, который оно, похоже, получило в начальное время существования христианства. Но само собой разумеется, что этот символ много старше, и, в самом деле, он принадлежит к числу тех, что встречаются повсюду и во все времена. Константинова хризма, образованная соединением *X* и *P*, двух первых греческих букв имени Χρίστος, на первый взгляд представляется непосредственной производной от простой хризмы, основное положение которой она в точности сохраняет и от которой отличается лишь присоединением в верхней части вертикального диаметра завитка, предназначенного превратить *I* в *P*. Этот завиток, естественно, имеющий более или менее округлую форму, может в таком положении рассматриваться как соотносящийся с изображением солнечного диска, возникающего на вершине вертикальной оси, или «Мирового Древа». Данная ремарка обретает особое значение в связи с тем, что в дальнейшем будет сказано нами по поводу символа древа[398].

Интересно отметить (в том, что более тесно касается геральдического символизма), шесть лучей являют своего рода общую схему, согласно которой в гербе располагались самые разнообразные фигуры. Взглянем, например, на орла или любую другую геральдическую птицу, и нам нетрудно будет осознать, что здесь действительно обнаруживается это расположение, т. к. голова, хвост, кончики крыльев и лапы соотносятся, соответственно, с крайними точками шести лу-

[398] Впрочем, некоторые промежуточные формы являют сходство между хризмой и египетским «петельчатым крестом», что легко понять посредством уже сказанного выше по поводу трехмерного креста. В некоторых случаях завиток буквы P также принимает частную форму египетского символа «Завитка Гора». Другой вариант хризмы олицетворяется «цифрой четыре» старых цеховых клейм, многообразные значения которых, впрочем, требуют специального изучения. Отметим ещё хризму, заключенную в круг, что самым отчетливым образом уподобляется шестиспицевому колесу.

чей; взглянув затем на такую эмблему, как цветок лилии, можно будет установить то же самое. В последнем случае не имеет большого значения историческое происхождение данной эмблемы, которое стало поводом разноречивых гипотез: что цветок лилии и в самом деле был цветок, что, кстати, согласуется с равнозначностью колеса и некоторых цветочных символов, таких, как лотос, роза и лилия (эта последняя, впрочем, действительно имеет шесть лепестков), или что первоначально он был острием копья, или птицей, или пчелой, древним халдейским символом царства (иероглиф *sâr*), или даже жабой[399]. Или ещё, что более вероятно, — цветок лилии является результатом своего рода «конвергенции» слияния нескольких этих изображений, сохранив лишь их общие черты, но как бы то ни было он строго соответствует схеме, о которой мы говорили, и это и есть самое существенное при определении его главного значения.

С другой стороны, если попарно соединить оконечности шести лучей, мы получим хорошо известную фигуру гексаграммы, или «печати Соломона», образованную из двух противоположных и наложенных друг на друга равносторонних треугольников. Шестиконечная звезда в собственном смысле слова, которая отличается лишь тем, что прорисован только её внешний контур, очевидно, есть лишь вариант того же самого символа. Средневековый христианский герметизм среди прочего видел в двух треугольниках гексаграммы олицетворение слияния двух природ, божественной и человеческой, в личности Христа; а число шесть, с которым, естественно, соотносится этот символ, среди прочих своих значений имеет значения союза и посредничества, ко-

[399] Это мнение, такое как может показаться странное, допускалось, должно быть, очень давно, потому что на гобеленах XV века в Реймском соборе штандарт Хлодвига имеет изображение трёх жаб. Впрочем, вполне возможно, что вначале эта жаба на самом деле была лягушкой, животным, которое в силу своих метаморфоз является древним символом «воскресения» и которое сохранило это значение в христианстве первых веков.

торые идеально подходят здесь[400]. Это же самое число является также, согласно еврейской Каббале, числом творения («произведением шести дней» Книги Бытия в соответствии с шестью направлениями пространства), и в этой связи атрибуция его символа Слову также не менее обоснована. в конечном счёте, это своего рода графическое переложение *omnia per ipsum facta sunt* («все через него стало быть») Евангелия от Иоанна.

И вот теперь мы и подходим к ключевому месту данной заметки — два противоположных треугольника «печати Соломона» олицетворяют два тернера, один из которых является как бы отражением или перевернутым образом другого; и вот в этом-то данный символ является точным изображением аналогии. Можно также в изображении шести лучей взять два тернера, образованных соответственно оконечностями трёх верхних и трёх нижних лучей. Будучи таким образом расположены лишь по обеим сторонам плоскости отражения, они разделяются, а не накладываются друг на друга, как в предыдущем случае; но их обратное соотношение остается тем же самым. Чтобы сделать более точным этот смысл символа, иногда часть горизонтального диаметра обозначается в гексаграмме (и следует отметить, что точно так же обстоит дело с цветком лилии); этот горизонтальный диаметр очевидно олицетворяет линию плоскости отражения на «поверхности вод». Добавим, что можно было бы получить и другое олицетворение «обратности», рассматривая два косых диаметра как видимый контур двух противоположных конусов с единой вершиной и общей осью в виде вертикального диаметра. И здесь, поскольку их общая вершина, которая есть самый центр изображения, расположена на плане отражения, один из этих двух конусов также является перевернутым образом другого.

---

[400] В дальневосточном символизме шесть иначе (в форме параллельных линий) расположенных черт подобным же образом олицетворяют средний член «Великой Триады», т. е. посредника между небом и землей, «истинного человека», соединяющего в себе две природы, небесную и земную.

Наконец, изображение шести лучей, иногда немного измененное, но всегда совершенно узнаваемое, образует ещё и схему другого очень важного символа — символа дерева с тремя ветвями и тремя корнями, где мы вновь явственно обнаруживаем два обратных тернера, о которых мы только что говорили. Впрочем, эта схема может рассматриваться в двух противоположных направлениях, так что ветви могут занимать место корней, и наоборот; мы вернёмся к этому соображению, когда более полно будем рассматривать некоторые из аспектов символизма «Мирового Древа».

Восходящая и нисходящая реализация[A]

В тотальной реализации существа имеет смысл рассмотреть два аспекта, в некотором роде соответствующих двум её фазам — «восходящей» и «нисходящей». Рассмотрение первой фазы, в которой существо, вышедшее из некоторого состояния проявления, поднимается до отождествления со своим непроявленным принципом, не может вызвать никакой трудности, потому что в первую очередь именно она всегда недвусмысленно указывалась как процесс и сущностная цель всякой инициации, граничащая с «выходом из космоса», как мы объяснили в более ранних статьях, и в итоге с освобождением от условий, ограничивающих всякое определённое состояние бытия. Напротив, если говорить о второй фазе «возвращения» в проявленное, то кажется, что о ней говорится реже и в лучшем случае не очень ясно, а иногда даже, можно сказать, с определёнными оговорками или колебаниями; впрочем, объяснения, которые мы собираемся здесь дать, позволят их понять. Без сомнения, именно поэтому эта фаза легко даёт повод к недоразумениям как в том, что касается ошибочного восприятия этой точки зрения как более или менее исключительной, так и в том, что принимают за подлинный характер того «возвращения», о котором идёт речь.

Прежде всего мы рассмотрим то, что можно назвать принципиальным вопросом, то есть саму причину, по которой всякое традиционное учение при условии, что оно представляется в по-настоящему полной форме, на самом деле не может смотреть на вещи иначе: и эту причину можно по-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XXXII.

нять без труда, если обратиться к учению веданты о четырёх состояниях *Атмана*, как они описаны, в частности, в Мандукья-упанишаде[401]. Действительно, существует три состояния, представленные в человеческом существе при бодрствовании, сне и глубоком сне и соответствующие телесному проявлению, тонкому проявлению и непроявленному; но за пределами этих трёх состояний — следовательно, за пределами непроявленного, — есть и четвёртое, которое может быть названо «непроявленным и не непроявленным», потому что оно является принципом первого и второго и в силу этого включает сразу проявленное и непроявленное. И, хотя существо на самом деле достигает «я» в третьем, непроявленном состоянии, последней целью является четвёртое: только в нём полностью реализовано «Высшее Тождество», ибо Брахма является одновременно «сущим и не сущим» (*sadasat*), «проявленным и непроявленным» (*vyaktāvyakta*), «звуком и тишиной» (*śabdāśabda*) без чего он не был бы на самом деле абсолютной тотальностью; и если реализация останавливается на третьем состоянии, она подразумевает только второй из двух аспектов, который язык может выразить только в негативной форме. Итак, как говорит Ананда К. Кумарасвами в недавней работе[402], нужно выйти за пределы проявленного (то, что представлено выражением «за пределы Солнца»), чтобы достичь непроявленного («тьмы», понимаемой здесь в высшем смысле), но последняя цель состоит в том, чтобы выйти за пределы непроявленного. Цель пути не достигнута, пока *Атман* не познан сразу как проявленный и как непроявленный: следовательно, чтобы его достичь, нужно выйти ещё и «за пределы тьмы», или, как это выражено в некоторых текстах, «увидеть другой лик тьмы». В противном случае *Атман* может «сиять» в себе, но не «излучать»; он тождественен Брахману, но

[401] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XII-XVII.

[402] *Notes on the Katha Upanishad*, стр. 3.

лишь в одной природе, а не в той двойной природе, которая включена в Его единую сущность[403].

Здесь нужно предвидеть возможное возражение: можно на самом деле заметить, что между проявленным и непроявленным нет никакой общей меры: первое как бы является полным нулем по отношению ко второму, и, помимо того, непроявленное, будучи уже в себе самом принципом проявленного, должно некоторым образом содержать его в себе. Всё это совершенно верно, но не менее верно и то, что проявленное и непроявленное, как мы их здесь рассматриваем, предстают и как два элемента оппозиции; и эта оппозиция, даже если она лишь иллюзорна (как, впрочем, по сути, иллюзорна всякая оппозиция), должна быть тем не менее в итоге разрешена; и это может произойти только при выходе за пределы и одного, и другого. С другой стороны, если проявленное нельзя назвать реальным в абсолютном смысле слова, тем не менее само по себе оно обладает определённой реальностью — без сомнения, относительной и случайной, но всё же реальностью, потому что не является небытием, что было бы непостижимо, потому как это исключало бы его из универсальной Возможности. Следовательно, в конечном итоге нельзя сказать, что проявленным можно пренебречь, хотя так может показаться при его сравнении с непроявленным; и это может даже быть одной из причин, по которым то, что связано с ним в реализации, может оказаться иногда менее заметным и как бы находящимся в тени. Наконец, проявленное в принципе включено в непроявленное в качестве совокупности возможностей проявления, но не в качестве того, что проявлено на самом деле. Чтобы это понять, нужно вернуться, как мы уже сказали, к принципу, общему для проявленного и непроявленного, который поистине является высшим Принципом, из которого все исходит и в котором все примиряется; и, как будет лучше видно

[403] См. Брихадараньяка-упанишада, II, 3.

ниже, так и должно быть, чтобы произошла полная и тотальная реализация «Универсального Человека».

Теперь возникает другой вопрос: как мы только что сказали, речь здесь идёт о различных этапах одного и того же пути, или, точнее, об одном этапе и конечной цели этого пути, и весьма очевидно, что так и должно быть на самом деле, потому что тем самым реализация продолжается до своего итогового завершения; но как можно говорить о «восходящей» и «нисходящей» фазах, как мы сказали в самом начале? Если оба эти представления правомерны, они должны относиться к разным точкам зрения, чтобы не противоречить друг другу. Но прежде чем увидеть, как они могут на самом деле быть совместимыми, мы можем отметить, что во всяком случае эта совместимость возможна только при условии того, что это «возвращение» не должно пониматься как нечто вроде «отступления» или «шага назад», что, впрочем, несовместимо с тем фактом, что всё приобретенное существом в ходе инициатической реализации в каком-то роде является постоянным и окончательным. Следовательно, здесь нет ничего сравнимого с тем, что происходит в случае быстротечных «мистических состояний», таких как «экстаз», после которых существо вновь оказывается в земном человеческом состоянии со всеми индивидуальными ограничениями, которые его обусловливают, сохраняя эти состояния в своем текущем сознании только в качестве косвенного и всегда более или менее несовершенного отражения[404]. Едва ли нужно говорить о том, что это «возвращение» нельзя уподоблять тому, что описывается как «нисхождение в ад», — как известно, второе имеет место в начале самого

[404] Нужно добавить в этом отношении, что, помимо «мистических состояний», нечто подобное может иметь место и в случае подлинной метафизической реализации, но оставшейся неполной и виртуальной; без сомнения, самый известный его пример предлагает жизнь Плотина. На языке исламского *taṣawwuf* речь идёт о *ḥāl*, или переходном состоянии, которое не было зафиксировано и преобразовано в *maqām*. то есть в постоянное «место», приобретаемое раз и навсегда, какой бы ни была степень реализации, которой она соответствует.

собственно инициатического процесса: оно играет «очистительную» роль в исчерпании некоторых низших возможностей существа и явно не имеет более никакой причины существования далее, и прежде всего на том уровне, о котором идёт речь. Добавим ещё, чтобы не обойти молчанием ни одно из возможных недоразумений, что здесь нет совершенно ничего общего с тем, что можно назвать «реализацией наоборот», которая имеет смысл, только если она принимает «нисходящее» направление, начиная с человеческого состояния, но её смысл является собственно «адским» или «сатанинским», и, следовательно, она может принадлежать только к области «контриниициации»[405].

При этом становится легко понять, что точка зрения, согласно которой реализация целиком предстаёт как путешествие по одному в некотором роде «прямолинейному» пути, — это точка зрения самого совершающего его существа, так как для этого существа никогда не встанет вопрос о возвращении назад, в условия какого-либо из состояний, которые им уже пройдены. Что касается точки зрения, с которой эта реализация принимает вид «восходящей» и «нисходящей» фаз, то в целом она может быть точкой зрения других существ, остающихся в условиях проявленного мира. Но можно задать вопрос: как постоянное движение может облечься, пусть даже внешне, в видимость совокупности двух движений, идущих друг за другом в противоположных направлениях? Существует геометрическое представление, которое позволяет разъяснить эту мысль насколько возможно: если рассмотреть круг, помещённый вертикально, то движение одной половины окружности будет «восходящей», а другой — «нисходящей». При этом, однако, это движение никогда не прекращается; более того, в ходе этого движения нет никакого «разворота», потому что оно не проходит зано-

[405] Прохождение такого «нисходящего» пути со всеми последствиями, которые он подразумевает, может рассматриваться в полной мере только в крайнем случае «святых Сатаны» (*awliyāʾ ash-Shayṭān*, см. «Символизм креста», стр. 186).

во ни одну часть окружности, которую оно уже прошло. Здесь мы видим завершенный цикл, но если вспомнить, что по-настоящему замкнутых циклов существовать не может, как мы объяснили в других работах, то можно понять, что совпадение точки завершения с точкой начала (или, иными словами, возвращение существа в проявленное состояние, из которого оно вышло) является лишь видимостью, существующей для других, но не «реальностью» для этого существа. С другой стороны, это рассмотрение цикла здесь тем более естественно, что то, к чему оно отправляет, имеет точное «макрокосмическое» соответствие в фазах «вдоха» и «выдоха» универсального проявления. Наконец, можно заметить, что прямая линия является «пределом» в математическом смысле этого слова, бесконечно растущей окружности. Так как расстояние, пройденное в ходе реализации (или, скорее, то, что обозначается расстоянием при использовании пространственного символизма), поистине находится за пределами всякой определимой меры, в реальности нет никакой разницы между движением по окружности, о котором мы только что сказали, и движением оси, которая всегда остается вертикальной во всех своих непрерывных частях, что окончательно примиряет разные представления, соответствующие двум точкам зрения — «внутренней» и «внешней».

Мы думаем, что уже сейчас согласно этим соображениям можно в достаточной мере понять подлинный характер «нисходящей» (или кажущейся таковой) фазы. Но можно ещё спросить, каково различие между реализацией, остановившейся на «восходящей» фазе, и реализацией, включающей «нисходящую» фазу, в связи с инициатической иерархией, и именно это мы более тщательно исследуем ниже.

Тогда как существо, которое остается в непроявленном, осуществило реализацию только «для себя самого», существо, которое затем «возвращается» в том смысле, что мы уточнили ранее, по отношению к проявлению играет роль, которую выражает символизм солнечного «излучения»,

освещающего все вещи. В первом случае, как мы уже сказали, *Атман* «сияет», но не «излучает»; нужно, однако, рассеять здесь одно недоразумение: в этом отношении слишком часто говорят об «эгоистической» реализации, что поистине не имеет смысла, потому что здесь больше нет эго, то есть индивидуальности. Ограничения, которые составляют её как таковую, уже неизбежно упразднены, чтобы существо могло «утвердиться» в непроявленном. Такая ошибка явно подразумевает грубую путаницу «высшего я» и «я»: мы сказали, что это существо совершило реализацию «для себя самого», а не «для него самого», и это не просто фигура речи, а важнейшее различие, касающееся самой сути того, о чём идёт речь. Тем не менее между двумя этими случаями существует различие, подлинный смысл которого можно лучше понять, если обратиться к способам описания соответствующих состояний в различных традициях, поскольку даже если «нисходящая» реализация как фаза инициатического процесса в общем описывается более или менее обтекаемо, всё же можно легко найти примеры, весьма ясно предполагающие её существование и не дающие почву для какого-либо возможного сомнения.

Прежде всего возьмем, возможно, самый известный, если не самый понятный пример: различие, о котором идёт речь, в общем является различием между *пратьекабуддой* и *бодхисаттвой*[406]; и в этом отношении особенно важно заметить, что путь, имеющий своей целью первое из этих двух состояний, обозначается как «малый путь», или, если хотите, «меньший путь» (*хинаяна*), что подразумевает, что он не свободен от некого ограниченного характера, тогда как то, что ведёт ко второму состоянию, считается поистине «великим путём» (*махаяна*), являющимся полным и совершенным во всех отношениях. Это позволяет ответить на возражение, которое могло бы возникнуть из того факта, что в це-

[406] Случай *пратьекабудды* является одним из тех случаев, к которым западные интерпретации более чем охотно прилагают термин «эгоизм», абсурдность чего мы только что отметили.

лом состояние Будды считается выше состояния *бодхисаттвы*: в случае *пратьекабудды* это превосходство не может не быть очевидным, и оно вытекает главным образом из характера «безмятежности», которым *бодхисаттва* явно не обладает, — мы говорим «явно», потому что нужно различать «реальность» существа и роль, которую он играет по отношению к проявленному миру, или, иными словами, то чем он является сам по себе, и то, чем он кажется для обычных существ (мы, впрочем, обнаружим то же самое различие в случаях, принадлежащих другим традициям). Верно, что с экзотерической точки зрения *бодхисаттве* остается ещё один последний этап для достижения совершенного состояния Будды; но при экзотерическом подходе именно так вещи и предстают, когда их рассматривают с внешней стороны; и так и должно быть, чтобы *бодхисаттва* исполнял свою функцию, указывая путь другим существам: он «так ушедший» (татхагата), и именно так должны уйти те, кто может достичь, как он, высшей цели; следовательно, нужно, чтобы само существование, в котором он совершает свою «миссию», чтобы быть поистине «образцовым», должно представляться в некотором роде как бы повторением пути. Что касается заявлений, что речь на самом деле идёт о несовершенном состоянии или состоянии меньшей степени реализации, можно сказать, что это совершенно равноценно упущению из виду «трансцендентной» стороны существа *бодхисаттвы*. Возможно, это соответствует некоторым нынешним «рациональным» интерпретациям, но делает совершенно непонятным весь символизм, касающийся жизни *бодхисаттвы*, который дарует ему с самого начала собственно «аватарический» характер, то есть реально показывает его как «нисхождение» (собственный смысл слова *avatāra*), в силу которого принцип или существо, которое представляет его, потому что оно отождествлено с ним, про-

явлено во внешнем мире, что, очевидно, не влияет на неизменность принципа как такового[407].

В исламской традиции то, о чём мы только что сказали, имеет свой эквивалент в гораздо большей мере, учитывая различие точек зрения, свойственных разным традиционным формам: этот эквивалент состоит в различии между случаями святого (вали) и пророка (наби). Существо может быть вали только «для себя», если можно так выразиться, без какого-либо проявления вовне; напротив, наби является таковым только потому, что обладает функцией, которую он осуществляет в отношении других существ. Тем более то же самое истинно в отношении посланника (*расул*), который также является наби, но чья функция отсылает к универсальности, тогда как функция простого наби может быть более или менее ограничена в том, что касается её масштаба и цели[408]. Может даже показаться, что здесь не должно быть явной двусмысленности, которую мы видели только что в случае *бодхисаттвы*, потому что превосходство наби по отношению к вали в общем признается и даже считается очевидным; и всё же иногда утверждают, что «место» (*maqām*) вали само по себе выше, чем место наби, пото-

---

[407] Можно дополнительно сказать, что такое существо, ответственное за все духовные влияния, свойственные его трансцендентному состоянию, становится «носителем», при помощи которого эти влияния направляются в наш мир: это «нисхождение» духовных влияний довольно отчётливо указывается в имени «Авалокитешвара», и это также одно из главных и «благоприятных» обозначений перевёрнутого треугольника. Добавим, что именно это обозначение перевёрнутого треугольника является символом высших степеней шотландского масонства, впрочем, в нём 30-й градус считается *nec plus ultra*, что должно логически обозначать тем самым конец «восхождения». Последующие же градусы могут указывать только на «возвращение», при помощи которого в инициатическую организацию привносятся влияния, призванные её «оживлять». Также весьма значимы в этом отношении соответствующие им цвета — чёрный и белый.

[408] *Расул* проявляет божественный атрибут *Ar-Raḥmān* во всех мирах (*raḥmatan li-l-ʿālamīn*), а не только в определённой области. Можно заметить, что обозначение *бодхисаттвы* как «Господа сострадания» также связано с похожей ролью: «сострадание» ко всем существам является, по сути, лишь другим выражением атрибута *raḥmah*.

му что оно, по сути, подразумевает состояние божественной «близости», в то время как наби в силу своей функции обязательно обращен к творению. Но это опять же внешний лик, лишь один из двух ликов реальности, и нужно понимать, что он представляет аспект, добавляющийся к другому без какого-либо его разрушения или даже влияния[409]. На самом деле состояние наби подразумевает прежде всего состояние вали, но в то же время и что-то большее. Следовательно, у вали есть нечто вроде «недостатка» — не в том, что касается его глубинной природы, а в том, что касается того, что можно назвать его степенью универсализации; этот «недостаток» соответствует тому, что мы сказали о существе, которое остановилось на состоянии непроявленности без «возвращения» в проявление; и универсальность достигает своей реальной полноты в *расуле*, который также поистине и полностью является «Универсальным Человеком».

В таких случаях ясно видно, что существо, которое «возвращается», по отношению к проявлению обладает функцией, чей в некотором роде исключительный характер демонстрирует, что оно не оказывается вновь в состоянии, сравнимым с состоянием обычных существ. Можно сказать, что у этих существ есть своя «миссия» в истинном смысле слова. В некотором роде всякое проявленное существо имеет свою «миссию», если понимать под этим просто то, что оно должно занимать своё собственное место в мире и что оно является необходимым элементом всей совокупности; но это здесь мы понимаем под миссией нечто иное и речь идёт о «миссии» совершенно иного масштаба, происходящей непосредственно из трансцендентного и принципиального порядка и выражающей нечто из этого порядка в проявленном

[409] Мы отсылаем здесь к тому, что было сказано о понятии *barzakh* и что позволяет без труда понять эти два лика реальности: внутренний лик обращен к *al-Ḥaqq*, а внешний — к *al-Khalq*; и существо, чья функция принадлежит к природе *barzakh*, должно обязательно объединять в себе эти два аспекта, основывая также «мост» или «канал», по которому божественные влияния передаются творению.

мире. Как «возвращение» предполагает предварительный «подъем», так и эта «миссия» обязательно предполагает абсолютную внутреннюю реализацию; будет небесполезным повторить, главным образом для нашей эпохи, в которой множество людей воображают, что можно запросто иметь более или менее необычные «миссии», что без этого сущностного условия эта «миссия» обязательно будет чистой иллюзией.

После всего этого мы должны акцентировать внимание на одном аспекте «возвращения», который, как нам кажется, объясняет во многих случаях тот факт, что этот мотив обходится молчанием или окружен недомолвками, как бы о нём опасались говорить ясно: речь идёт о том, что можно назвать его «жертвенным» аспектом. Прежде всего нужно ясно понимать, что мы используем здесь слово «жертвоприношение» не в простом «моральном» смысле, который ему обычно придаётся и который является лишь одним из примеров вырождения современного языка, умаляющего и искажающего все вещи, чтобы опустить их на чисто человеческий уровень и загнать в условные рамки «обычной жизни». Напротив, мы берём это слово в его истинном и изначальном смысле, со всем тем, что оно включает реального и даже сущностно «технического». На самом деле роль существ, о которых идёт речь в описанных нами случаях, не будет иметь ничего общего с «альтруизмом», «гуманизмом», «филантропией» и другими воспеваемыми моралистами пошлыми идеалами, которые зачастую не только явно лишены

всякого трансцендентного или надчеловеческого характера, но доступны первому попавшемуся профану[410].

Существо, реализовавшее своё тождество с *Атманом* и своё «возвращение» в проявление (или то, что кажется таковым с точки зрения последнего, но в реальности является лишь простой универсализацией самого этого тождества), — это не что иное, как «Атман, воплощенный в мирах». Это позволяет сказать, что на самом деле «возвращение» для него — это не что иное, как сам процесс универсального проявления. Этот процесс часто традиционно описывается как «жертвоприношение»: в ведийском символе это жертвоприношение маха-пуруши, то есть «Универсального Человека», с которым, согласно тому, что мы уже сказали, существо, о котором идёт речь, на самом деле отождествляется; и это примордиальное жертвоприношение не только должно пониматься в строго ритуальном смысле, а не в смысле

[410] Мы ограничимся уточнением, что то, что мы здесь говорим, демонстрирует современную точку зрения «светской морали». Даже когда она, как это часто происходит вопреки её претензиям, «обозначает границы» предписаний, заимствованных из религии, она выхолащивает весь их реальный смысл, устраняя все элементы, которые позволяют связывать их с высшей областью и, выходя за пределы просто буквального экзотеризма, видеть в них знаки принципиальных истин. Иногда даже, принимая видимость сохранения того, что можно назвать «материальностью» этих предписаний, эта мораль при помощи своих интерпретаций доходит до настоящего «переворота» в антитрадиционном смысле.

более или менее смутно «метафорическом», — это, по сути, прототип всех ритуалов жертвоприношения[411].

Следовательно, существо, обладающее «миссией» в том смысле, который мы дали этому слову выше, буквально является «жертвой»; впрочем, разумеется, это вовсе не подразумевает в общем случае, что его жизнь должна окончиться насильственной смертью, потому что в реальности эта его жизнь во всей её совокупности уже является следствием жертвоприношения[412]. Можно сразу же заметить, что именно здесь лежит глубинное разъяснение колебаний и «искушений», которые — какова бы ни была их особая форма — во всех традиционных источниках приписываются пророкам и даже аватарам, когда они в некотором роде оказываются перед «миссией», которую они должны осуществить. Эти колебания, по сути, являются колебаниями Агни перед тем, как стать возничим «космической колесницы»[413], как говорит Кумарасвами в работе, которую мы уже цитировали, связывая все эти случаи с «вечным аватаром», с которым

---

[411] В этом отношении можно попутно сделать не лишённое важности замечание: жизнь некоторых существ согласно их индивидуальным видимостям представляет факты, находящиеся в соответствии с фактами космического порядка и в некотором роде с внешней точки зрения воспроизводящие эти последние. Однако с внутренней точки зрения эта связь должна быть обратной, поскольку как раз космические факты на самом деле смоделированы согласно жизни этих существ, которые на самом деле являются *махапурушей*, или, выражаясь точнее, согласно тому, прямым выражением чего является эта жизнь, тогда как космические факты сами по себе являются лишь её отражённым выражением. Добавим, что именно это на самом деле обосновывает и делает ценными ритуалы, учрежденные существами, обладающими «миссией», тогда как существо, являющееся лишь человеческим индивидом, по своей инициативе может изобрести только «псевдоритуалы», лишённые всякой реальной эффективности.

[412] Нужно также заметить, что то, о чём идёт речь, не имеет никакой связи с тем смыслом, который некоторые мистики охотно придают слову «жертва» или «жертвоприношение»: даже в случаях, где то, что понимается под этим, имеет собственную реальность и не сводится к простым «субъективным» иллюзиям, всегда возможным у них в силу свойственной их отношению «пассивности», масштаб этой реальности образом не превосходит порядок индивидуальных возможностей.

[413] Ригведа, X.51.

они являются одним и тем же в своей самой глубинной «истине»; и, конечно же, искушение пребывать в «ночи» непроявленного понятно без труда, поскольку нельзя оспаривать, что в этом, высшем смысле «ночь лучше дня»[414]. Той же причиной Кумарасвами обоснованно объясняет тот факт, что Шанкарачарья всегда явно старался избежать рассмотрения «возвращения», даже когда комментировал тексты, смысл которых достаточно ясно его подразумевает. Действительно, кажется абсурдным приписывать такое отношение отсутствию знания или непониманию учения: следовательно, оно может пониматься только как своего рода отступление перед перспективой «жертвоприношения», и, следовательно, как сознательная воля не приподнимать завесу, скрывающую «другой лик тьмы»; и, обобщая вышесказанное, такова главная причина умолчания, обычно окружающего этот вопрос[415]. Впрочем, в качестве дополнительной причины можно добавить опасность, которую несёт это рассмотрение, будучи неверно понятным — для некоторых оно служит предлогом оправдать свою страсть «остаться в мире», обманываясь самим насчёт её истинной природы. Потому как речь идёт вовсе не о том, чтобы остаться, а совсем об ином — о том, чтобы вновь прийти после того, как ушел, и этот предварительный «уход» возможен только для существа, в котором больше не осталось никакой страсти и никакой иной индивидуальной привязанности; нужно постараться не ошибиться в этом важном вопросе, иначе есть риск не уви-

[414] Это выражение имеет своё приложение и в другой области — в «отказе от могущества»; но, тогда как это отношение является не только оправданным, но даже единственно полностью правомерным для существа, которое, не имея никакой «миссии», не обязано принимать никакого обличия во внешнем мире, очевидно, что, напротив, «миссия» будет несуществующей как таковая, если она не проявлена вовне.

[415] В качестве «иллюстрации» сказанного мы напомним факт, исторический или легендарный характер которого с нашей точки зрения маловажен, потому как мы намереваемся придать ему характер сугубо символический: говорят, что Данте никогда не улыбался и что люди приписывали эту очевидную печаль тому, что он «вернулся из Ада». Не лучше ли было видеть подлинную причину в том, что он «вернулся с Небес»?

деть никакой разницы между последней реализацией и простым началом реализации, остановленной на стадии неспособности перейти даже пределы индивидуальности.

Итак, возвращаясь к идее жертвоприношения, мы должны сказать, что она содержит ещё и другой аспект, который выражается непосредственно в этимологии слова «приносить в жертву» (*sacrifier*), — это как раз *sacrum facere*, то есть «делать священным» объект жертвоприношения. Наряду с тем, что рассматривается обычно, то, что мы имели в виду выше, говоря о «жертве» как таковой, уместно рассмотреть и этот аспект. На самом деле именно жертвоприношение налагает на обладающих «миссией» существ «священный» характер в полном смысле этого термина. Этот характер явно свойственен функции, наделяет которой как раз жертвоприношение, более того, поскольку это также содержится в изначальном смысле слова «священный», именно оно делает из них существ, «стоящих особняком», то есть сущностно иных по сравнению с проявленными существами, а также теми, кто, достигнув реализации «высшего я», просто остается в непроявленном. Их действие, даже когда оно внешне напоминает действие обычных существ, в реальности не имеет с ним никаких связей, выходя за рамки простой внешней видимости; оно в своей «истине» неизбежно недоступно индивидуальным способностям, потому как происходит непосредственно из невыразимого. Этот характер также хорошо демонстрирует, что речь идёт, как мы уже сказали, об исключительных случаях: и действительно, существа в человеческом состоянии, обладающие подобной «миссией», конечно же, составляют лишь ничтожное меньшинство по сравнению с безграничным множеством существ, не претендующих на эту роль; с другой стороны, если состояния существа безгранично множественны, какая же причина препятствует признать, что всякое существо в том или ином состоянии имеет возможность достичь этой высшей степени духовной иерархии?

Мировое древо[416]

Мы уже говорили по другим поводам о «Мировом Древе» и его «осевом» символизме[417]; не возвращаясь здесь к сказанному ранее, мы лишь добавим несколько замечаний касательно некоторых частных аспектов этого символизма и особенно того случая, когда дерево предстаёт как бы перевернутым, т. е. с корнями вверху и ветвями внизу. Этому вопросу Ананда Кумарасвами посвятил специальную статью, *The Inverted Tree*[418]. Легко понять, что если это так, то прежде всего потому, что корень олицетворяет принцип, тогда как ветви — разворачивание проявленности; но к этому общему объяснению уместно добавить соображения более сложного характера, впрочем, всегда основанные на использовании «обратного смысла» аналогии, с которым очевидно соотносится это перевёрнутое положение дерева. В этой связи мы уже указывали, что именно на символе аналогии в собственном смысле слова, т. е. на изображении шести лучей, оконечности которых сгруппированы в два противоположные друг другу тернера, строится схема дерева с тремя ветвями и тремя корнями. Схема эта, впрочем, может рассматриваться в двух противоположных смыслах, а это показывает, что две соответствующих позиции дерева должны соотноситься с двумя различными и взаимодополнительными точ-

[416] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», февр. 1939. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки», в главе 51 «Мировое древо».

[417] См. особенно «Символизм креста», гл. IX и XXV.

[418] В работе «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. V, мы цитировали тексты из Катха-упанишады, VI, 1 и Бхагавадгиты, XV, 1, где дерево представлено именно в таком аспекте. Кумарасвами приводит и другие аналогичные примеры, не менее красноречивые, в частности Ригведу, I.24.7 и Майтри-упанишаду, VI.4.

ками зрения, в зависимости от того, рассматривается ли оно снизу-вверх или сверху вниз, т. е., в конечном счёте, в зависимости от того, становятся ли на точку зрения проявленности или точку зрения принципа[419].

В дополнение к этому соображению, А. Кумарасвами упоминает два перевернутых дерева, описанные Данте[420] как близкие к вершине «горы», т. е. находящиеся непосредственно под тем планом, на котором расположен земной Рай; тогда как по его достижении, деревья оказываются возвращенными в нормальное положение. И таким образом эти деревья, которые в действительности, похоже, суть лишь различные аспекты «единственного» Древа, «оказываются перевернутыми только ниже точки, где находится место восстановления и возрождения человека». Важно отметить, что, хотя земной Рай в действительности ещё является частью космоса, виртуально его положение «надкосмично»; можно было бы сказать, что он олицетворяет «вершину целостного существа» (*bhavāgra*), так что плоскость в которой она находится отождествляется с «поверхностью вод», которая долженствуя пониматься в своей сущности как «плоскость отражения», приводит нас к символизму картинки, обращенной посредством отражения, о чём мы уже вели речь касаясь вопросов аналогии: «то, что вверху», или над «поверхностью вод», т. е. область принципа или «надкосмическая» сфера, отражается в перевёрнутом виде в «том, что внизу», или в том, что находится под этой же самой поверхностью, т. е. в области «кос-

[419] В других местах мы уже отмечали, что древо тернера может рассматриваться как синтезирующее в себе единство и дуальность, которые в библейском символизме олицетворяются соответственно «Древом Жизни» и «Древом Познания». Форма тернера особо проявляется в трёх «колоннах» «Древа сефирот» Каббалы. Само собой разумеется, что это именно «срединная колонна» является тогда «осевой» (см. «Символизм креста», гл. IX); чтобы свести эту форму к схеме, только что указанной нами схеме, нужно соединить оконечности боковых «колонн» посредством двух линий, скрещивающихся на «срединной колонне» в центральной точке, т. е. в Тиферете, солярный характер которой, впрочем, вполне оправдывает это положение «излучающего» центра.

[420] См. Данте, Чистилище, XXII–XXV.

мической». Иными словами, все, что находится выше «отражения», имеет правильное положение, все, что ниже — перевёрнутое. Следовательно, если предположить, что дерево возвышается над водами, то видимое нами — пока мы находимся в «космосе» — есть его перевёрнутое изображение, с корнями вверху и ветвями внизу; напротив, если мы сами помещаемся над водами, то мы более не наблюдаем изображения перевёрнутого дерева: такая картинка располагается теперь так сказать под нашими ногами — теперь для нас стал зримым источник этого прежнего изображения — реальное дерево, которое отныне предстаёт нашему взору в своем правильном положении. Дерево всегда оставалось и остается одним и тем же, но что меняется по отношению к нему так это наша позиция, а также, следовательно, и точка зрения, с которой мы его рассматриваем.

Это подтверждается ещё и тем фактом, что в некоторых традиционных индусских текстах речь идёт о двух деревьях, одном «космическом» и другом «надкосмическом»; а поскольку, естественно, два эти дерева накладываются друг на друга, то одно из них может рассматриваться как отражение другого, а в то же время их стволы продолжают друг друга, как бы являясь частями единого ствола, что соответствует доктрине «единой сущности и двух природ» в Брахме. В авестийской традиции эквивалент этому мы обнаруживаем в виде двух деревьев *Хаомы*, белого и желтого, одного небесного (или скорее «райского», поскольку оно растет на вершине горы Альборж) и другого земного; второе выступает как «заместитель» первого для человечества, удалённого от «примордиального местопребывания», как опосредованное созерцание образа есть «заместитель» непосредственного видения реальности. Зогар также говорит о двух деревьях, одном высшем и другом низшем; и на некоторых изображениях, в частности, на одной ассирийской печати, ясно различимы два взаимоналоженных дерева.

Перевёрнутое древо есть не всегда символ исключительно, «макрокосмический» как мы то только что видели: оно

также иногда и по тем же причинам является символом «микрокосмическим», т. е. символом человека; так, Платон говорит, что «человек есть небесное растение, а это значит, что он похож на перевёрнутое дерево, корни которого стремятся к небу, а ветви — вниз, к земле». В нашу эпоху оккультисты много злоупотребляли этим символизмом, для них имеющим ценность всего лишь простого сравнения, глубинный смысл которого полностью от них ускользает и который они истолковывают самым грубым «материалистическим» образом, пытаясь обосновать его на редкость наивными анатомическими соображениями или, скорее, «морфологическими». Таков один из примеров стольких, искажений, которым они подвергают отрывочные традиционные понятия, пытаясь встроить последние, не понимая их сути, в свои собственные концепции[421].

Из двух санскритских терминов, главным образом используемых для обозначения «Мирового Древа», один, *nyagrodha*, даёт повод для любопытного замечания в том же роде, ибо он означает буквально «растущий вниз» — и не только потому, что такой рост и в самом деле олицетворяется ростом расположенных в воздухе корней, принадлежащих дереву, которое имеет соответствующее наименование, но также и потому, что когда речь идёт о символическом дереве, последнее и само по себе рассматривается как перевёрнутое[422]. Следовательно, именно к этому положению дерева прилагается понятие *nyagrodha*, тогда как другое обозначение, *aśvattha*, похоже, по крайней мере первоначально, подразумевает нормальное положение дерева, хотя впоследствии различие не всегда проводилось столь же чётко. Это слово, *aśvattha*, истолковывается в значении «стоянка лошади», и этот конь, являясь здесь символом Агни или Солнца, либо же того и другого одновременно, должен рассматриваться как завершивший свой бег, когда достигнута «Ось

[421] Уподобление человека дереву, но без намёка на перевёрнутое положение последнего играет достаточно большую роль в ритуале карбонариев.

[422] См. Айтарейя-брахмана, VII.30; Шатапатха-брахмана, XII.2.7. 3.

Мира»[423]. Напомним в этой связи, что в различных традициях образ солнца также связан с образом дерева, хотя и по-другому, ибо там оно изображается как плод «Мирового Древа». Оно отделяется от древа в начале цикла и вновь возвращается чтобы отдохнуть на нём в конце, так что и в этом случае дерево также действительно оказывается «стоянкой Солнца»[424].

Что же касается Агни, то здесь есть нечто большее: он сам отождествляется с «Мировым Древом», откуда его имя *Vanaspati*, или «Повелитель деревьев». И такое отождествление сообщает осевому «Древу» огненную природу, явно соотнося его с «Неопалимой купиной», которая, впрочем, как место и основа проявления божества, должна также мыслиться имеющей «центральное» положение. Ранее мы говорили об «огненном столбе» или о «столбе дыма» Агни как замещающем в иных случаях дерево или столп в качестве «осевого» изображения; и только что сделанное замечание окончательно объясняет эту равнозначность и сообщает ей все её значение[425]. А. Кумарасвами приводит в этой связи отрывок из Зогара, где «Древо Жизни», — которое, кстати, описывается как «простирающееся сверху вниз», следовательно, как перевёрнутое, — изображается как «Древо Света», что полностью согласуется с этой же самой идентификацией. А мы можем добавить к этому ещё и другое уподобление, извлечённое из исламской традиции и притом не менее примечательное. В суре *Sūrat an-Nūr*[426] говорится о «древе

---

[423] Точно так же, согласно греческой традиции, орлы, другой солярный символ, начавшие движение от оконечностей земли, останавливаются в Дельфийском омфалосе, олицетворяющем «Центр Мира».

[424] См. «Символизм креста», гл. IX. — Китайский иероглиф, обозначающий закат, изображает его опускающимся на дерево в конце дня.

[425] Можно отметить, что этот «огненный» и этот «дымовой столб» в точности те же, которые попеременно вели евреев при их исходе из Египта (Исх. 14) и которые, к тому же, были проявлением Шехины, или «божественного присутствия». [В русском переводе Библии — «столп облачный» — прим. пер.]

[426] Коран, 24:35.

благословенном», т. е. исполненном духовных влияний[427], которое не находится «ни на востоке, ни на западе», что чётко обозначает его позицию как «центральную», или «осевую»[428]. И это древо есть олива, чьё масло поддерживает свет в лампаде; этот свет символизирует свет Аллаха, который реально есть сам Аллах, потому что, как говорится в начале того же самого стиха, «Аллах — есть Свет небес и земли». Очевидно, что если древо представляется здесь оливой, то это в силу освещающей способности извлекаемого из него масла, следовательно, в силу заключенной в нём огненной и световой природы. Следовательно, и здесь также речь идёт о «Древе Света». С другой стороны, по крайней мере в одном из индусских текстов, которые описывают перевёрнутое дерево[429], последнее явственно отождествляется с Брахмой. Если же в других случаях оно отождествляется с Агни, в этом нет никакого противоречия, потому что Агни, в ведийской традиции, есть лишь одно из имён и аспектов Брахмы. В текстах Корана это Аллах в аспекте Света освещает все миры[430]. Несомненно, было бы затруднительно продвинуть уподобление ещё дальше, и мы опять имеем здесь один из самых поразительных примеров единодушного согласия всех традиций.

---

[427] В еврейской Каббале эти же самые духовные влияния (излучения) символизируются «росой света», источаемой «Древом Жизни».

[428] Точно так же и в самом буквальном «географическом» смысле Полюс не находится ни на востоке, ни на западе.

[429] Майтри-упанишада, VI.4.

[430] Этот Свет есть даже, согласно тексту, «свет на свете», следовательно, двойной, взаимоналоженный свет, что напоминает взаимоналожение двух деревьев, о котором мы говорили выше. Здесь мы обнаруживаем ещё и «сущность», сущность единственного Света, и «две природы», одну верхнюю, а другую нижнюю, или непроявленную и проявленную, которым соответствуют свет, скрытый в природе дерева, и видимый свет пламени лампады, причём первый есть сущностная «опора» второго.

Дерево и ваджра[431]

Выше мы рассмотрели схему дерева с тремя ветвями и тремя корнями, построенную на основе общего символа аналогии и доступную рассмотрению в двух противоположных смыслах; добавим в этой связи ещё несколько дополнительных примечаний, которые позволят лучше выявить тесную связь, существующую между внешне отличающимися символами «Оси Мира». В самом деле, как легко понять из приведённого ниже изображения, схема, о которой идёт речь, по сути своей идентична изображению двойной ваджры, две противоположных оконечности которой равным образом воспроизводят символизм аналогии, о которой мы говорили.

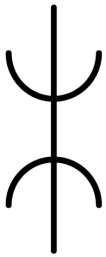

Fig. 17

В одном из наших предыдущих исследований, где речь шла о ваджре, мы уже указывали на это сходство в связи с тройственностью, которая часто встречается в «осевом» символизме и имеет целью изобразить одновременно саму ось (естественно занимающую центральное положение)

[431] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», март 1939. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 52.

и два космических потока, слева и справа, являющиеся её спутниками. Примеры такой тройственности являют некоторые изображения «Мирового Древа»; и мы отмечали, что «в этом случае двойная тройственность ветвей и корней ещё более точно напоминает такую же тройственность оконечностей ваджры», которые, как известно, имеют форму трезубца, или *тришулы*[432].

Можно было бы, однако, задаться вопросом, способно ли таким образом установленное подобие между древом и символом молнии, которые на первый взгляд представляются вещами столь различными, быть распространено дальше простого факта этого, очевидно, общего для них «осевого» значения. Ответ на этот вопрос находится в том, что мы сказали относительно огненной природы «Мирового Древа», с которым в ведийском символизме отождествляется и сам Агни в качестве *Ванаспати* и точным эквивалентом которого является, стало быть, «огненный столб» как олицетворение оси. Ясно, что молния равным образом имеет огненную или световую природу; впрочем, вспышка молнии является одним из самых распространенных символов «озарения», понимаемого в смысле интеллектуальном или духовном. «Древо Света», о котором мы говорили, пересекает и озаряет все миры; согласно отрывку, из Зогара, цитируемому в этой связи А. Кумарасвами, «озарение начинается на вершине и распространяется по прямой линии через весь ствол целиком»; такое распространение света может легко ассоциироваться с идеей молнии. Кроме того, обобщенно «Ось Мира» всегда более или менее явно рассматривается как светящаяся; у нас уже был случай напомнить, что Платон описывает её именно как «светящуюся алмазную ось», что опять же непосредственно соотносится с одним из аспектов ваджры, по-

[432] См. Символическое оружие — Об изображениях ваджры см. А. Кумарасвами, «Элементы буддийской иконографии».

тому что последняя имеет значение одновременно и «молнии», и «алмаза»[433].

Есть ещё и другое: одним из самых распространенных наименований осевого древа в различных традициях является «Древо Жизни»; но известно, какую непосредственную связь устанавливают традиционные доктрины между «светом» и «жизнью». Мы не будем более подробно останавливаться на этом, поскольку уже рассматривали данный вопрос[434]; напомним ещё только, поскольку он непосредственно относится к нашей теме, тот факт, что еврейская Каббала соединяет оба понятия в символизме «росы света», источаемой «Древом Жизни». Сверх того, в других отрывках из Зогара, которые г-н Кумарасвами равным образом цитирует в ходе своего исследования о «перевёрнутом дереве» и в которых речь идёт о двух деревьях, верхнем и нижнем, т. е. в некотором роде наложенных друг на друга, эти два дерева обозначаются, соответственно, как «Древо Жизни» и «Древо Смерти». А это, напоминая к тому же о символической роли двух деревьев земного Рая, чрезвычайно значимо для придания завершенности тому подобию, которое мы имеем в виду здесь, потому что эти значения «жизни» и «смерти» в действительности связаны также с двойным аспектом молнии, олицетворяемым двумя противоположными направлениями ваджры, как мы уже объясняли это ранее[435]. Как мы сказали тогда, речь на самом деле идёт, в самом общем смысле, о двойном могуществе — созидания и разрушения, выражением которого в нашем мире являются жизнь и смерть и которое находится в связи с двумя фазами «выдоха» и «вдоха» универсальной проявленности. И соответствие этих двух фаз

---

[433] В связи с этим мы также указывали на сближение с буддийским символизмом «алмазного трона», расположенного у подножия осевого древа. В связи с этим в алмазе следует различать, с одной стороны, его светоносность, а с другой — присущие ему черты неразрушимости и неизменности, которые являются образом сущностной незыблемости оси.

[434] *Verbum, Lux et Vita.*

[435] См. гл. «Символическое оружие».

чётко показано в одном из текстов Зогара, на которые мы только что указывали, потому что эти два дерева там изображены как восходящее и нисходящее, так что в некотором роде одно занимает место другого, согласно чередованию дня и ночи. И разве это не делает окончательно очевидной совершенную созвучность всего этого символизма?

Древо Жизни и напиток бессмертия[436]

Говоря о «Мировом Древе», мы упомянули, среди различных его олицетворений, дерево *Хаома* авестийской традиции; последнее (а точнее, белое *Хаома*, райское древо, потому что другое, желтое *Хаома*, есть всего лишь его последующее «замещение») находится в особой связи с его аспектом «Древа Жизни», ибо сок, который из него извлекают и который также называется *хаома*, есть то же самое, что и ведическая сома, которая, как известно, отождествляется с амритой, или «напитком бессмертия». А то, что сома предстаёт как вытяжка скорее из простого растения, нежели из дерева, не является серьёзным аргументом против этого сближения с символизмом «Мирового Древа». В самом деле, последнее обозначается множеством имен, и наряду с теми, что соотносятся с деревьями в собственном смысле слова, встречаются также названия «растение» (*oṣadhi*) и даже «тростник» (*vetasa*)[437].

Если же обратиться к библейскому символизму земного Рая, то единственная заметная разница состоит лишь в том, что бессмертие дается не соком, извлечённым из «Древа Жизни», но самим его плодом; речь здесь, стало быть, идёт скорее о «пище бессмертия», а не о напитке[438]. Но во всех случаях это всегда продукт дерева или растения, и продукт, в котором оказывается сконцентрирован сок, в некотором

---

[436] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», апр. 1939. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 53.

[437] См. А. Кумарасвами, «Перевёрнутое древо», стр. 12.

[438] У греков «амброзия», поскольку она отличается от «нектара», также является пищей, хотя её наименование этимологически тождественно названию амрита.

роде являющийся самой «эссенцией» растения[439]. Следует заметить также, с другой стороны, что из всего растительного символизма земного Рая одно лишь «Древо Жизни» сохраняется в Небесном Иерусалиме, тогда как весь остальной символизм имеет минеральный характер; и это дерево приносит тогда двенадцать плодов, которые суть двенадцать «Солнц», что равнозначно двенадцати Адитья индусской традиции; само же дерево являет их общую природу, к единству которой они в конце концов возвращаются[440]. Можно вспомнить здесь то, что мы говорили о дереве, рассматриваемом как «стоянка Солнца», и о символах, изображающих солнце приставшим к дереву для отдыха в конце цикла. Адитья являются сыновьями Адити, и идея «неделимости», которую выражает это имя, очевидно, предполагает «неразложимость», стало быть, «бессмертие»; впрочем, Адити не лишена, в некотором роде, связей с «растительной сущностью», хотя бы потому, что она рассматривается как «богиня земли»[441], и в то же время она есть «матерь дэвов». А оппозиция Адити и Дити, из которой проистекает противопоставление дэвов и асуров, может быть соотнесена в этой связи с оппозицией «Древа Жизни» и «Древа Смерти», о которой мы говорили в предыдущем исследовании. Впрочем, эта оппозиция обнаруживается в самом символизме Солнца, поскольку последнее также отождествляется со «смертью» (*Mṛtyu*) в своем аспекте обращенности к «нижнему миру»[442], в то же время оно есть «врата бессмертия», так что можно сказать, что его другой лик, обращенный к области «внекосмической», отождествляется с самим бессмертием.

---

[439] На санскрите слово *rasa* имеет одновременно значение «сок» и «сущность» (эссенция).

[440] См. «Царь Мира», гл. IV и XI; можно также обратиться к тому, что мы сказали о «напитке» бессмертия и его различных традиционных «замещениях» (там же, гл. V и VI).

[441] См. А. Кумарасвами, «Перевёрнутое древо», стр. 28.

[442] В этой связи можно было бы также развернуть соображения относительно соотношения солнца и его обращений со временем (*Kāla*), которое «пожирает» проявленные существа.

Эта последняя ремарка возвращает нас к тому, что мы говорили ранее по поводу земного Рая, который реально есть ещё часть «космоса», но положение которого всё же виртуально «надкосмично». Именно этим объясняется, что отсюда можно дотянуться до плода «Древа Жизни», из чего следует что существо, достигшее центра нашего мира (или центра любого другого состояния бытия), тем самым уже завоевало бессмертие. А то, что верно для земного Рая, естественно, верно и для Небесного Иерусалима, ибо и тот, и другой суть, в конечном счёте, всего лишь два взаимодополняющих аспекта в которые может облекаться одна и та же реальность в зависимости от того, рассматривается ли она по отношению к началу или концу космического цикла.

Само собой разумеется, что все эти соображения должны быть соотнесены с тем фактом, что в различных традициях растительные символы выступают как «залог воскресения и бессмертия»: «золотая ветвь» античных мистерий, акация, которая заменяет её в масонской инициации так же, как вербы или пальмы — в традиции христианской. А также — с ролью, которую вообще играют в символизме вечнозеленые деревья и те, что дают не подверженные тлению смолу или камедь[443]. С другой стороны, тот факт, что растительность в индусской традиции иногда рассматривается как имеющая «асурическую» природу, не может служить возражением. В самом деле, созревание растения совершается отчасти в воздухе, отчасти под землей, что в некотором роде означает двойственную природу, в каком-то смысле соотносящуюся, кроме того, с «Древом Жизни» и «Древом Смерти». Кстати сказать, это именно корень, т. е. подземная часть, является исходной «опорой» воздушного роста, что соответствует «приоритетности» природы асуров по отношению к дэвам. Сверх того, не без оснований, конечно, борьба между дэвами и асурами изображается как разворачивающаяся,

[443] См. «Эзотеризм Данте», гл. V, и «Царь Мира», гл. IV.

главным образом, вокруг обладания «напитком бессмертия».

Из тесной связи «напитка бессмертия» с «Древом Жизни» вытекает следствие, очень важное с более специальной точки зрения традиционных наук, а именно то, что «эликсир жизни» находится в особом соотношении с тем, что можно назвать «растительным» аспектом алхимии[444], где он соответствует тому, чем является «философский камень» для её «минерального» аспекта; в конечном счёте, можно было бы сказать, что «эликсир» есть «растительная сущность» в её высшей степени. Этому не следует пытаться противопоставлять употребление такого выражения как «золотой сок», которое точно также как и только что упомянутое нами словосочетание «золотая ветвь» на самом деле лишь намекает на «солярный» характер того, о чём идёт речь. Очевидно, что этот характер должен проявляться в порядке растительном так же, как и в порядке минеральном; и в этой связи мы ещё раз напомним изображение солнца как «плода Древа Жизни», плода, который, кстати, обозначается именно как «золотое яблоко». Само собой разумеется, что коль скоро мы рассматриваем эти вещи в их принципе, то растительное и минеральное следует понимать здесь прежде всего символически, т. е. речь идёт прежде всего об их «соответствиях» или о том, что они олицетворяют на уровне космическом. Впрочем, это нисколько не помеха тому, чтобы понимать их также и буквально, когда речь идёт о некоторых более частных применениях. В этом случае также без труда можно обнаружить оппозицию, о которой мы говорили, связанную с двойственной природой растительного: именно таким образом растительная алхимия в медицинском применении, для которого она пригодна, имеет своей «изнанкой» (если можно так выразиться) «науку о ядах». Впрочем, именно в силу этой оппозиции все, что является «лекарством» в одном аспекте, в то же время является «ядом» в аспекте противопо-

[444] Этот аспект был особенно развит в даосской традиции — гораздо более явно, чем где бы то ни было ещё.

ложном[445]. Естественно, мы и не помышляем о том, чтобы развернуть здесь все, что можно извлечь из этого последнего примечания; но оно, по крайней мере, позволит разглядеть точные применения, которым может, в такой области, как традиционная медицина, дать место такой «принципиальный» в самом себе символизм, как символизм «Древа Жизни» и «Древа Смерти».

[445] На санскрите слово *viṣa*, «яд», или «напиток смерти», рассматривается как противоположность амриты, или «напитка бессмертия».

Две ночи[A]

Мы не намереваемся ничего говорить здесь о том, что мистики называли «ночью чувств» и «ночью духа»; хотя они могут иметь частичное сходство с тем, о чём идёт речь, многим элементам будет сложно найти точное «место». Более того, зачастую эти элементы обладают довольно «неясным» характером, что явно ведёт к свойственным всякой мистической реализации несовершенствам и ограничениям. С другой стороны, в наши намерения не входит и рассмотрение символических «трёх ночей», представляющих три смерти и три рождения и отсылающих в том, что касается человеческого существа, к трем областям — телесной, психической и духовной[446]; причиной этого символизма, естественно приложимого к идущим один за другим этапам инициации, является тот факт, что всякое изменение состояния происходит через фазу потемнения и «окутывания». Отсюда «ночь» можно рассматривать согласно множественности иерархизированных смыслов как самих состояний существа; но мы сейчас ограничимся двумя крайними случаями. На самом деле мы хотим лишь немного уточнить то, как символизм «тьмы» в его традиционном, самом общем смысле представляется в двух противоположных смыслах — высшем и низшем, подобно природе аналогической связи, существующей между двумя смыслами и позволяющей разрешить их очевидное противопоставление.

В своем высшем смысле тьма представляет непроявленное. Хотя это не составляет никакой сложности, всё же ка-

---

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XXXI.

[446] См. А. К. Кумарасвами, *Notes on the Katha Upanishad*, стр. 1.

жется, что этот высший смысл достаточно часто либо неизвестен, либо искажен, потому как легко констатировать, что, когда встает вопрос о тьме, обычно думают только о её низшем смысле; к нему ещё часто прибавляется «зловещий» смысл, ей не присущий по сути и оправданный только в некоторых второстепенных и весьма частных аспектах. На самом деле её низший смысл — это собственно «хаос», то есть состояние недифференцированности или неразличения, являющееся начальной точкой проявления как в её тотальности, так и относительно любого из его состояний. Здесь мы видим непосредственное проявление аналогии в обратном смысле, поскольку эта недифференцированность, которую на западном языке можно назвать «материальной», является как бы отражением принципиальной недифференцированности непроявленного: высшая точка отражается в низшей, как вершины двух противоположных треугольников в символе «печати Соломона». Мы ещё вернёмся к этим соображениям, но прежде чем пойти дальше, важно понимать, что это неразличение, когда оно прилагается к тотальности универсального проявления, является не чем иным, как пракрити, так как оно отождествляется с примордиальной *hylè* или первоматерией древних западных космологических учений. Иными словами, это состояние чистой потенциальности — отражённый и поэтому перевернутый образ принципиального состояния непроявленных возможностей; и это различие особенно важно: путаница между возможностью и потенциальностью является источником бесчисленных заблуждений. С другой стороны, пока речь идёт только об изначальном состоянии мира или бытия, потенциальное неразличение может рассматриваться только в относительном и уже «определённом» смысле в силу некоторого подобия, существующего между процессом развития универсального проявления и процессом развития каждой из составляющих его частей, подобия, которое как раз находит своё выражение в циклических законах. Оно способно прилагаться ко всем степеням — и к случаю конкретного су-

щества, и к случаю более или менее протяженной области бытия, и соответствует замечанию, которое мы сделали выше насчёт множественности иерархических смыслов, поскольку само собой разумеется, что в силу самой их множественности эти смыслы могут быть только относительными.

Из этого вытекает, что низший смысл тьмы относится к космологическому порядку, тогда как её высший смысл относится к порядку собственно метафизическому. Таким образом, можно заметить уже сейчас, что их отношение позволяет осознать тот факт, что происхождение и развитие проявления может рассматриваться одновременно в восходящем и нисходящем смысле. Если это так, то причиной является то, что проявление не происходит только из пракрити, с точки зрения которой её развитие является постепенным переходом от потенциальности к действию, что может быть описано как восходящий процесс; в реальности оно происходит от двух взаимодополняющих полюсов Сущего, то есть пуруши и пракрити, и по отношению к пуруше её развитие является постепенным удалением от Принципа, следовательно, настоящим нисхождением. Это рассмотрение неявно содержит решение множества очевидных антиномий, прежде всего в том, что касается космических циклов, течение которых, можно сказать, управляется совокупностью тенденций, соответствующих этим двум противоположным (или, скорее, дополняющим друг друга) «движениям». Развитие этой мысли при этом, очевидно, находится за пределами нашего предмета рассмотрения; но, по крайней мере, можно легко понять, что нет никакого противоречия между уподоблением начальной точки или изначального состояния проявления тьме в её низшем смысле, с одной стороны, и, с другой, традиционным учением о духовности «примордиального состояния», потому как эти две вещи относятся не к одной и той же точке зрения, а к двум дополняющим друг друга, которые мы только что определили.

Мы рассмотрели низший смысл тьмы, как он отражается в её высшем смысле, — то, что на самом деле так с опре-

делённой точки зрения. Но в то же время, с другой точки зрения, дело обстоит таким образом в некотором роде «с изнанки», — мы используем это слово в том смысле, что «лицевая сторона» и «изнанка» противостоят друг другу как два лика одной и той же вещи, и это требует некоторых пояснений. Точка зрения, связанная с отражением, — это, естественно, точка зрения проявления и всякого существа, находящегося в области проявления; но по отношению к Принципу, где сходятся и объединяются начало и конец всех вещей, вопроса об отражении больше нет, потому что на самом деле не существует ничего, кроме одной и той же вещи; начальная точка проявления, как и точка его завершения, обязательно лежит в непроявленном. С точки зрения самого Принципа, если ещё можно использовать в этом случае этот оборот, уже нельзя различить два аспекта этой единой вещи, потому что такое различение возникает и является обоснованным только по отношению к проявлению; но, если Принцип рассматривается в его отношении к проявлению, можно различить как бы два лика, соответствующих выходу из непроявленного и возвращению в непроявленное. Поскольку возвращение в непроявленное — это конечный итог проявления, можно сказать, что только когда оно рассматривается с этой стороны, непроявленное предстаёт тьмой в высшем смысле, тогда как с точки отправления проявления оно предстаёт, напротив, тьмой в низшем смысле. Согласно смыслу, в котором совершается «движение» от одного к другому, можно также сказать, что высший лик обращен к Принципу, а низший — к проявлению, хотя этот образ двух ликов подразумевает симметрию между Принципом и проявлением, которой не может быть; при этом очевидно, что в самом Принципе нет никакого различия высшего и низшего. Точка зрения отражения иллюзорна по отношению к нему, как и само отражение иллюзорно по отношению к тому, что отражается. Следовательно, эта точка зрения двух ликов соответствует некоей более глубокой степени реальности, хотя, однако, она сама все ещё иллюзорна на

другом уровне, потому что она в свою очередь исчезает, когда Принцип рассматривается сам по себе, а не по отношению к проявлению.

Точка зрения, которую мы только что изложили, будет, возможно, более ясной, если рассмотреть то, что ей соответствует внутри проявления, в переходе от одного состояния к другому. Этот переход сам по себе является одной точкой, но его можно рассмотреть из одного состояния и из другого, между которыми он расположен и по отношению к которым он является общей границей. Следовательно, здесь также можно рассмотреть два лика: этот переход является смертью одного из двух состояний и рождением другого, но эта смерть и это рождение на самом деле совпадают, и их различие существует только по отношению к двум состояниям, из которых в этой точке одно имеет конец, а другое — начало. Это очевидная аналогия с тем, что в предыдущих рассмотрениях касалось не двух отдельных состояний проявления, а самого всеобщего проявления и Принципа, или, точнее, перехода от одного к другому. При этом нужно добавить, что также и здесь своё приложение находит обратный смысл аналогии: ибо, с одной стороны, рождение в проявлении — это как бы смерть в Принципе, а с другой, напротив, смерть для проявления — это рождение или скорее «возрождение» в Принципе, начало и конец оказываются перевернуты согласно тому, рассматриваются ли они по отношению к Принципу или проявлению. Разумеется, здесь всегда подразумевается отношение одного к другому, поскольку в неизменности Принципа нет ни рождения, ни смерти, ни начала, ни конца — он сам является первым началом и последним концом всех вещей, и при этом в абсолютной реальности между этим началом и этим концом нет никакого различия.

Если мы сейчас рассмотрим случай человеческого существа, мы сможем задаться вопросом: что для него соответствует тем двум «ночам», между которыми, как мы увидели, помещается все универсальное проявление? Для того, что

является высшей тьмой, ещё нет никаких трудностей, так как когда речь идёт об отдельном существе или совокупности существ, она никогда не может представлять что-то иное, кроме как возвращение в непроявленное: этот смысл по причине своего собственно метафизического характера остается неизменным во всех возможных приложениях этого символизма. Напротив, низшая тьма, очевидно, может быть взята здесь только в относительном смысле, так как начальная точка человеческого проявления не совпадает с начальной точкой универсального проявления, но занимает внизу её некоторый определенный уровень. Следовательно, то, что здесь кажется «хаосом» или потенциальностью, может быть таковым только относительно и должно на самом деле уже обладать некоторой степенью дифференциации и «квалификации»; это уже не первоматерия (*materia prima*), а, если хотите, вторая материя (*materia secunda*), играющая аналогичную роль на рассматриваемом уровне бытия. При этом эти замечания приложимы не только к случаю одного существа, но и к случаю целого мира; было бы ошибкой думать, что в начале нашего мира, который является лишь одной степенью бытия среди прочих, может находиться простая потенциальность: *акаша*, несмотря на своё состояние недифференцированности, вовсе не лишена всех качеств, и она уже «определена», учитывая произведение только лишь телесного проявления; следовательно, она не смешивается с пракрити, которая, будучи совершенно недифференцированной, содержит тем самым в себе потенциальность всего проявления.

Отсюда вытекает, что к тому, что представляет низшую тьму в человеческом существе, по отношению к высшей тьме можно применить только образ о отражения, за исключением образа двух ликов. На самом деле всякий уровень бытия может быть понят как план отражения, и как раз потому, что Принцип отражается в нём, он обладает некоторой реальностью, на которую он способен в своей собственной области; но, с другой стороны, если перейти к другому

лику низшей тьмы, мы окажемся в таком случае не в Принципе или в непроявленном, а только в «дочеловеческом» состоянии, которое является лишь иным состоянием проявления. Следовательно, здесь мы возвращаемся к тому, что мы уже сказали ранее по поводу перехода от одного состояния к другому: с одной стороны, это рождение в человеческом состоянии, а с другой — смерть в состоянии «дочеловеческом»; или, иными словами, это точка, которая согласно стороне наблюдателя предстаёт точкой конца одного состояния или точкой отправления другого. Однако если понимать низшую тьму в этом смысле, можно спросить: почему бы просто не рассматривать высшую тьму симметрично как представляющую смерть в человеческом состоянии или конец этого состояния, который не обязательно совпадает с возвращением в непроявленное, но который может быть лишь переходом в другое проявленное состояние, поскольку символизм ночи действительно хорошо применим ко всякому изменению состояния, каким бы оно ни было? Но, помимо того, что здесь может идти речь только о весьма относительном «превосходстве», так как начало и конец состояния являются лишь двумя точками, расположенными на последовательных уровнях, отделенных ничтожным расстоянием вдоль «оси» существа, это неважно с выбранной нами точки зрения. Действительно, по сути, здесь мы рассматриваем человеческое существо — так, как оно на самом деле составлено в своей целостности, и со всеми возможностями, которые оно в себе несёт; и среди этих возможностей присутствует возможность напрямую достигать непроявленного, которого оно уже касается, если так можно сказать, своей высшей частью, которая, хотя и не является собственно человеческой, при этом заставляет её существовать как человеческую, потому что она — это самый центр её индивидуальности; и у обычного человека этот контакт с непроявленным обнаруживается в состоянии глубокого сна. Нужно при этом ясно понимать, что это не «привилегия» человеческого состояния и если рассматривать в том же духе любое другое состояние,

всегда найдется эта возможность прямого возвращения в непроявленное, без перехода через другие проявленные состояния, поскольку существование в любом состоянии возможно только в силу того, что *Атман* находится в центре этого состояния, которое без него исчезнет как чистое небытие. Именно поэтому, по крайней мере, в принципе, всякое состояние в равной степени может быть взято как начальная точка или как «опора» духовной реализации, потому что в универсальном или метафизическом порядке все содержит в себе те же потенциальные возможности.

Пока мы находимся в точке зрения, рассматривающей состав человеческого существа, внутренняя тьма будет представать скорее в аспекте одной из модальностей этого существа, нежели в аспекте первого «момента» его существования; но эти две вещи объединяются в одном определённом смысле: то, о чём идёт речь, — это всегда начальная точка развития индивида — развития на различных фазах, которым соответствуют его различные модальности, между которыми тем самым устанавливается определённая иерархия. Следовательно, это то, что можно назвать относительной потенциальностью, на основании которой будет осуществляться целостное развитие индивидуального проявления. В этом отношении то, что представляет низшую тьму, может быть только самой грубой частью человеческой индивидуальности, в некотором роде самой «тамасической», — однако эта индивидуальность оказывается целиком окутанной ею как зародыш или эмбрион; иными словами, это не что иное, как телесная модальность сама по себе. Не нужно удивляться, что именно тело, таким образом, соответствует отражению непроявленного в человеческом состоянии, так как также и здесь рассмотрение обратного смысла аналогии позволяет сразу же разрешить все очевидные сложности: самая высокая точка, как мы уже сказали, обязательно имеет своё отражение в точке самой низкой; и таким же образом, например, неизменность принципа имеет в нашем мире свой перевернутый образ в неподвижности мине-

рала. В общем, можно сказать, что свойства духовного порядка находят своё выражение, но в некотором роде «перевёрнутое» и как бы «негативное», в вещах самых телесных; и, по сути, это лишь приложение к этому миру того, что мы объяснили выше касательно обратного отношения состояния потенциальности к принципиальному состоянию непроявленности. В силу той же аналогии состояние бодрствования, в котором сознание индивида «центрировано» в телесной модальности, духовно является состоянием сна и наоборот; при этом это рассмотрение сна позволяет ещё лучше понять, что телесное и духовное по отношению друг к другу предстают как «ночь», хотя, естественно, было бы иллюзией рассматривать их симметрично, как два полюса существа, хотя бы потому что тело в реальности является вовсе не первоматерией, а просто её «заменителем» относительно определённого состояния, тогда как дух никогда не перестаёт быть универсальным принципом и не находится ни на каком относительном уровне. Помня об этих оговорках и выражаясь согласно видимостям, свойственным определённому уровню бытия, можно говорить о «сне духа», соответствующем телесному бодрствованию: «непроницаемость» тела, какой бы странной она ни казалась, сама является лишь выражением этого «сна», и в остальном все их типичные черты могут в равной степени объясняться согласно этой точке зрения по аналогии.

Что касается реализации, то из этих соображений нужно главным образом учитывать то, что если реализация происходит из человеческого состояния, то именно тело и должно служить ему основой и начальной точкой. В противоположность частым на Западе предрассудкам, согласно которым в теле видят только препятствие или относятся к нему как к «пренебрежимой величине», оно является нормальной «опорой»: приложение этих соображений к той роли, которую элемент телесного порядка играет во всех ритуалах в качестве одного из главных или вспомогательного средства реализации, слишком очевидно, чтобы было необходи-

мо на этом настаивать. С другой стороны, конечно же, можно вывести из этого всего и другие следствия, которые мы не может развить здесь: можно, в частности, предположить отсюда возможность некоторых весьма неожиданных для того, кто никогда об этом и не думал, перестановок и «преобразований», но, разумеется, их можно будет понять только в том случае[447], если не представлять тело согласно «механическим» и «психохимическим» теориям наших современников.

[447] В исламской традиции две «ночи», о которых мы говорили, представлены как *laylat al-qadr* и *laylat al-miʿrāj*, соответствуя двойному движению — «нисходящему» и «восходящему». Второе движение — это ночное восхождение пророка, то есть возвращение к Принципу через различные «небеса», являющиеся высшими состояниями существа. Что касается первого, то это та ночь, в которую совершается нисхождение Корана, и эта «ночь», согласно комментарию Мухйиддина ибн Араби, отождествляется с самим телом пророка. Здесь особо нужно отметить, что это «откровение» получено не в уме, а в теле существа, которому «поручено» выражать Принцип: *Et Verbum caro factum est* («И Слово стало плотью»), как говорит Евангелие (плотью, *caro*, а не умом, *mens*), и именно это весьма отчётливо является другим выражением в форме, свойственной христианской традиции, того, что в исламской традиции представляет *laylat al-qadr*.

Символизм лестницы[448]

Ранее мы упомянули о символизме, сохранившемся у индейцев северной Америки, согласно которому различные миры представляются как ряд наложенных друг на друга пещер, а люди переходят из одного мира в другой, карабкаясь вверх по центральному дереву. Сходный символизм реализуется в разных случаях посредством ритуалов, где самый факт взбирания на дерево олицетворяет восхождение существа по «оси». Такие ритуалы являются «ведическими» точно так же, как и «шаманскими», и сама их распространенность указывает на их подлинно «примордиальный» характер.

Дерево может быть заменено здесь каким-либо другим равнозначным «осевым» символом, например, мачтой корабля; в связи с этим следует заметить, что с традиционной точки зрения, строительство корабля является — точно так же, как и строительство дома или колесницы, — реализацией «космической модели». Интересно отметить также, что «марс», помещаемый на верхней части мачты и вкруговую охватывающий её, совершенно чётко занимает здесь место «глаза» купола, который ось условно пересекает в самом центре, когда она не изображена материально. С другой стороны, любители «фольклора» могли бы равным образом заметить, что простонародный «столб с призом» ярмарочных праздников и сам по себе есть не что иное, как непонятый остаток ритуала, сходного с теми, о которых мы только что говорили; в этом случае столь же примечательную деталь составляет кольцо, подвешенное наверху мачты, которого

[448] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», май 1939. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 54.

нужно достичь, карабкаясь по ней (кольцо, которое мачта пересекает и за пределы которого выходит, как мачта корабля выходит из марса, а мачта ступы — из купола). Это кольцо также является ещё одним совершенно очевидным олицетворением «солнечного глаза», и ясно что это, конечно, не так называемая «народная душа» могла выдумать подобный символизм!

Другим очень распространенным символом, непосредственно связанным с тем же порядком идей, является лестница, и это ещё один «осевой» символ; как говорит А. Кумарасвами, «ось вселенной является как бы лестницей, по которой совершается постоянное нисходяшее и восходящее»[449]. Сделать возможным такое движение — есть основное назначение лестницы; а поскольку, как мы только что видели, дерево и мачта также играют эту роль, вполне можно сказать, что в этом отношении лестница является их эквивалентом. С другой стороны, более частные черты присущие именно лестнице как таковой требуют некоторых замечаний: два её вертикальных стояка соответствуют дуальности «Древа Познания», или, в еврейской Каббале, двум «колоннам», правой и левой, Древа сфирот. Ни та, ни другая не является «осевой», а «центральная колонна», которая действительно является самой осью, не изображена чувственно осязаемым образом (как и в тех случаях, когда не имеет видимого воплощения центральный столп здания). Впрочем, вся лестница в своей совокупности в некотором роде «связуется в единое целое» ступенями, которые соединяют стояки между собой и которые, будучи помещены горизонтально между последними, обязательно имеют свою середину размещённой на самой оси[450]. Мы видим, таким образом, что лестница являет собой вполне завершенный символизм: она, можно сказать, подобна вертикальному «мосту», взды-

[449] См. «Перевёрнутое древо».

[450] В старинном христианском герметизме мы обнаруживаем, как такого же рода эквивалент, некий символизм буквы *H*, с её двумя вертикальными ножками и соединяющей их горизонтальной чертой.

мающемуся чрез все миры и позволяющему пройти всю их иерархию, ступая со ступени на ступень; и в то же время ступени суть сами эти миры, т. е. различные уровни или степени универсального Бытия[451].

Это значение очевидно в библейском символизме лестницы Иакова, по которой поднимаются и спускаются ангелы; известно также, что Иаков на месте, где он имел видение этой лестницы, поставил камень, который был им «воздвигнут как столб»[A] и который тоже является образом «Оси Мира», заменяющим некоторым образом саму лестницу[452]. Ангелы олицетворяют высшие состояния существа; следовательно, последним более частным образом соответствуют ступени; это объясняется тем фактом, что лестница должна стоять своим подножием на земле, т. е. для нас сам наш мир неизбежно является «опорой», от которой должно начаться восхождение. И даже если предположить, что лестница имеет и подземное продолжение, дабы охватить всю совокупность миров каким, собственно, и должно быть положение вещей в реальности, то её нижняя часть, во всяком случае, оставалась бы невидимой, наподобие того как для существ, достигших «пещеры» определённого уровня, невидимой останется вся простирающаяся под ней часть центрального дерева. Иными словами, когда нижние ступени уже пройдены, более нет необходимости в реальном их рассмотрении для последующей реализации человеческого существа, в которой теперь может иметь место лишь прохождение верхних ступеней.

Вот почему, особенно когда лестница используется как элемент некоторых инициатических ритуалов, её ступени

---

[451] Различными аспектами своего символизма «мост», естественно, мог бы дать повод для многих других соображений; можно было бы также вспомнить как имеющий определённые связи с тем, о чём идёт речь, исламский символизм «сокровенной скрижали» (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*), «вневременного» первообраза священных писаний, который отправляясь от самого высокого из небес вертикально нисходит к нам сквозь все миры.

[A] В русском переводе Библии: «…взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником…» (Быт. 28:18) — прим. пер.

подчеркнуто рассматриваются как олицетворение различных небес, т. е. высших состояний существа; и вот почему, в частности в митраистских мистериях, лестница имела семь ступеней, которые находились в связи с семью планетами и которые, говорят, были сделаны из металлов, соотносящихся с последними. Прохождение этих ступеней символизировало прохождение стольких же последовательных степеней посвящения. Эта семиступенчатая встречается в некоторых инициатических организациях средневековья, откуда она, вне всяких сомнений, более или менее непосредственно перешла в высокие степени шотландского масонства, как мы говорили в другом месте в связи с Данте[453]. Здесь ступени соотносятся с аналогичным числом «наук», но по сути здесь нет никакой разницы, потому что, согласно самому Данте, эти «науки» отождествляются с «небесами»[454]. Само собой разумеется, что для того, чтобы таким образом соответствовать высшим состояниям и ступеням посвящения, эти науки могли быть лишь науками традиционными, понимаемыми в их самом глубоком и в наиболее чистом, эзотерическом смысле; и это так даже для тех из них, названия которых для современных людей, в силу дегенерации, на которую мы часто указывали, обозначают лишь светские науки или искусства, т. е. нечто что в сравнении с этими подлинными науками есть на самом деле лишь пустая оболочка и лишённый жизни «остаток».

В некоторых случаях обнаруживается также символ двойной лестницы, а это подразумевает, что за восхождением должен следовать новый спуск. Тогда поднимаются с одной стороны по ступеням, которые являются «науками», т. е. степенями познания, соответствующими реализации стольких же состояний, а вновь спускаются с другой стороны по ступеням, которые являются «добродетелями», т. е. плодами

---

[452] См. «Царь Мира», гл. IX.

[453] См. «Эзотеризм Данте», гл. II и III.

[454] *Convito*, т. II, гл. XIV.

этих же степеней познания, примененных на соответствующих уровнях[455]. Впрочем, можно заметить, что даже в случае простой лестницы один из стояков некоторым образом может рассматриваться как «восходящий», а другой — как «нисходящий», согласно общему значению двух, космических потоков правого и левого, с которыми равным образом соотносятся эти два стояка уже в силу их «бокового» положения по отношению к вертикальной оси. Причём незримость этой вертикальной оси ни в коей мере не означает никакого умаления её роли как принципиального элемента символа — то есть такого элемента, с которым всегда необходимо соотносить все части символа, если мы хотим вложить в этот символ всю полноту смысла.

К этим разнообразным сведениям мы в заключение добавим ещё несколько необычный пример символизма, который также встречается в некоторых инициатических ритуалах и суть которого составляет восхождение по винтовой лестнице. В этом случае речь идёт, можно сказать, о менее прямом восхождении, потому что вместо того, чтобы совершаться вертикально, согласно направлению самой оси, оно происходит согласно оборотам спирали вокруг этой оси, так что процесс такого восхождения предстаёт скорее как «периферический», нежели как «центральный». Но в принципе конечный результат должен быть одним и тем же, т. к. речь всегда идёт о восхождении через иерархию состояний существа, а последовательные витки спирали являются, как мы уже подробно объясняли в другом месте[456], точным олицетворением степеней универсального Бытия.

---

[455] Нужно сказать, что это соотношение восхождения и нового спуска представляется иногда перевернутым; но это может происходить просто вследствие некоторого изменения первоначального смысла, как это часто случается в том более или менее смешанном и неполном состоянии, в каком западные инициатические ритуалы дошли до нашего времени.

[456] См. «Символизм креста».

Дух в теле или тело в духе?[A]

Обыденные представления о том, что дух в каком-то роде помещен в тело, не могут не казаться весьма странными любому, кто обладает самыми элементарными метафизическими сведениями, но главным образом не потому, что дух здесь является по-настоящему «сосредоточенным», а потому, что, даже если это лишь более или менее символическая «фигура речи», с первого взгляда она кажется содержащей явную нелогичность и переворачивание нормальных отношений. Действительно, дух — это *Атман*, и он является принципом всех состояний существа, всех степеней его проявления; все вещи обязательно содержатся в своем принципе, они из него не выходят и тем более не ограничивают его своими собственными пределами. Следовательно, именно все эти состояния существа, включая и тело, которое является простой модальностью одного из них, должны в конечном счёте содержаться в духе, а не наоборот. «Меньшее» не может содержать «большее», не может производить его; впрочем, это приложимо к различным уровням, как мы это увидим далее; но на данный момент мы рассматриваем крайний случай, касающийся связи между принципом существа и самой ограниченной модальностью его индивидуального человеческого проявления. Хочется сразу же заключить, что современные представления обязаны собой лишь невежеству подавляющего большинства людей и соответствуют только простой языковой ошибке, которую все повторяют в силу привычки, не задумываясь; однако этот вопрос не так прост, и эта ошибка, если и является таковой, имеет

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XXX.

свои глубокие причины, и вовсе не те, о которых можно было бы подумать сразу.

Прежде всего нужно ясно понимать, что в этих соображениях пространственный образ «содержащего» и «содержимого» никогда нельзя понимать буквально, потому что только один из двух рассматриваемых терминов — тело — на самом деле обладает пространственным характером, а само пространство является не чем иным, как одним из качеств, свойственных телесному бытию. Тем не менее использование такого пространственного символизма (как и символизма временного), как мы уже объясняли не только оправданно, но даже неизбежно, пока мы должны пользоваться языком, который, будучи языком человека телесного, сам по себе подчинен условиям, определяющим его существование как такового; достаточно всегда помнить, что всё не принадлежащее телесному миру тем самым находится за пределами и пространства, и времени.

С другой стороны, нас мало заботит тот факт, что философы считали себя обязанными ставить и обсуждать вопросы наподобие «местонахождения души», кажется, понимая это в совершенно буквальном смысле. То, что они называют «душой», могло при этом быть духом как минимум в той мере, как они её понимали, согласно обычной современной западной языковой путанице в этом отношении. Разумеется, для нас профанные философы ничем не отличаются от обычных людей, а их теории имеют не больше ценности, чем любое современное мнение. Поэтому вовсе не их мнимые «проблемы» могли бы заставить нас подумать, что некое «сосредоточение» духа в теле представляет собой нечто иное, нежели простую ошибку; сами традиционные учения демонстрируют, что этого недостаточно и что эта тема требует более тщательного изучения.

Действительно, известно, что согласно индийскому учению *дживатма* (то есть в реальности сам *Атман*, но рассматриваемый в своей связи с человеческой индивидуальностью) пребывает в центре этой индивидуальности, кото-

рый символически обозначается как сердце. Разумеется, это не говорит о том, что он как бы ограничен телесным органом, носящим это имя, или даже соответствующим тонким органом; но это подразумевает, что он в некотором роде находится в индивидуальности, и даже, точнее, в самом центре этой индивидуальности. *Атман* на самом деле не может быть ни проявлен, ни индивидуализирован; тем более не может он быть и воплощен; однако в качестве *дживатмы* он предстаёт индивидуализированным и воплощенным. Конечно же, эта видимость может быть только иллюзорной по отношению к *Атману*, но она существует по меньшей мере с определённой точки зрения — той самой, при которой *дживатма* кажется отделенной от *Атмана* и которая является точкой зрения индивидуального человеческого проявления. Следовательно, именно с этой точки зрения дух находится в индивиде; и с более частной точки зрения телесной модальности можно также сказать при условии небуквального понимания этого «сосредоточения», что он находится в теле. Итак, это не ошибка в прямом смысле слова, а лишь выражение той иллюзии, которая, будучи таковой относительно абсолютной реальности, соответствует по меньшей мере определённой степени реальности, той самой реальности состояния проявления, с которым она связана, которая является ошибкой, только если прилагать её к концепции тотального существа, как если бы сам её принцип мог быть затронут или изменен одним из его случайных состояний.

Мы провели разделение между интегральной индивидуальностью и её телесной модальностью: первая охватывает сверх того все тонкие модальности; и в этом отношении мы можем добавить замечание, которое, хотя и является дополнительным, без сомнения, поможет понять то, что мы имеем в виду в первую очередь. Для обычного человека, чьё сознание в каком-то роде является «бодрствующим» только в его единственной телесной модальности, те тонкие модальности, что более или менее смутно им воспринимаются, кажутся включенными в тело, потому что это восприятие

реально соответствует только их связям с телом, а не тому, чем они являются сами по себе. Однако в реальности они не могут содержаться в теле и быть ограничены его пределами, прежде всего потому что именно они являются непосредственным принципом телесной модальности; далее, потому что они способны простираться несравнимо более широко по самой природе возможностей, которые они содержат. В том случае, когда эти модальности реально развиты, они предстают «продолжениями», распространяющимися во всех смыслах за пределы телесной модальности, которая оказывается как бы полностью окутанной ими. Следовательно, в этом отношении в том, кто реализовал интегральную индивидуальность, происходит своего рода «переворот», если можно так выразиться, по сравнению с точкой зрения обычного человека. Впрочем, в этом случае индивидуальные пределы не преодолеваются, и именно поэтому в начале мы говорили о возможном приложении к разным уровням. По аналогии можно понять уже сейчас, что некий «переворот» в равной степени осуществляется и в другой области, когда существо переходит к надындивидуальной реализации. Когда существо достигло *Атмана* только в своих связях с индивидуальностью, то есть при помощи *дживатмы*, он кажется ему включенным в эту индивидуальность, и иначе быть не может, потому что оно неспособно превзойти ограничения индивидуального состояния; но когда оно достигает *Атмана* непосредственно и оказывается в нём, сама эта индивидуальность, а с ней и все другие состояния, индивидуальные или надындивидуальные, кажутся ему, напротив, содержащимися в *Атмане*, каковы они с точки зрения абсолютной реальности, потому как это возможности *Атмана*, за пределами которого ничего по-настоящему не существует в каком угодно виде.

Выше мы уточнили пределы, в которых с относительной точки зрения можно говорить, что дух содержится в человеческой индивидуальности и даже в теле; и, кроме того, мы указали причину, по которой это так, — в целом она заклю-

чается в самом состоянии существа, для которого эта точка зрения является правомерной и достоверной. Однако это ещё не все, и нужно отметить, что дух рассматривается как находящийся не только в индивидуальности в целом, но в её центральной точке, которой в телесном порядке соответствует сердце. Это ведёт к другим разъяснениям, которые помогают установить связь между этими двумя точками зрения, внешне противоположными, связанными соответственно с реальностью индивида, относительной и случайной, и абсолютной реальностью *Атмана*. Легко понять, что эти рассуждения должны основываться на приложении обратного смысла этой аналогии — приложении, которое в то же время особенно отчётливо демонстрирует предосторожности, необходимые при переносе пространственного символизма, потому что в противоположность тому, что имеет место в телесной области, то есть в пространстве, понимаемом в буквальном смысле, можно сказать, что в духовной области внутренняя часть охватывает внешнюю, а центр содержит все.

Одна из лучших «иллюстраций» приложения этого обратного смысла дана представлением разных небес, соответствующих высшим состояниям существа, как концентрических кругов или сфер, как, например, у Данте. В этом представлении прежде всего кажется, что более широкие, то есть менее ограниченные круги являются более «внешними» в том смысле, что они сильнее удалены от центра, составленного земным миром. Именно такова точка зрения человеческой индивидуальности, которая как раз и представлена землей, и эта точка зрения истинна лишь относительно, как и эта индивидуальность является реальной в своей области, и от неё нужно оторваться и подняться к высшим состояниям. Но, когда индивидуальность преодолена, происходит «переворот», о котором мы говорили (и который реально является «возрождением» существа), и вся совокупность символического представления оказывается в некотором роде обратной: высшим небом является центральное, пото-

му что именно в нём пребывает сам универсальный центр; и, напротив, земной мир сейчас находится на внешней периферии. Нужно отметить, что в этом «перевороте» местонахождения соответствующий самому высокому небу круг должен, однако, оставаться самым большим из всех и вмещать все прочие (как, согласно исламской традиции, божественный «трон» охватывает все миры); это необходимо, потому что в абсолютной реальности именно центр содержит все. Невозможность выразить материально эту точку зрения, согласно которой самое большое в то же время является центральным, не выражает в целом ничего иного, как сами ограничения, которым неизбежно подчинен геометрический символизм из-за того, что он является лишь языком пространственного состояния, то есть одного из состояний, свойственных нашему телесному миру и, следовательно, связанных только с точкой зрения человеческой индивидуальности.

В силу обратной связи, существующей между истинным центром — центром тотального существа или вселенной, относительно которого рассматриваются вещи с «микрокосмической» или «макрокосмической» точки зрения, и центром индивидуальности или её частной области бытия, ясно видно то, что первое и самое большое в великом порядке реальности становится (хотя не меняется и не искажается само по себе) последним и самый маленьким в области проявленных видимостей[457]. Мы продолжим пользоваться пространственным символизмом: речь идёт о связи геометрической точки с тем, что по аналогии можно назвать точкой метафизической: это истинный примордиальный центр, содержащий в себе все возможности и, следовательно, в том числе все самое большое. Он не «расположен» где-то, так как ничто не может его содержать или ограничивать, и, напротив, все вещи связаны с ним (разумеется, это нужно понимать символически, потому что речь не идёт только о простран-

[457] См. текст упанишад, которые мы цитировали, а также евангельскую притчу о горчичном зерне.

ственных возможностях). Геометрическая точка, находящаяся в пространстве, даже в буквальном смысле явно является самой маленькой, потому что она не имеет размеров, то есть не занимает, строго говоря, никакого пространства. Но это пространственное «ничто» прямо соответствует метафизическому «всему», и можно сказать, что именно таковы два крайних аспекта неразделимости, понимаемой соответственно в принципе и в проявлении. Что касается «первого» и «последнего», достаточно в этом отношении вспомнить то, что мы уже сказали ранее: самая высокая точка имеет своё прямое отражение в самой низкой; и к этому пространственному символизму можно добавить символизм временной, согласно которому то, что является первым в принципиальной области и, следовательно, находится «вне времени», кажется последним в развитии проявления[458].

Легко приложить всё это к тому, что мы рассмотрели сначала: на самом деле именно дух (*Атман*) является универсальным центром, содержащим все вещи[459], но, отражаясь в человеческом проявлении, он тем самым кажется «сосредоточенным» в центре индивидуальности и даже, точнее, в центре её телесной модальности, потому что он в качестве конечной цели человеческого проявления также является его «центральной» модальностью; этот центр по отношению к индивидуальности на самом деле является прямым отражением и представлением универсального центра. Это отра-

[458] В исламской традиции пророк одновременно является «первым из созданий Бога» (*awwal Khalq Allāh*) относительно своей принципиальной реальности (*an-nūr al-muḥammadī*) и «печатью [то есть последним из] посланников Бога» (*khātam rusul Allāh*) относительно своего земного проявления; он также является «первым и последним» (*al-awwal wa al-ākhir*) относительно создания (*bi-n-nisbati li-l-Khalq*), как и Аллах является «Первым и Последним» в абсолютном смысле (*muṭlaqan*). Таким же образом в христианской традиции Слово — это «Альфа и Омега, начало и конец» всех вещей.

[459] Мы напоминаем в этом отношении, что в исламской традиции примордиальный Свет (*an-nūr al-muḥammadī*, согласно тому, что было сказано в предыдущей заметке) — это также и Дух (*ar-Rūḥ*), в тотальном и универсальном смысле этого слова; с другой стороны, известно, что христианская традиция отождествляет Свет и само Слово.

жение, конечно же, на самом деле является просто видимостью, как и само индивидуальное проявление; но, пока существо ограничено своими индивидуальными условиями, эта видимость для него является реальностью, и иначе быть не может, потому что эта реальность относится к тому же порядку, что и его сознание в этих условиях. Только когда существо превзошло эти пределы, другая точка зрения стала для него реальной, каковой она является (и всегда была) абсолютно; его центр находится в универсальном, а индивидуальность (и тем более тело) — теперь просто одна из возможностей, содержащихся в его центре; и путём таким образом произведенного «переворота» истинные связи всех вещей оказываются восстановленными, такими, какими они никогда не прекращали быть для изначального [*principiel*] существа.

Добавим, что этот «переворот» тесно связан с тем, что в каббалистическом символизме называется «перестановкой свечей», а также с тем изречением, что исламская традиция помещает в уста святых (*awliyā'*): «Наше тело — это наш дух, а наш дух — это наше тело» (*ajsāmunā arwāḥunā, wa arwāḥunā ajsāmunā*), это указывает не только на то, что все элементы существа полностью объединены в «Высшем Тождестве», но также на то, что «скрытое» стало «явным», и наоборот. Согласно исламской традиции существо, перешедшее на другой берег (*barzakh*), в некотором роде противоположно обычным существам (и, впрочем, именно здесь встречается ещё одно строгое приложение обратного смысла по аналогии с «Универсальным Человеком» и человеком-индивидом): «Если он идёт по песку, он не оставляет следов; он идёт по камням, его ноги оставляют на них отпечаток»[460].

[460] Это имеет очевидную связь с символизмом «отпечатков ног» на камнях, которые отсылают к «доисторическим» эпохам и встречаются почти во всех традициях; не погружаясь сейчас, в эту тему по разным соображениям, мы можем сказать, что в общем эти отпечатки представляют «след» высших состояний в нашем мире.

Если он находится на солнце, он не отбрасывает тени; в темноте от него исходит свет[461].

[461] Напомним ещё, что дух соответствует свету, а тело — тени или ночи; следовательно, сам дух окутывает все вещи своим собственным ореолом.

Мера и проявление[A]

Если мы предпочитаем избегать использования слова «материя» до тех пор, пока мы не исследовали специально современные концепции, то причина этого заключается в смешении, которое рождается неизбежно, потому что оно не может не вызывать в памяти прежде всего идею — и так происходит даже с теми, кто знает особый смысл, придаваемый ей схоластами, — как раз того, что таким образом обозначают современные физики; это недавно возникшее значение является единственным, применяемым к этому слову в обыденной речи. Однако, как мы уже говорили, эта идея не встречается ни в одном традиционном учении, ни в западном, ни в восточном; это лишь показывает, даже в той мере, в какой можно было бы её принять законным образом, очистив от некоторых посторонних и явно противоречивых элементов, что такая идея не имеет в себе ничего истинно существенного и относится на самом деле лишь к очень частному способу рассмотрения вещей. В то же время, поскольку речь идёт здесь об очень недавней идее, то очевидно, что она не содержится в самом слове, намного более древнем, чем она, первоначальное значение которого, следовательно, полностью от неё независимо; впрочем, следует признать, что это слово принадлежит к тем, для которых очень трудно с точностью определить их истинное этимологическое происхождение, как если бы более или менее непроницаемая завеса неизбежно должна закрывать всё то, что относится к «материи», и в этом отношении ничего нельзя сделать большего, чем только различить некоторые

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

идеи, которые наиболее близки к её истоку, что представляет определенный интерес, даже если и не иметь возможности различить, какая из этих идей ближе всего к первоначальному смыслу.

Чаще всего отмечается ассоциация, связывающая *materia* и *mater*, и это действительно хорошо подходит для субстанции, так как она есть пассивный или, говоря символически, «женский» принцип; можно сказать, что пракрити играет «материнскую» роль по отношению к проявлению, так же, как пуруша играет «отцовскую» роль; и так происходит одинаково на всех уровнях, на которых можно аналогичным образом рассматривать корреляцию сущности и субстанции[462]. С другой стороны, возможно также сближать то же самое слово *materia* с латинским глаголом *metiri*, «измерять» (мы сейчас увидим, что в санскрите существует ещё более близкая к этому форма), но тот, кто говорит «измерять», тем самым говорит об определении, и это уже неприложимо к абсолютной неопределимости универсальной субстанции или *materia*, но скорее всего, должно соотноситься с другим, более ограниченным значением; именно это мы сейчас будем рассматривать более специальным образом.

Как говорит по этому поводу Ананда К. Кумарасвами: «Для всего того, что может быть познано и воспринято (в проявленном мире), в санскрите есть лишь одно выражение *nāma-rūpa*, два термина которого соответственно значат «умопостигаемое» и «чувственное» (рассматриваемые как два взаимодополнительных аспекта, относящихся соответ-

[462] Это также согласуется с изначальным смыслом слова ὕλη, о котором мы говорили выше; растение, можно сказать, является «матерью» по отношению к фрукту, который на нём вырастает и который оно кормит своей субстанцией, но который развивается и созревает лишь под животворящим влиянием солнца, являющееся здесь чем-то вроде «отца»; и следовательно, сам фрукт символически ассимилируется с солнцем по «единосущности». если можно так сказать, как это можно видеть в том случае, о котором мы говорили относительно символизма *Ādityas* (Адитья) и других различных сходных с этим понятий.

ственно к сущности и субстанции вещей)[463]. Верно, что слово *mātrā*, буквально означающее «мера», это этимологический эквивалент *materia*; но то, что «измеримо», это не «материя» физиков, это возможности проявления, присущие духу (*Атману*)»[464]. Эта идея «меры», поставленная таким образом в прямое соответствие с самим проявлением, очень важна, но она отнюдь не является принадлежностью исключительно одной лишь индусской традиции, что Кумарасвами и имеет в виду; действительно, можно сказать, что она обнаруживается в той или иной форме во всех традиционных учениях, и хотя, естественно, мы не в состоянии в настоящее время указать все те соответствия, которые здесь можно открыть, мы тем не менее пытаемся сказать достаточно для того, чтобы оправдать это утверждение, разъясняя, насколько это возможно, символизм «меры», который как раз занимает значительное место в некоторых формах посвящения.

Мера, понимаемая в своем буквальном смысле, относится главным образом к сфере непрерывного количества, то есть, более непосредственно, к вещам, обладающим пространственным характером (потому что само время, хотя оно и непрерывно, можно измерить лишь косвенно, связывая его определённым образом с пространством через посредство движения, которое устанавливает отношение между ними); отсюда следует, что она имеет отношение либо к самой протяженности, либо к тому, что принято называть «телесной материей» из-за протяженного характера, которым она с необходимостью обладает, что, впрочем, не означает,

---

[463] Оба этих термина, «умопостигаемое» и «чувственное», так же используемые коррелятивно, принадлежат, собственно говоря, платоновскому языку; известно, что «умопостигаемый мир» есть для Платона область «идей» или «архетипов», которые, как мы уже видели, суть, в действительности, сущности в собственном смысле этого слова; и по отношению к этому умопостигаемому миру, чувственный мир, представляющий собою область телесных элементов и того, что следует из их комбинаций, остаётся на субстанциальной стороне проявления.

[464] «Заметки о Катха-упанишаде», часть 2-я. [*Notes on the Katha-Upanishad*].

что природа её сводится просто к протяженности, как это полагал Декарт. В первом случае меру правильней назвать «геометрической», во втором скорее можно говорить о «физической» мере в обычном смысле слова; но на самом деле второй случай сводится к первому, потому что тела являются непосредственно измеримыми, поскольку они располагаются в протяженности и потому что они в ней занимают некую определённую часть, в то время как их остальные свойства могут подлежать мере постольку, поскольку они каким-либо образом могут быть соотнесены с протяженностью. Как мы и полагали, здесь мы очень далеки от *materia prima*, которая в своей абсолютной «неразличимости» не может быть никоим образом измерена или служить для измерения чего бы то ни было; но мы должны ещё спросить, не связано ли более или менее тесно это понятие меры с тем, что конституирует *materia secunda* нашего мира; и действительно, эта связь существует, потому что последняя представляет собою *signata quantitate* (означенное через количество). Если мера прямо касается протяженности и того, что в ней содержится, то она становится возможной именно через количественный аспект этой протяженности; но непрерывное количество само, как это мы пояснили, есть только зависимый от количества модус, то есть оно, собственно говоря, количественно лишь по своей причастности к чистому количеству, которое принадлежит к *materia secunda* телесного мира; добавим, что поскольку непрерывность не является чистым количеством, постольку мера всегда обладает некоторым несовершенством своего нумерического выражения, то есть прерывностью чисел, делающей невозможным её адекватное приложение к определению непрерывных величин. Поистине, число есть основа всякой меры, но пока имеют в виду только число, нельзя говорить о мере, о мере как приложении числа к чему-то другому, которое в определённых границах всегда возможно, учитывая «неадекватность», о которой мы говорили, для всего того, что подлежит условиям количества или, другими словами, для всего, что при-

надлежит к области телесного проявления. Только надо иметь в виду, — и мы здесь опять обращаемся к идее, выраженной А. Кумарасвами, — что на самом деле, вопреки неточности обыденного языка, количество это не то, что измеряется, но напротив, то, чем измеряются вещи; и сверх того, можно сказать, что мера по отношению к числу, но в обратной аналогии, есть то, что есть проявление по отношению к своему сущностному принципу.

Теперь понятно, что для распространения идеи меры за пределы телесного мира необходимо её переносить аналогичным образом: поскольку пространство есть место проявления возможностей телесного порядка, то им можно воспользоваться для представления любой области универсального проявления, которая иначе «непредставима»; таким образом, прилагаемая к ней идея меры, по существу, принадлежит к тому пространственному символизму, примеры которого мы так часто приводили. В сущности, мера есть «означение» или «определение», необходимо присущее всякому проявлению, в каком бы порядке или модусе оно ни совершалось; естественно, что это определение соответствует условиям каждого состояния бытия, и в некотором смысле оно даже отождествляется с самими этими условиями, воистину количественно оно лишь в нашем мире, потому что количество, в конечном счёте, так же, впрочем, как пространство и время, есть только одно из особых условий телесного бытия. Но во всех мирах существует определение, которое может быть для нас символизировано через количественное определение, представляющее собой меру, потому что она есть то, что этому соответствует, учитывая различие в условиях. И можно сказать, что именно через эти определения миры со всем их содержимым реализованы или «актуализированы» как таковые, потому что оно составляет нечто единое с самим процессом проявления. Кумарасвами отмечает, что «платоновское и неоплатоновское понятие «мера» согласуется с индийским понятием: «не-мерное» есть то, что ещё не было определено; «мерное» есть опре-

делённое или конечное содержание «космоса», то есть «упорядоченного» универсума; «неизмеримое» есть бесконечное, которое является источником одновременно и неопределённого и конечного и которое, по определению, остаётся незатронутым тем, что определимо», то есть реализацией содержащихся в нём возможностей проявления.

Ясно, что идея меры состоит в тесной связи с идеей «порядка» (на санскрите *ṛta*), который соотносится с созданием проявленного универсума, согласно этимологическому смыслу греческого слова «космос», это создания «порядка» из «хаоса»; «хаос» это, в платоновском смысле слова, неопределённое, «космос» — определённое[465]. Это создание уподобляется всеми традициями «освещению» («Да будет свет» творения, *Fiat Lux*), «хаос» же символически отождествляется с «мраком»: это потенция, исходя из которой «актуализируется» проявление, то есть, в конечном счёте, субстанциальная сторона мира, которая, таким образом, описывается как тёмный полюс бытия, тогда как сущность есть его светлый полюс, потому что именно его влияние действительно освещает «хаос», чтобы извлечь из него «космос». Сам процесс проявления, соответственно, содержит одновременно идеи «выражения», «зачатия» и «светлого излучения»[466]. Солнечные лучи делают вещи видимыми, освещая их, заставляют их появляться, следовательно, символически говоря, их «проявляют»; если рассматривать центральную точку в пространстве и исходящие из этого центра лучи, то можно также сказать, что эти лучи «реализуют» пространство, заставляя его переходить из виртуальности в актуальность и что их действительное распространение в каждый момент есть мера реализованного пространства. Эти лучи, собственно го-

[465] Санскритское слово *ṛta* по своему корню родственно латинскому *ordo*, и вряд ли надо добавлять, что оно ещё тесней связано со словом *rite* (ритуал): этимологически ритуал есть то, что исполняется согласно «порядку» и что, следовательно, имитирует или воспроизводит на своем уровне тот же процесс проявления; именно поэтому в строго традиционной цивилизации всякое действие, каким бы оно ни было, обладает по существу ритуальным характером.

[466] См. А. К. Кумарасвами, там же.

воря, соответствуют направлениям пространства (направлениям, которые часто представляются символизмом «волос», который в то же время соотносится с солнечными лучами); пространство определено и измерено трехмерным крестом, и в традиционном символизме «семи солнечных лучей» этот крест образуют шесть из этих лучей, противопоставляемых по два, в то время как «седьмой луч», тот, который проходит через «солнечные ворота», графически может быть представлен только самим центром. Всё это согласовано и следует одно из другого самым совершенным образом; добавим также, что в индусской традиции «три шага» Вишну, «солнечный» характер которого хорошо известен, отмеряют «три мира», что позволяет сказать, что они «осуществляют» всеобщность универсального проявления. С другой стороны, известно, что три элемента, составляющие священный слог Ом, обозначаются термином *mātrā*, что указывает на то, что они представляют тоже меру, соответствующую «трем мирам», и посредством медитации на эти *mātrā* существо реализует в себе соответствующие состояния или ступени универсального бытия и само также становится «мерой всех вещей»[467].

Санскритское слово *mātrā* в точности соответствует еврейскому слову *muddah*; в Каббале же middoth связываются с божественными атрибутами и говорится, что с их помощью Бог создал миры, что, кроме того, в точности соответствует символизму центральной точки и направлений пространства[468]. По этому поводу можно было бы также напомнить библейские слова, согласно которым Бог «все расположил мерою, числом и весом»[469]; это перечисление, явно соответствующее трем различным модусам количества, как таковое приложимо буквально не только к телесному миру, но при соответствующем преобразовании, можно видеть в нём

---

[467] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XVII.

[468] См. «Символизм креста», гл. IV.

[469] *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti* («Ты все расположил мерою, числом и весом»), Премудрость Соломона, 11, 21.

также выражение универсального «порядка». Так же обстоит дело и с пифагорейскими числами, но среди всех модусов количества именно протяженности соответствует мера в собственном смысле слова, потому что она чаще всего и самым непосредственным образом соотносится с самим процессом проявления в силу некоторого естественного доминирования в этом отношении пространственного символизма, происходящего от того факта, что пространство, конституирующее «поле» (в смысле санскритского *kṣetra*), на котором развертывается телесное проявление, само с неизбежностью принимается за символ любого универсального проявления.

Идея меры сразу же приводит к идее «геометрии», так как не только всякая мера по существу «геометрична», как мы видели, но можно сказать, что геометрия есть не что иное, как сама наука меры; очевидно, что здесь речь идёт о геометрии, понимаемой прежде всего в символическом и тайном смысле, по отношению к которой профанная геометрия есть только выродившийся остаток, лишённый глубокого значения, имевшегося вначале и целиком утраченного для современных математиков. Именно на этом, по существу, основывается любая концепция, сближающая божественную активность как творящую и упорядочивающую миры, с «геометрией» и, следовательно, также и с «архитектурой», которая от неё неотделима[470]; известно, что эти концепции сохранялись и передавались, не прерываясь, начиная с учения Пифагора (которое и само, впрочем, было лишь «адаптацией», а не истинным «началом») и вплоть до того, что сегодня представляют собою западные тайные организации, как мало бы они ими не осознавались. Именно к этому относятся слова Платона: «Бог все время геометризирует» (чтобы перевести точно, нам приходится прибегнуть к неологизму из-за отсутствия во французском языке глагола, используе-

[470] На арабском слово *handasah*, первое значение которого это «мера», служит для обозначения одновременно и геометрии и архитектуры, которая по отношению к геометрии является результатом её приложения.

мого для обозначения операций геометрии), слова, которым соответствует надпись, как говорят, на двери его школы: «Пусть никто не входит сюда, если он не геометр», предполагают, что его обучение, по крайней мере в своем эзотерическом аспекте, не может быть правильно и действительно понято иначе, чем как «подражание» самой божественной деятельности. Как последнее эхо этого в современной философии (если речь идёт о её датировке, но на самом деле это реакция против специфических современных идей), у Лейбница, говорящего, что «когда Бог считает и упражняется в размышлении (то есть составляет планы), создаётся мир» (*dum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*); но для древних здесь имелся гораздо более точный смысл, как в греческой традиции «Бог геометр» это был, собственно говоря, Аполлон Гиперборейский, что ещё раз нас приводит к солнечному символизму и, в то же время, к довольно явному отклонению от примордиальной традиции; но это уже другой вопрос, который мы здесь не можем развивать, не оставляя полностью нашего предмета рассмотрения; мы должны, как это предоставляет нам случай, ограничиться несколькими замечаниями об этих традиционных знаниях, столь полностью забытых нашими современниками[471].

[471] А. Кумарасвами напомнил нам о любопытном символическом рисунке Вильяма Блейка, представляющего «Древнего Днями» в солнечном шаре, откуда он протягивает компас, который он держит в руке, что является как бы иллюстрацией к словам Ригведы (VIII, 25, 18): «Своим лучом он измерил (или определил) границы Неба и Земли» (среди символов некоторых степеней масонства также находится компас, обрамленный лучами солнца). Здесь явным образом речь идёт об изображении того аспекта Принципа, который западные посвящённые называют «Великим Архитектором Вселенной», который в некоторых случаях становится также и «Великим Геометром Вселенной» и который тождественен Вишвакарме индусской традиции, «Духу универсального строительства»; земные его представители, то есть те, кто «воплощает» каким-либо образом этот Дух в отношении к различным традиционным формам, являются те, кого мы выше и на том же основании назвали «Великими архитекторами Востока и Запада».

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 работа была 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[472], и вот почему он был «космополитом» в истинном смысле этого слова[473]. 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

[472] 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».

[473] 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»[474]; 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-

[474] *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[475], 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-

[475] 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[476] 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-

[476] 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.

Происхождение мормонизма

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Игольное ушко[482]

Как мы уже сказали раньше, одним из выражений символа «узких врат» является «Игольное ушко», которое именно в этом значении упоминается в хорошо известном евангельском тексте[483]. Английское выражение *needle's eye*, буквально «глаз иглы», особенно показательно в этом отношении, потому что оно более непосредственно связует этот символ с некоторыми из его эквивалентов, такими, как «глаз» купола в архитектурном символизме: речь идёт о различных изображениях «солнечной двери», которая сама обозначается как «Око Мира». Заметим также, что игла, когда она помещена вертикально, может быть принята за изображение «Оси Мира»; и тогда, поскольку оконечность с отверстием находится вверху, налицо точное совпадение этого положения «глаза» иглы с положением «глаза» купола.

Сам этот символ имеет и другие интересные взаимосвязи, которые были отмечены Анандой Кумарасвами[484]: в Джатаке, где повествуется о волшебной игле (которая, к тому же, в действительности, идентична ваджре), игольное отверстие обозначается на языке пали словом паса (*pasa*)[485]. Это слово есть то же самое, что и санскритское паша (*pāśa*), обычно изначально имеющее значение «узел» или «петля»; это, как отметил Кумарасвами по-видимому, прежде всего указывает, что в эпоху очень древнюю иглы были не просверлены, как делалось позже, но просто-напросто согнуты на одном из

---

[482] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», янв. 1940. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 55.

[483] Мф. 19:24.

[484] См. «Некоторые понятия на языке пали», слово *Pasa*, стр. 166–167.

[485] Джатака, 3.282, *pāse vijjhitvā*, «пронзенная отверстием» или «глазом».

своих концов таким образом, чтобы образовать род петли, в которую проводилась нить. Но то, что с нашей точки зрения заслуживает ещё более пристального внимания, так это отношение, которое существует между таким приложением слова паша к игольному отверстию и другими, более употребительными значениями данного термина, впрочем, равным образом производными от первичной идеи «узла».

В самом деле, в индусском символизме паша чаще всего есть «скользящая петля» или «лассо», служащее для ловли животных на охоте; в этой форме паша есть одна из главных эмблем *Мритйу* или Ямы, а также Варуны. Животные же, которых они ловят посредством этой паша, в действительности суть все живые существа (*paśu*). Отсюда также и смысл слова «связь»: животное, как только оно поймано, оказывается связано скользящей петлей, которая затягивается на нем; точно так же живое существо связано ограничивающими условиями, которые удерживают его в его конкретном состоянии проявленного бытия. Чтобы выйти из этого состояния паша, нужно, чтобы существо освободилось от своих условий, т. е., в терминах символических, чтобы оно вырвалось от паши или прошло сквозь скользящую петлю так, дабы последняя не затянулась на нем. Это всё равно что заявить о том, что это существо пройдет меж челюстей Смерти так, чтобы они не сомкнулись на нем[486]. Петля паша является, стало быть, другим аспектом «узких врат», точно так же, как и «вдевание нитки в иголку» олицетворяет прохождение этой же «солнечной двери» в символизме шитья; добавим, что нить, проходящая через игольное ушко, также имеет своим эквивалентом в символизме стрельбы из лука — стрелу, пронзающую мишень в её центре. Последний, кстати сказать, и обозначается как собственно «цель», понятие, которое тоже очень показательно в том же отношении, потому что прохождение, о котором идёт речь и посредством которого осуществляется «выход из космоса», также является це-

[486] См. символические изображения Шиндже, тибетской аналогии Ямы.

лью, которой должно достигнуть живое существо, дабы окончательно «освободиться» от уз проявленного бытия.

Это последнее примечание побуждает нас уточнить, вместе с Кумарасвами, что лишь в отношении «последней смерти», той, которая непосредственно предшествует «освобождению» и за которой нет возвращения к обусловленному состоянию, «вдевание нитки в иголку» действительно олицетворяет прохождение через «солнечную дверь». Потому что в любом другом случае речь ещё не может идти о «выходе из космоса». Однако, можно по аналогии и в относительном смысле говорить также о «прохождении игольного ушка»[487] или об «ускользании от паша», чтобы обозначить всякий переход от одного состояния к другому, поскольку такой переход всегда есть «смерть» по отношению к предшествующему состоянию, и, в то же время, «рождение» в последующем состоянии, как мы уже это неоднократно объясняли.

Есть ещё и другой важный аспект символизма *pāśa*, о котором мы до сих пор не говорили: это тот, под которым он более конкретно соотносится с «жизненным узлом»[488]. Нам остается показать, каким образом это также строго соотносится с соображениями того же самого порядка. В самом деле, «жизненный узел» олицетворяет связь, которая удерживает вместе различные составляющие элементы индивидуальности; это, стало быть, она удерживает человеческое существо в его состоянии паша, потому что, когда эта связь разрывается или ослабевает, следует распад соединяемых ею элементов, и этот распад есть собственно смерть индивидуальности, влекущая за собой переход человека в иное состояние. Перенося это на конечное «освобождение», можно сказать, что, когда человеку удается пройти сквозь петлю так, чтобы она не затянулась и снова не захватила его, это равнозначно тому, как если бы эта петля развязалась для

---

[487] См. Данте, Чистилище, гл. X.16.

[488] Этот символ «жизненного узла» в ритуалах компаньонажа олицетворяется галстуком, повязываемым особым образом. Тождество со скользящей петлей или с пастью паша здесь очевидно.

него, и притом окончательным образом. По сути, здесь перед нами всего лишь два различных способа выражения одного и того же. Мы не будем более задерживаться вопросе о «жизненном узле», который в своем развитии мог бы увести нас намного дальше; раньше мы уже указывали, каким образом в архитектурном символизме этот узел имеет своё соответствие в «чувствительной точке» здания, а последнее само является образом живого существа, равно как и мира — в зависимости от того, рассматривают ли его с точки зрения «микрокосмической» или «макрокосмической». Но в данный момент сказанного нами достаточно, чтобы показать, что «развязывание» этого узла, который есть также «гордиев узел» греческой легенды, есть, по сути, ещё один эквивалент прохождения существа через «солнечную дверь».

Школьная ментальность и псевдоинициация[A]

Одной из характерных черт большинства современных псевдоинициатических организаций является способ использования ими некоторых сравнений, заимствованных из «обычной жизни», т. е. в целом из мирской деятельности в той или иной из форм, чаще всего приобретаемых ею в современном мире. Речь здесь идёт даже не столько об аналогиях, которые, несмотря на несносную банальность употребляемых образов и чрезвычайную отдалённость от традиционного символизма, могли бы ещё быть более или менее приемлемыми в известных пределах; более или менее, говорим мы, ибо не следует забывать, что, по сути, светская точка зрения как таковая всегда содержит в себе нечто неправомерное, поскольку является отрицанием точки зрения традиционной; но гораздо серьёзнее то, что всё это рассматривается самым буквальным образом, вплоть до отождествления так называемых духовных реальностей с формами деятельности, которые, по крайней мере в современных условиях, противостоят всякой духовности. Так, в иных оккультных школах, которые мы некогда знали, только и речи было что об «уплате долга», причём эта идея стала едва ли не манией; в теософизме и различных его ответвлениях, более или менее непосредственных, речь постоянно идёт об «уроках, которые надлежит усвоить», и все описывается в «школьных» терминах, что вновь приводит нас к вопросу о смешении инициатического знания со светским образованием. Вся вселенная воспринимается как обширная школа, в которой существа переходят из одного класса в другой по мере того,

[A] Эта работа была опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXXIV.

как они «усвоили свои уроки»; кстати, представление об этих последовательных классах тесно связано с концепцией «реинкарнации», но не этот момент интересует нас сейчас, ибо мы хотим привлечь внимание к ошибкам, присущим этим «школьным» образам, и глубоко светской ментальности, из которой они проистекают, независимо от их связи с той или иной конкретной теорией.

Светское образование, возникшее в современном мире и послужившее основой указанным представлениям, — несомненно, одно из явлений, которые носят в высшей степени антитрадиционный характер; можно даже сказать, что оно для того и создано, или, по крайней мере, что в такой его отличительной черте и заключен первичный и основной смысл его существования; и впрямь, очевидно, что это одно из самых мощных орудий, которые можно было бы использовать для разрушения традиционного духа. Не стоит ещё раз останавливаться на всех этих рассуждениях; но вот другой момент, который на первый взгляд может показаться менее очевидным: даже если бы не произошло такого искажения, все равно было бы заблуждением прилагать подобные «школьные» представления к инициатическому уровню, ибо внешнее обучение, если бы даже оно было не профанным, как нынче, а напротив, правомерным и даже традиционным на своем уровне, тем не менее оставалось бы по самой своей природе и назначению чем-то глубоко отличным от того, что относится к области инициатической. Во всех этих случаях происходило бы смешение между эзотеризмом и экзотеризмом, — смешение, которое свидетельствовало бы не только о незнании истинной природы эзотеризма, но и об утрате смысла традиции в целом, что, следовательно, есть само по себе проявление светской ментальности. Чтобы лучше объяснить это, надлежит уточнить — несколько детальнее, чем мы это делали до сих пор, — некоторые глубинные различия между внешним образованием и инициацией; к тому же это позволит более чётко выявить недостаток, который встречается уже в ряде инициатиче-

ских организаций, хотя и подлинных, но вырождающихся, и который, естественно, в ещё большей степени проявился, почти в карикатурном виде, в организациях псевдоинициатических, о коих мы уже упоминали.

В связи с этим мы должны, прежде всего, сказать, что в самом университетском образовании или, скорее, в его истоках было нечто отнюдь не простое и даже более загадочное, чем обычно полагают, не желая ставить вопрос, который, однако, должен был бы незамедлительно прийти на ум любому, способному на малейшее размышление: в самом деле, если несомненно истинно то, что невозможно даровать или передать другому нечто, чем сам не владеешь[489], то каким образом вначале могли быть учреждены университетские степени, если не посредством вмешательства, в той или иной форме, авторитета высшего уровня? Здесь, следовательно, должна была иметь место настоящая «экстериоризация»[490], которую в то же самое время можно рассматривать как «нисхождение» на нижележащий уровень, к каковому неизбежно относится всякое «публичное» образование, пусть даже базирующееся на строго традиционных основаниях (тогда мы охотно назвали бы его «схоластическим», согласно словоупотреблению, принятому в Средние века, отдавая предпочтение слову «школьный» в его обычном светском смысле); впрочем, именно в силу этого «нисхождения» такое обучение могло действительно быть причастным, в пределах своей собственной области, самому духу тради-

[489] На наших глазах один писатель-масон утверждал, что «первый инициированный должен был инициировать себя самого», причём с очевидным намерением отрицать «нечеловеческое» происхождение инициации; трудно дойти до большего абсурда, как мы уже показали, объясняя истинную природу инициации; но не менее абсурдно полагать — в какой бы то ни было области, — что кто-то может дать самому себе то, чего у него нет, и тем более — передать; мы уже подчёркивали в другом месте вопрос подобного рода, в связи с весьма сомнительным характером психоаналитической трансмиссии («Царство количества и знамения времени», гл. XXXIV).

[490] Мы уже говорили о подобной «экстериоризации», происходящей на другом уровне, в связи с отношением между некоторыми экзотерическими и инициатическими обрядами.

ции. Это хорошо согласуется, с одной стороны, с тем, что известно об основных чертах эпохи, в которую возникли университеты, т. е. Средневековья, а с другой стороны, и более конкретно, с фактом, на который слишком мало обращали внимания, — что разделение на три университетские степени достаточно очевидным образом копирует устройство инициатической иерархии[491]. В связи с этим напомним также, что, как мы уже указали в другом месте[492], науки *trivium'*a. и *quadrivium'*a, представляя в своем экзотерическом смысле разделы программы университетского образования, в результате соответствующей транспозиции были поставлены в соответствие со степенями инициации[493]; но, само собой разумеется, такое соответствие, где строго соблюдались нормальные отношения различных уровней, никоим образом не могло бы предполагать перенос в инициатическую область таких вещей, как система классов и экзаменов наподобие той, каковую обязательно включает в себя светское обучение. Едва ли надо добавлять, что поскольку западные университеты в нынешние времена полностью утратили свой изначальный дух и не сохранили ни малейшей связи с высшим первопринципом, способным придать им законную силу, то и сохранившиеся в них степени, вместо того чтобы быть внешним отражением степеней инициатических, являются не более чем пародией, подобно тому как светская церемония есть пародия на обряд или подделка под него, а светские науки в ряде отношений — пародия на науки традиционные; последний случай, впрочем, впол-

[491] Три степени (бакалавра, лиценциата и доктора) воспроизводят тройственное деление, которое часто учреждается в инициатических организациях, в том числе в масонстве с его тремя степенями ученика, подмастерья и мастера.

[492] См.: «Эзотеризм Данте», стр. 10-15.

[493] В этом случае мы имеем другое деление, уже не на три, а на семь частей, которое и было характерно для средневековой организации «Верных Любви», а также в античности — для митраистских мистерий; в обоих случаях семь степеней или «уровней» инициации были подобным же образом поставлены в соответствие семи планетарным небесам.

не сопоставим с системой университетских степеней, которые если и сохранились в неизменности, в настоящее время представляют собой «осадок» того, чем они были вначале, — подобно тому, как и светские науки (мы не раз это объясняли) представляют собой «осадок» прежних традиционных наук.

Мы только что упомянули об экзаменах и теперь хотели бы остановиться на этом вопросе; экзамены, как свидетельствует их постоянное практическое применение в самых различных цивилизациях, занимают надлежащее место и имеют свой смысл существования во внешнем обучении, даже традиционном, где по определению не существует никакого иного критерия; напротив, когда речь идёт о такой чисто внутренней области, как инициация, они становятся совершенно излишними и неэффективными и, как правило, могли бы играть лишь исключительно символическую роль — подобно тому, как тайна относительно некоторых обрядовых форм есть лишь символ истинной инициатической тайны; впрочем, они совершенно бесполезны в инициатической организации, если она поистине такова, какой должна быть. Надо только принимать в расчёт некоторые случаи вырождения, когда отсутствие кого-либо, способного применять реальные критерии (в особенности из-за полного забвения традиционных наук, которые только и могли их предоставить, как мы уже говорили в связи с инициатическими качествами), восполняют, как могут, учреждая для перехода с одной степени на другую экзамены, более или менее сходные по форме, если не по программе, с университетскими экзаменами; как и последние, они могут в целом касаться только «заученных» вещей, подобно тому как в отсутствие реального внутреннего авторитета устанавливают административные формы, сопоставимые с формами светского правления. Оба эти явления, будучи, по существу, следствием одной и той же причины, к тому же тесно связаны друг с другом, и их почти всегда можно одновременно наблюдать в одних и тех же организациях; их взаимосвязь

обнаруживается не только в действительности, но также и в сфере мысленных представлений, свойственных псевдоинициатическим организациям: так, теософы, столь охотно использующие «школьные» образы, в то же время размышляют об «оккультном мировом правительстве», разделенном на различные «департаменты», с полномочиями, слишком явно напоминающими министерства и администрации светского мира. Впрочем, это последнее замечание подсказывает нам, каков может быть главный источник заблуждений подобного рода: создатели псевдоинициатических организаций, не зная, даже извне, никакой подлинной инициатической организации помимо тех, что дошли до состояния вырождения (и это вполне естественно, ибо только такие и сохраняются ещё в наши дни в западном мире), не придумали ничего лучшего, как их имитировать, причем, разумеется, в самых внешних чертах, наиболее подвергшихся упомянутому вырождению и очевиднее всего выражающих его, как те вещи, которые мы только что рассматривали; и не удовлетворяясь введением этой имитации в устройство своих собственных организаций, они, так сказать, проецировали её мысленно на «другой мир», т. е. в своё представление о мире духовном или о том, что они полагают таковым. В результате, тогда как инициатические организации, не претерпевшие искажений, устроены по образу истинного духовного мира, карикатура на последний становится, напротив, образом для организаций псевдоинициатических, которые, желая копировать инициатические организации, дабы придать себе такой же облик, в действительности восприняли лишь стороны, искажённые заимствованиями у мира профанного.

Идет ли речь об инициатических организациях, в большей или меньшей мере подвергшихся вырождению, или об организациях псевдоинициатических, — введение светских форм, как видим, прямо противоположно «нисхождению», которое мы имели в виду, говоря о происхождении университетов, и посредством которого в эпоху традиционной ци-

вилизации экзотерическое создавалось в известном смысле по образцу эзотерического, а низшее — по образцу высшего; но главное различие между тем и другим состоит в том, что в случае ослабевшей или даже отчасти выродившейся инициации наличие этих паразитарных форм не препятствует трансмиссии духовного влияния, тогда как в случае псевдоинициации за этими формами кроется лишь чистое ничто. Сторонники псевдоинициации не подозревают, что, перенося свои «школьные» идеи и подобные вещи в сферу представлений об универсальном порядке, они попросту ставят на них печать собственной профанной ментальности; но в особенности достойно сожаления, что те, кому они адресуют свои фантастические концепции, неспособны различить этого отпечатка; будь они в состоянии уяснить его значение, этого было бы достаточно, чтобы предостеречь их от подобных деяний и даже отвратить от них навсегда.

Прохождение вод[494]

Ананда Кумарасвами отметил, что в буддизме, как и в брахманизме, «путь Паломника», представляемый как «путешествие», может быть тремя разными способами увязан с символической рекой жизни и смерти: путешествие может совершаться либо вверх по течению, к источнику вод, либо как переправа через них на другой берег, либо, наконец, как спуск по течению к морю[495]. Как он совершенно справедливо замечает, такое использование различных символизмов, по видимости противоположных, а реально имеющих одно и то же духовное значение, согласуется с самой природой метафизики, которая никогда не бывает «систематической», всегда оставаясь внутренне совершенно непротиворечивой. Нужно только внимательно следить за точным смыслом, в котором символ «реки», с её истоком, её берегами и её устьем, должен пониматься в каждом из случаев, о которых идёт речь.

Первый случай, случай «подъема по течению», быть может, является самым примечательным в некоторых отношениях, потому что тогда реку следует понимать как тождественную «Оси Мира»; это «небесная река», которая спускается на землю и которая в индусской традиции обозначается такими именами, как Ганга и Сарасвати, являющимися, собственно, именами некоторых аспектов шакти. В еврейской Каббале эта «река жизни» обретает соответствие в «каналах» Древа сфирот, по которым влияния «верхнего мира» передаются в «нижний мир» и которые также находятся

---

[494] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», фев. 1940. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 56.

[495] *Some Pāli Words*, слово *Samudda*, стр. 184–188.

в непосредственной связи с Шехиной, являющейся, в конечном счёте, эквивалентом шакти. Так же обстоит дело с водами, которые «текут вверх», что является выражением возвращения к небесному источнику, олицетворяемого тогда не конкретно подъемом по течению, но обращением направления самого этого течения. Во всяком случае, здесь налицо «обращение вспять», которое, с другой стороны, как отмечает Кумарасвами, изображалось в ведических ритуалах переворачиванием ритуального сосуда, другого образа «Оси Мира», и можно тотчас же заметить, что всё это теснейшим образом связано с символизмом «перевёрнутого древа», о котором мы говорили выше.

Можно заметить ещё, что здесь налицо одновременно и сходство, и различие с символизмом четырёх рек земного Рая: последние растекаются по поверхности земли горизонтально, а не вертикально, по направлению оси; но они берут своё начало у подножия «Древа Жизни», которое, естественно, есть одновременно и «Ось Мира», и Древо сфирот Каббалы. Стало быть, можно сказать, что небесные влияния, нисходя по «Древу Жизни» и достигая таким образом центра земного мира, распространяются затем в последнем этими четырьмя потоками, или, если заменить «Древо Жизни» «небесной рекой», то можно сказать, что она, достигая земли, здесь разделяется и растекается на все четыре стороны света. В этих условиях «подъем по течению» может рассматриваться как совершаемый в два этапа: первый, выполняемый в плане горизонтальном, ведёт к центру этого мира; второй, начинающийся оттуда, выполняется вертикально, по оси, и о нём-то и шла речь в предыдущем случае. Добавим, что эти два последовательных этапа, с точки зрения инициатической, суть, соответственно, сферы «малых» и «великих мистерий».

Второй случай, символизм переправы с одного берега на другой, несомненно, более распространен и более широко известен; «переход через мост» (который может быть также переходом брода) обнаруживается почти во всех традициях,

а также, более специальным образом, в некоторых инициатических ритуалах[496]; переправа может также осуществляться на плоту или в ладье, а это в таком случае связуется с предельно общим символизмом мореплавания[497]. Река, которую надлежит пересечь подобным образом, является «рекой смерти»; берег, от которого отплывают, есть мир, подвластный изменениям, т. е. область проявленного бытия (чаще всего рассматриваемая конкретно в её человеческом и телесном состоянии, потому что в действительности именно от последнего мы должны начинать движение), а другой берег есть нирвана, состояние существа, окончательно освобожденного от смерти.

Наконец, что касается третьего случая, «спуска по течению», то океан[498] следует рассматривать здесь не как водное пространство, которое нужно пересечь, но, напротив, как саму цель, которой надлежит достичь, стало быть, как олицетворение нирваны; символизм двух берегов тогда отличается от только что виденного нами, и здесь даже налицо пример двойного смысла символов, ибо речь не идёт больше о том, чтобы переправиться с одного берега на другой, но именно о том, чтобы избежать обоих. Они являются, соответственно, «миром людей» и «миром богов», или, иначе, обусловленностью «микрокосмической» (*adhyātma*) и «макрокосмической» (*adhidevata*). Чтобы достичь цели, надо избежать и других опасностей, в самом течении; они символи-

---

[496] Отсюда символическое значение таких слов, как понтифик и тиртханкара, о которых мы говорили в другом месте; отсюда также различные понятия в санскрите, этимологически заключающие в себе идею «переправы», включая слово аватар, которое буквально говорит о «нисходящей переправе» (*avataraṇa*), т. е. о «нисхождении» Спасителя.

[497] Кумарасвами отмечает в этой связи, что символ спасительной ладьи (на санскрите — *nava*, по-латыни *navis*) обнаруживается в понятии «неф» церкви. Эта ладья является атрибутом св. Петра, будучи ранее атрибутом Януса, точно так же, как и ключи, что мы уже объясняли в другом месте.

[498] *Samudra* (на пали *samudda*) есть буквально «собрание вод», что напоминает нам слова Книги Бытия: «…да соберется вода в одно место», это место, где соединяются все реки точно так же, как в различных символизмах купола, колеса или зонтика все лучи (спицы) соединяются в центральной части.

зируются крокодилом, который держится «против течения», а это явно подразумевает, что путешествие совершается по направлению последнего. Этот крокодил, с раскрытой пастью, которой нужно избежать, олицетворяет Смерть (*Мритйу*) и как таковой суть «страж врат», в этом случае олицетворяемых устьем реки (которое вернее было бы, как говорит Кумарасвами, рассматривать как «уста» моря, куда изливается река); стало быть, здесь перед нами ещё один символ «врат», добавляющийся ко всем тем, которые у нас уже был случай изучить.

Инициатические таинства и обряды[A]

Мы уже сказали, что религиозные обряды и обряды инициатические существенно различны и цель их не одна и та же; это неизбежно следует из самого различения обеих областей — экзотерической и эзотерической, к которым они соответственно относятся; если их порой смешивают, то это связано прежде всего с незнанием данного различия, а также, отчасти, — с наблюдаемым порой сходством этих обрядов, по крайней мере в их внешних формах, которые могут ввести в заблуждение тех, кто смотрит на вещи «извне». Однако различение это является совершенно отчетливым, когда речь идёт о собственно религиозных обрядах, по самому определению принадлежащих экзотерической сфере и, следовательно, не оставляющих места никакому сомнению; но надо сказать, что оно может быть менее ясным в иных случаях — например, в традиции, где нет разделения на эзотеризм и экзотеризм, составляющие два отдельных аспекта, но где имеются только различные уровни знания, причём переход от одного к другому почти не заметен, как это, в частности, свойственно индийской традиции; такой постепенный переход естественно выражается в соответствующих обрядах, так что некоторые из них могут носить в определённом отношении, так сказать, смешанный или промежуточный характер.

В индийской традиции как раз и встречается один из обрядов, относительно которых совершенно правомерно поставить вопрос — носят ли они инициатический характер или нет; мы имеем в виду упанаяну, т. е. обряд, посредством

[A] Эта работа была опубликована в книге «Заметки об инициации» (1946) как глава XXIII.

которого индивид обретает реальную связь с одной из трёх высших каст, к которой до совершения этого обряда он принадлежал, так сказать, потенциальным образом. Этот случай действительно заслуживает внимательного рассмотрения; вначале надо хорошенько уяснить, что именно следует понимать под термином *saṃskāra*, который обычно переводят как «таинство»; этот перевод представляется нам далеко не удовлетворительным, ибо, следуя слишком обычной на Западе тенденции, он утверждает тождество между вещами хотя и сопоставимыми в ряде отношений, но по сути весьма различными. Собственно говоря, не сам этимологический смысл слова «таинство» даёт повод для этого возражения — ведь в любом случае речь идёт о чём-то «священном»; смысл этот, впрочем, чересчур широк, чтобы из него можно было извлечь сколько-нибудь точное понятие; если придерживаться его, любой обряд без различия может быть назван «таинством»; но фактически это слово неотделимо от специфически религиозного и узко ограниченного употребления его в христианской традиции; здесь оно обозначает нечто, чему, вероятно, нельзя найти точного эквивалента. Стоит поэтому как можно лучше сообразоваться с таким употреблением во избежание всяких недоразумений, сохранив название «таинство» исключительно за определённой категорией религиозных обрядов, принадлежащих собственно традиционной христианской форме; тогда понятие «таинство» войдет в понятие *saṃskāra* на правах частного случая, а не наоборот; другими словами, можно сказать, что христианские таинства суть *saṃskāra*, но индусские *saṃskāra* не суть таинства; ведь, согласно самой элементарной логике, название рода подходит каждому из видов, которые он включает, но, напротив, название одной из этих разновидностей не может быть отнесено ни к другой разновидности, ни к роду в целом.

Saṃskāra — это, в сущности, обряд «вступления» [*agregation*] в традиционное сообщество; ясно, что это определение вполне независимо от частной формы — рели-

гиозной или другой, в которую может облечься та или иная традиция; в христианстве такую функцию исполняют таинства, как в других традициях — *saṃskāra* иной разновидности. Мы должны, однако, сказать, что слову «вступление», употребленному нами, отчасти недостаёт точности — по двум причинам; прежде всего, если строго придерживаться его собственного смысла, оно, пожалуй, обозначает саму связь с традицией, и тогда его следует применять лишь к единственному обряду — тому, посредством которого эта связь устанавливается действенным образом, тогда как в действительности в одной и той же традиции имеется большее или меньшее число *saṃskāra*; приходится допустить, что упомянутое «вступление» содержит множество уровней или модальностей, которые в целом соответствуют основным фазам жизни индивида. С другой стороны, само слово «вступление» может навести на мысль об отношении, которое ещё остается в известном смысле внешним, как если бы речь шла просто о присоединении к «группе» или вхождении в «общество»; имеется в виду, однако, акт совсем другого порядка, предполагающий ассимиляцию, которую можно назвать «органической», ибо при этом происходит настоящая трансмутация (*абхисамбхава*) в тонких элементах индивидуальности. Г-н Ананда Кумарасвами предложил для передачи понятия *saṃskāra* термин «интеграция», который и в самом деле представляется нам более предпочтительным, чем термин «вступление», с обеих этих точек зрения, — ибо он вполне точно передает идею ассимиляции. Кроме того, легко понять, что «интеграция» может быть более или менее полной и глубокой и, следовательно, может происходить постепенно; а это вполне передает понятие множественности *saṃskāra* внутри одной и той же традиции.

Следует отметить, что «трансмутация» вроде той, о которой мы только что говорили, происходит не только в случае

saṃskāra, но и в случае инициатических обрядов (*dīkṣā*)[499]; это одна из характерных черт, общих для тех и других, позволяющая сравнивать их в некоторых отношениях, каковы бы ни были, впрочем, их существенные различия. В самом деле, в обоих случаях происходит трансмиссия или передача «духовного влияния», и это влияние, как бы «вдыхаемое» в ходе обряда, производит в индивидуальности указанную «трансмутацию». Само собой разумеется, что эффекты её могут быть ограничены той или иной определённой областью, в соответствии с целью данного обряда; и именно по их цели, следовательно, по области или уровню возможностей, в которых они действуют, инициатические обряды глубоко отличаются от всех остальных.

С другой стороны, различие — внешне, вероятно, самое очевидное и потому легче всего узнаваемое наблюдателями «извне», — состоит в том, что *saṃskāra* являются общими для всех индивидов, связанных с одной и той же традицией, — т. е. в целом для всех, принадлежащих определённой «среде»; последнее придает этим обрядам аспект, который можно назвать собственно «социальным»; напротив, инициатические обряды, требующие некоторых особых качеств, всегда предназначаются для более или менее ограниченной элиты. Тем самым можно уяснить себе ошибку, совершаемую этнологами и социологами, которые необдуманно употребляют, в частности применительно к так называемым «примитивным обществам», термин «инициация», настоящий смысл которого и реальное значение они явно не зна-

[499] Слово *dīkṣā* в санскрите обозначает собственно инициацию, хотя порой его следовало бы переводить скорее как «посвящение» (см. о связи этих двух идей сказанное нами выше о различных смыслах греческого слова μυέω); в самом деле, в некоторых случаях, когда речь идёт о лице, приносящем жертву, «посвящение», передаваемое термином *dīkṣā*, носит лишь временный характер и значимо только в течение самого жертвоприношения; его надлежит повторить, если впоследствии та же самая персона станет приносить другую жертву, пусть того же рода, что и первую; поэтому невозможно признать за подобным «посвящением» характер инициации в подлинном смысле слова; ведь, как мы уже сказали, любая инициация есть нечто постоянное, приобретаемое раз и навсегда, и её нельзя утратить ни при каких обстоятельствах.

ют, — прилагая его к обрядам, в которых могут участвовать, в тот или иной момент своей жизни, все члены народа или племени; эти обряды в действительности отнюдь не носят инициатического характера, а представляют собой настоящие *saṃskāra*. В тех же самых обществах, естественно, могут существовать и аутентичные инициатические обряды, пусть и более или менее выродившиеся (и, пожалуй, зачастую менее чем можно было бы предположить); но здесь, как и повсюду, последние доступны лишь некоторым индивидам при исключении остальных; а этого, даже без более глубокого рассмотрения, вполне достаточно, чтобы смешение стало невозможным.

Теперь мы можем перейти к более специальному случаю, упомянутому нами вначале, — индусскому обряду упанаяна, который главным образом состоит в инвеституре брахманским шнуром (*pavitra* или *upavīta*), дающей доступ к изучению священных Книг; идёт ли здесь речь об инициации? Вопрос, по-видимому, мог бы быть разрешен уже самим фактом, что это обряд *saṃskāra*, а не *dīkṣā*; с точки зрения самой индусской традиции — авторитет которой, разумеется, должен быть принят во внимание, — он не рассматривается как инициатический; но можно было бы также задаться вопросом — почему это так, вопреки видимости, побуждающей предполагать обратное. Мы уже указали, что этот обряд предназначен для членов трёх первых каст; но, по правде сказать, это ограничение свойственно самому устройству традиционного индийского общества; его недостаточно, чтобы можно было говорить здесь об инициации, — как и, например, тот факт, что те или иные обряды предназначены для мужчин при исключении женщин или наоборот, сам по себе не позволяет приписать им инициатический характер (чтобы убедиться в этом, достаточно привести случай христианского рукоположения, которое требует, сверх того, других особых качеств и тем не менее относится, бесспорно, к экзотерическому уровню). Помимо одного этого качества, о котором мы только что напомнили (его-то и обозначает

термин *ārya*), никакого другого для упанаяны не требуется; это, следовательно, обряд, общий для всех членов трёх первых каст и даже представляющий для них больше обязанность, нежели право; так вот, этого обязательного характера, непосредственно связанного с тем, что мы назвали «социальным» аспектом *saṃskāra*, не может быть в случае инициатического обряда. Социальная среда, сколь бы глубоко традиционной она ни была, не может навязать ни одному из своих членов, каковы бы ни были их качества, обязанности вступить в инициатическую организацию; по самой своей природе это вступление не может быть связано ни с каким принуждением более или менее внешнего порядка, пусть даже просто моральным, что принято называть «общественным мнением», — которому, впрочем, попросту неведомо все относящееся к инициации, поскольку этот уровень реальности по определению закрыт для общественности как таковой. Что же касается упанаяны, то можно сказать, что принадлежность к касте бывает виртуальной или даже потенциальной, покуда не совершен этот обряд (требуемым при этом качеством является лишь естественная способность войти в данную касту), так что он необходим для того, чтобы индивидуум мог занять определённое место и выполнять известную функцию в социальном организме; хотя его функция должна прежде всего соответствовать его собственной природе, нужно ещё, чтобы он был по-настоящему способен её выполнить, дабы эта природа была «реализована», а не осталась в состоянии простой неразвитой способности; поэтому вполне понятно и нормально, что несовершение этого обряда в предписанные промежутки времени влечёт за собой исключение из сообщества, или, точнее, само по себе означает такое исключение.

Следует, однако, рассмотреть ещё один важный момент, так как именно он ведёт к путанице; упанаяна сообщает качество *двиджа* или «дважды рожденного»; итак, она со всей отчетливостью обозначается как «второе рождение»; при этом известно, что данное выражение в довольно точном

смысле применяется также к инициации. Правда, христианское крещение, весьма отличное, впрочем, от упанаяны во всех других отношениях, также является вторым рождением, и слишком очевидно, что этот обряд не имеет ничего общего с инициацией; но отчего один и тот же «технический» термин может применяться одновременно на уровне *saṃskāra* (включая таинства) и на уровне инициатическом? Дело в том, что «второе рождение» само по себе и в своем общем смысле есть, собственно, психическое возрождение (действительно, следует обратить внимание, что оно имеет отношение непосредственно к психической области, а не к духовной — иначе это было бы уже «третье рождение»); но это возрождение может обладать единственно психическими эффектами, т. е. ограниченными более или менее специальным уровнем индивидуальных возможностей, где оно способно, напротив, стать исходной точкой «реализации» высшего порядка; только в этом последнем случае оно приобретет чисто инициатическое значение, тогда как в первом оно относится к более внешней стороне отдельных традиционных форм, — той, которой причастны все без различия[500].

Упоминание о крещении поднимает другой вопрос, не лишённый интереса; этот обряд, помимо своей вышеуказанной особенности, по самой форме также сходен с некоторыми инициатическими обрядами; можно к тому же отметить его связь с обрядами очищения посредством элементов, к чему мы вернёмся несколько позже, — обрядами, весьма распространенными и, безусловно подходящими для применения в различных областях; но возможно, однако, что здесь следует принять во внимание нечто другое. В самом деле, нет ничего удивительного, что экзотерические обряды строятся отчасти по модели эзотерических или инициатических обрядов; если ступени внешнего обучения в традици-

[500] Ограниченность эффектов возрождения, совершаемого экзотерическим путём, объясняет, почему оно никоим образом не может заменить инициацию или обойтись без нее, хотя общей чертой обоих является «второе рождение», понимаемое в самом широком смысле.

онном обществе могли быть заимствованы из инициации, как мы объясним это позднее, — то с тем большим основанием подобная «экстериоризация» могла осуществляться применительно к более высокому, хотя все ещё экзотерическому уровню, — мы имеем в виду уровень обрядов религиозных[501]. Во всём этом строго соблюдается норма иерархических отношений; согласно этим отношениям, приложения менее высокого или более внешнего уровня должны проистекать из тех, которые носят первичный характер; итак, если мы рассмотрим, ограничиваясь лишь этими примерами, такие вещи, как второе рождение или очищение посредством элементов, то в действительности первейшим из всех будет их инициатическое значение, а все остальные приложения должны более или менее непосредственно выводиться из него; ведь ни в одной традиционной форме нет ничего более первичного, чем инициация и её собственная «внутренняя» область, и именно в ней воистину пребывает самый дух любой традиции.

[501] Можно отметить, что с этой точки зрения религиозное рукоположение представляет собой «экстериоризацию» священнической инициации, а помазание королей — «экстериоризацию» царской инициации, причём соответствующими функциями уже не наделяются лишь посвящённые, как это было ранее.

Nāma-Rūpa[502]

Известно, что в индусской традиции индивидуальность рассматривается как образованная соединением двух элементов или, говоря точнее, двумя совокупностями элементов, обозначаемыми соответственно *nāma* и *rūpa*, которые буквально означают «имя» и «форма», и соединенными, обычно, в составное выражение *nāma-rūpa*, которое, охватывает, тем самым, индивидуальность целиком. *nāma* соответствует «сущностной» стороне этой индивидуальности, а *rūpa* её «субстанциальной» стороне. Таким образом, это почти эквивалентно эйдосу (ειδος) и гиле (υλη) Аристотеля или тому, что схоласты называли «формой» и «материей». Но здесь надо остерегаться довольно досадного несовершенства западной терминологии: действительно, тогда «форма» эквивалентна *nāma*, тогда как, беря то же самое слово в его обычном смысле, обязаны именно *rūpa* переводить как «форма»[503]. Поскольку слово «материя» также небезупречно по тем причинам, которые мы уже объяснили по другому поводу и к чему мы сейчас не будем возвращаться, то мы считаем более предпочтительным использовать термины «сущность» и «субстанция», естественно, взятые в относительном смысле, в котором они приложимы к индивидуальности.

С другой, несколько отличной точки зрения, *nāma* также соответствует тонкой части индивидуальности, а *rūpa* — её

---

[502] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», в номере за март 1940. Позже статья была опубликована в книге «Очерки об индуизме» (1967) как глава IX.

[503] В английском языке до некоторой степени можно избежать двусмысленности, передавая «форму» схоластов через form, а «форму» в обычном смысле через *shape*; но во французском совершенно невозможно найти два слова, позволяющие произвести подобное различение.

телесной или чувственной части; но по существу, это различение совпадает с предыдущим, так как именно эти две части, тонкая и телесная в ансамбле индивидуальности играют, в общем, роль «сущности» и «субстанции» друг по отношению к другу. Во всех случаях, когда существо освобождается от условия индивидуальности, то можно сказать, что тем самым оно оказывается «по ту сторону имени и формы», поскольку эти дополняющие друг друга термины являются конститутивными для индивидуальности как таковой; само собою разумеется, что речь при этом идёт о существе, которое перешло к сверхиндивидуальному состоянию, так как в другом индивидуальном состоянии, все ещё «формальном», оно обязательно обретет эквивалент *nāma* и *rūpa*, хотя «форма» уже тогда и не будет телесной, какова она в человеческом состоянии.

Однако надо сказать, что *nāma* подвержено некоторому преобразованию, при котором оно больше не соответствует *rūpa*; это проявляется именно тогда, когда говорят, что после человека, когда он умирает, остается *nāma*[504]. Правда, можно было бы сначала подумать, что речь идёт здесь только о внетелесном продолжении человеческой индивидуальности; в определённом смысле, впрочем, это видение приемлемо, в той мере, в какой *rūpa* отождествляется с телом; тогда, собственно говоря, не было бы подлинного переноса, а тонкая часть индивидуальности продолжала бы просто обозначаться как *nāma* после исчезновения телесной части. Так может быть и тогда, когда *nāma* названа, как говорится, «бесконечной», что можно понять лишь как постоянство цикла; о каком-то цикле можно сказать, что он «без конца» в том смысле, что его конец совпадает с началом аналогично с тем, как это видно, например, в годовом цикле (*saṃvatsara*)[505]. Однако, очевидно, что это не так, даже когда уточняют, что существо продолжает существовать как *nāma*

[504] Брихадараньяка-упанишада, 111, 2, 12.

[505] Джайминия-упанишада-брахмана, 1, 35.

в мире *devas*[506], то есть в «ангельском» или сверхиндивидуальном состоянии. В таком «без-форменном» состоянии уже нельзя больше говорить о *rūpa*, тогда как *nāma* в определённом высшем смысле туда перенесено, что возможно в силу сверхчувственного характера, который ему присущ даже в его обычном и индивидуальном приложении; в этом случае существо находится ещё «по ту сторону формы», но «по ту сторону имени» оно может быть только тогда, когда достигнет не обусловленного состояния, а не только состояния, все ещё принадлежащего к области проявленного бытия, сколь высоким бы оно ни было. Мы можем отметить, что именно это, несомненно, означает в западных теологических доктринах концепция, согласно которой ангельская природа (*devatva*) есть чистая «форма» (что на санскрите можно передать как *śuddha-nāma*), то есть не соединенная с «материей»; действительно, учитывая особенности схоластического языка, о чём мы выше говорили, приходится говорить, что речь идёт как раз о том, что мы называем состоянием «без формы»[507].

В этом переносе *nāma* все ещё эквивалентна греческому ειδος, но на этот раз понимаемому в платоновском, а не в аристотелевском смысле: это «идея», но не в психологическом и «субъективном» значении слова, которое ему придают современные люди, а в трансцендентном смысле «архетипа», то есть как реальность «интеллигибельного мира», лишь отражением или тенью которого предстаёт «чувственный мир»[508]. Впрочем, в этом отношении можно принять здесь «чувственный мир» как символически представляющий всю область формального проявления, а «интеллиги-

[506] Там же, 111, 9.

[507] Не в меньшей степени верно, что ангельская природа, как и все проявленное, необходимо заключает в себе смесь «действия» и «силы»; некоторые просто-напросто смешивают, как представляется, эти два термина с «формой» и «материей», которым они, действительно, соответствуют, но которые обычно имеют более ограниченное применение; и эти терминологические различия всё же приводят к некоторым неясностям.

[508] Здесь вспоминается символизм пещеры у Платона.

бельный мир» — проявления без форм, то есть мира богов (*devas*). И также именно эту форму надо понимать как приложение термина *nāma* к «идеальной» модели, которую художник сперва должен внутренне созерцать и согласно которой он затем реализует своё произведение в чувственной форме, которая есть, собственно, *rūpa*[509]. Таким образом, здесь есть «нисхождение» (*avatāraṇa*) «идеи», так сказать, в область форм. Разумеется, это не сама по себе «идея» действует, а скорее, она отражается в определённой чувственной форме, которая из не следует и которой она неким образом даёт жизнь. К тому же можно ещё сказать, что «идея» сама по себе соответствует «духу» и что её «бестелесный аспект» соответствует «душе». Это сходство с произведением искусства позволяет более точно понять истинную природу отношения, которое существует между «архетипом» и индивидом, и отношения двух смыслов термина *nāma*, когда он применяется в «ангельской» области или же в человеческой, то есть, с одной стороны, он обозначает не имеющий формы или «духовный» принцип существа, который можно также назвать его чистой «сущностью», а с другой — тонкую часть индивидуальности, которая является «сущностью» лишь в относительном смысле и в связи со своей телесной частью, но которая в этом качестве представляет «сущность» в индивидуальной сфере и может рассматриваться, следовательно, как отражение истинной трансцендентной «сущности».

Теперь осталось объяснить символизм, присущий самим терминам *nāma* и *rūpa*, что позволит перейти от их буквального смысла, то есть значений слов «имя» и «форма», к их приложениям, которые мы только что рассматривали. На первый взгляд отношение может показаться более очевидным для «формы», чем для «имени», потому что в том, что касается формы, мы не выходим, в общем, из чувственного

[509] Об этом, а также и по поводу значительной части сказанного в этой статье, см.: А. К. Кумарасвами, *The Part of Art in Indian Life*, в сборнике, посвящённом столетней годовщине Шри Рамакришны, *The Cultural Heritage of India*, т. III, стр. 485-513.

порядка, с которым непосредственно соотносится обычный смысл слов; по крайней мере, это так, когда речь идёт о человеческом существовании; и если бы речь шла о каком-либо другом индивидуальном состоянии, то достаточно было бы учесть, что необходимо должно иметься некоторое соответствие между конституцией проявленного существа в этом состоянии и конституцией человеческого индивида, хотя бы в том, что всегда именно о «формальном» состоянии идёт речь. С другой стороны, чтобы лучше понять истинное значение *nāma* надо обратиться к менее распространенным понятиям и прежде всего вспомнить, как мы уже объясняли в другом месте, что «имя» существа, даже понятое буквально, в действительности, есть выражение его «сущности»; это «имя» (*nom*) есть к тому же и «число» (*nombre*) в пифагорейском и каббалистическом смысле слова, а ведь известно даже с простой точки зрения исторической преемственности, что концепция платоновской «идеи», о которой мы только что говорили, тесно связана с концепцией пифагорейского «числа».

Это ещё не все. Важно также отметить, что «имя» в буквальном смысле слова есть, собственно, звук, которые принадлежит к слуховому порядку, тогда как «форма» принадлежит к порядку визуальному. Здесь «глаз» (или зрение) берется, следовательно, как символ чувственного опыта, тогда как «ухо» (или слух) берется как символ «ангельского» или интуитивного интеллекта[510]. И также точно «откровение» или прямая интуиция интеллигибельных истин представляется как «слышание» (отсюда традиционное значение слова

[510] См. Брихадараньяка-упанишада, 1, 4, 17.

śruti)[511]. Само собою разумеется, что слух и зрение как таковые одинаково относятся к чувственной области; но при их символическом переносе, когда они так друг с другом сопоставляются, следует между ними усматривать определённую иерархию, которая происходит от порядка развертывания элементов и, как следствие, чувственных качеств, которые к ним соответственно: относятся слуховое качество, относясь к эфиру, первому из элементов, является более «примордиальным», чем визуальное качество, которое соотносится с огнем; и через это видно, что значение термина *nāma* прямым образом связано с традиционными идеями, имеющими в индусском учении поистине фундаментальный характер, мы хотим сказать об идее «примордиальности звука» и идее «непрерывности Веды» («постоянства Веды»).

[511] Однако следует добавить, что в некоторых случаях зрение и его орган тоже могут символизировать интеллектуальную интуицию («око познания» в индусской традиции или «око сердца» в исламской традиции); но тогда речь идёт о другом аспекте символизма света и, как следствие, «видимости», отличающемся от того, который мы рассматриваем в данный момент, так как в этом последнем особенно принимают участие отношения зрения и слуха или соответствующих чувственных качеств; надо всегда помнить, что традиционный символизм никогда не бывает «систематическим».

Болезнь тревоги[A]

Сегодня в определённых кругах модно говорить о «метафизическом беспокойстве» и даже «метафизической тревоге». Эти явно абсурдные выражения входят в число тех, что выдают умственное расстройство нашей эпохи; но, как всегда в таком случае, может быть интересно попытаться уточнить то, что стоит за этими заблуждениями и что конкретно вытекает из такого языкового злоупотребления. Вполне понятно, что выражающиеся таким образом не имеют ни малейшего понятия о том, что такое на самом деле метафизика; но можно задаться вопросом, почему они хотят перенести в эту неизвестную им область именно слова, обозначающие беспокойство и тревогу, а не любые другие, столь же неуместные. Без сомнения, первую или самую непосредственную причину нужно видеть в том, что эти слова представляют чувства, особенно типичные для нынешней эпохи. Впрочем, их широкое распространение довольно понятно и могло бы даже считаться в некотором смысле правомерным, если бы оно ограничивалось областью случайных обстоятельств, ибо оно явным образом оправдано лишь все возрастающим и обостряющимся состоянием неравновесия и неустойчивости всех вещей, которое, конечно же, едва ли даёт ощущение безопасности тем, кто живет в столь беспокойном мире. Если в этих чувствах есть что-то болезненное, то это именно то состояние, которым они вызваны и поддерживаются, само по себе аномальное и беспорядочное; но всё это, что в целом является лишь простым фактическим объяснением, не свидетельствует в достаточной мере о вмешатель-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава III.

стве этих самых чувств в интеллектуальный порядок или по меньшей мере в то, что претендует на выполнение этой роли у наших современников. Это вмешательство демонстрирует, что в реальности зло укоренено глубже и что оно должно быть связано со всей совокупностью умственного отклонения современного мира.

В этом отношении прежде всего можно отметить, что вечное беспокойство современных людей является не чем иным, как одной из форм той потребности в волнении, которую мы часто изобличали, — потребности, которая в ментальной области выдает себя из-за вкуса к поиску ради него самого, — поиску, который вместо нахождения своего конца в знании, как это должно быть в нормальном случае, продолжается бесконечно и в реальности не приводит ни к чему: это предприятие без какого-либо намерения достичь истины, в которую многие из наших современников уже не верят. Мы допускаем, что определённое беспокойство может иметь своё законное место в точке отправления всякого поиска как его подвижный возбудитель, ибо само собой разумеется, что, если человек удовлетворён своим невежеством, он останется в нём до бесконечности и не будет пытаться найти выхода; кроме того, может быть, этому виду ментального беспокойства лучше подойдет другое имя? Действительно, это всегда не что иное, как то самое «любопытство», которое, согласно Аристотелю, является началом науки и которое, естественно, не имеет ничего общего с чисто практическими нуждами, которые «эмпиристы» и «прагматисты» хотели бы приписать происхождению всего человеческого знания. Но, как бы то ни было, называй его беспокойством или любопытством, это та самая вещь, которая больше не может ни иметь какой-то причины, ни продолжать своё существование с того момента, как поиск пришел к своей цели, то есть с тех пор, как знание достигнуто, и речь идёт здесь о любой области знания; и самая серьёзная причина должна исчезнуть полностью и определенно, когда речь идёт о знании в высшей степени, — знании, относящемся

к метафизической области.Итак, в идее бесконечного беспокойства, не служащей для избавления человека от его невежества, можно видеть знак своего рода «агностицизма», который может быть более или менее неосознанным во многих случаях, но который едва ли из-за этого менее реален: говорить о «метафизическом беспокойстве», по сути, тождественно, хотят этого или нет, отрицанию самого метафизического знания или, по крайней мере, заявлению о невозможности его получить, что на практике не составляет большой разницы. И когда этот «агностицизм» на самом деле неосознан, он обычно сопровождается иллюзией, состоящей в том, что за метафизику принимают то, чем она никоим образом не является, и то, что не является даже хоть в какой-то степени стоящим знанием, даже относительно — мы имеем в виду «псевдометафизику» современных философов, которая на самом деле неспособна разогнать ни малейшего беспокойства в силу того, что она сама не является подлинным знанием; напротив, она может лишь приумножать интеллектуальный беспорядок и путаницу мыслей у тех, кто принимает её всерьёз, и делает их невежество неисправимым в ещё большей степени. При этом, как и с совсем иной точки зрения, ложное знание, безусловно, хуже, чем просто естественное невежество.

Как мы уже сказали, некоторые не ограничиваются тем, что говорят о «беспокойстве», а доходят до того, что говорят о «тревоге», что ещё серьёзнее. Это выражает позицию ещё в большей степени антиметафизическую, если это возможно: оба эти чувства более или менее едины в том, что их общий корень лежит в невежестве. Тревога на самом деле — это крайняя и, если можно так выразиться, «хроническая» форма страха; здесь человек естественно склонен испытывать страх перед лицом того, что он не знает или не понимает, и сам этот страх становится препятствием, которое не даёт ему преодолеть своё невежество, ибо оно заставляет его отвернуться от объекта, в присутствии которого он его испытывает и которому он приписывает его причину, тогда как

в реальности этой причиной является он сам. Эта отрицательная реакция также слишком часто является следствием подлинной ненависти к неизвестному, в особенности если человек имеет более или менее смутное впечатление, что это неизвестное превосходит имеющиеся у него способности понимания. Если при этом невежество может быть рассеяно, страх исчезнет тотчас сам по себе, как в известном примере веревки, принимаемой за змею: следовательно, страх и тревога, которая является лишь его частным случаем, несовместимы со знанием. Если страх дойдет до такой степени, что станет по-настоящему непобедим, знание станет невозможным даже в отсутствие всякого другого препятствия, свойственного природе индивида: следовательно, в этом смысле можно говорить не о «метафизической тревоге», а об «антиметафизической тревоге», в некотором роде играющей роль истинного «стража порога», следуя герметическому выражению, и воспрещающей человеку доступ к области метафизического знания.

Нужно объяснить подробнее, как страх происходит из невежества, тем более что нам недавно представился случай констатировать по этому поводу поразительное заблуждение: мы увидели, как происхождение страха приписывается чувству одиночества, — и это в тексте, основывающемся на ведантической доктрине, несмотря на то, что она, напротив, явно учит, что страх исходит из чувства двойственности! В самом деле, если бы существо было действительно одиноким, откуда бы взялся страх? Могут сказать, что можно бояться чего-то, что находится в себе: но это подразумевает, что в человеке в его текущем состоянии присутствуют элементы, избегающие его понимания, и, следовательно, присутствует множественность, не приведённая к единству; одинок он или нет, в таком случае ничего не меняет и ни на что не влияет. С другой стороны, отстаивая это объяснение одиночества, нельзя ссылаться на инстинктивный страх, испытываемый в темноте многими людьми, и особенно детьми: в реальности этот страх обусловлен той мыслью, что

в темноте могут находиться невидимые и, следовательно, неизвестные вещи, страшные по самой этой причине. Если же, напротив, считать темноту свободной от всего неизвестного, страх лишается объекта и не воспроизводится. Существо, подверженное страху, пытается отделиться, но как раз для того, чтобы спастись: оно занимает отрицательную позицию и «делает шаг назад» как бы для избежания всякого возможного контакта с тем, чего оно боится. Без сомнения, отсюда проистекают ощущение холода и прочие физиологические симптомы, обычно сопровождающие страх; впрочем, этот вид непроизвольной защиты неэффективен: что бы существо ни делало, оно не может реально отделиться от среды, в которую помещено согласно обстоятельствам своего случайного бытия, и, пока считает себя окруженным «внешним миром», оно не может полностью скрыться от его прикосновений. Страх может быть вызван только существованием других существ, которые, поскольку они другие, и составляют этот «внешний мир»; или элементов, которые, несмотря на то, что вложены в само существо, являются не менее чуждыми и «внешними» для его текущего сознания. Но «другой» как таковой существует только в силу невежества, потому что всякое знание подразумевает, по сути, отождествление: следовательно, чем больше существо знает, тем меньше для него существует «другого» и «внешнего», и в той же мере возможность страха (впрочем, совершенно отрицательная) для него упраздняется. Наконец, состояние абсолютного «одиночества» (*кайвалья*), находящееся за пределами всяких случайностей, является состоянием чистой невозмутимости, Заметим попутно в этом отношении, что стоицистское «спокойствие духа» представляет собой лишь искажённую концепцию такого состояния, ибо оно претендует на приложение к существу, которое в реальности все ещё подчинено обстоятельствам, что является противоречием: стремление безразлично относиться к внешним вещам в индивидуальном состоянии может составлять своего рода подготовительное упражнение на пути к «освобождению», но не

более, ибо для существа действительно «освобожденного» «внешних» вещей не существует. Такое упражнение могло бы в целом считаться эквивалентом того, что в инициатических «испытаниях» выражает в той или иной форме необходимость преодолеть прежде всего страх, чтобы дойти до сознания, которое впоследствии сделает этот страх невозможным, потому что не будет иметь больше ничего такого, что может быть затронуто; и очевидно, что нужно остерегаться смешения подготовки к инициации с её финальным результатом.

Другое замечание, хотя и второстепенное, касается того, что ощущение холода и внешних симптомов воспроизводится и без осознанного ощущения собственно страха в том случае, когда воплощаются психические влияния самого низшего порядка, как, например, на спиритических сеансах и в феноменах «навязчивых идей». Здесь речь идёт о той же подсознательной и почти «органической» защите в присутствии чего-то враждебного и в то же время неизвестного, по меньшей мере для обычного человека, который реально знает лишь то, что может быть доступно органам чувств, то есть только вещи телесного порядка. «Панический страх», ощущающийся без явной причины, также вызван присутствием некоторых влияний, не принадлежащих чувственному миру; они, впрочем, зачастую имеют коллективный характер (что опять-таки касается страха одиночества). В таком случае речь вовсе не всегда идёт о враждебных влияниях или влияниях низшего порядка, ибо может даже случиться так, что духовное влияние, и не только психическое, вызывает ужас этого рода у «профанов», которые его смутно чувствуют, совершенно не понимая его природу. Изучение этих фактов, которые не имеют в целом ничего аномального, каким бы ни было на этот счёт общее мнение, только подтверждает, что страх на самом деле вызван невежеством, и именно поэтому мы посчитали верным упомянуть о них мимоходом.

Возвращаясь к основной теме, можно сказать теперь, что говорящие о «метафизической тревоге» демонстрируют тем самым прежде всего своё тотальное невежество в метафизике. Кроме того, сама их позиция делает это невежество непобедимым, тем более что тревога — это не просто мимолетное чувство страха, а страх, ставший в некотором роде постоянным, осевший в самой «душе» существа, и именно поэтому можно рассматривать её как подлинную «болезнь»: пока она не побеждена, она является — собственно, точно так же, как все серьёзные проблемы психического порядка, — указанием на неготовность к получению метафизического знания.

С другой стороны, знание является единственным окончательным средством от тревоги, как и от страха во всех его формах, и от простого беспокойства, потому что эти чувства — лишь следствия или производные невежества, и как только знание достигнуто, они уничтожаются в корне и делаются отныне невозможными, тогда как без него, хотя сами они удаляются моментально, они могут всегда появиться снова в силу обстоятельств. Если речь идёт о высшем знании, этот эффект обязательно повторится во всех низших областях, и таким образом эти самые чувства исчезнут также в отношении самых случайных вещей: в самом деле, как они могли бы влиять на того, кто, видя все вещи в принципе, знает, что, какими бы ни были эти кажимости, они в конечном счёте являются лишь элементами общего порядка? Дело обстоит здесь так, как и со всеми бедами, от которых страдает современный мир: подлинное лекарство может прийти только свыше, то есть в силу восстановления чистой интеллектуальности. До тех пор, пока будут искать лекарство внизу, то есть ограничиваясь противопоставлением одних обстоятельств другим, все действия будут напрасными и неэффективным; но кто сможет понять это вовремя?

Угловой камень[512]

Символизм «углового камня» в христианской традиции основывается на следующем тексте: «Камень, который отвергли строители, тот самый, сделался главным камнем угла» или, точнее, «главою угла»[513]. Странно то, что этот символизм чаще всего плохо понимается, вследствие распространенного смешения между этим «угловым камнем» и «основополагающим камнем», к которому относится другой, ещё более известный текст: «Ты — Петр, и на сем камне я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её»[514]. Это смешение странно, говорим мы, потому что, с точки зрения специфически христианской, оно равнозначно смешению Петра с самим Христом; ибо именно последний явно обозначается как «угловой камень», на что указывают следующие слова ап. Павла, который, сверх того, открыто отличает этот камень от «основ» здания: «Вы есть здание, возведенное на фундаменте апостолов и пророков, а сам Иисус Христос является в нём главным камнем угла (*summo angulari lapide*), в коем все здание, выстроенное и соединенное во всех своих частях вздымается в Храм посвящённый господу и благодаря которому и вы вхожи в его строй (более буквально «состроенные вместе», *coedificamini*) дабы соделаться обиталищем Господа в Духе»[515]. Если бы ошибка, о которой идёт речь, была только современной, то, несомненно, вовсе не приходилось бы удивляться ей сверх меры, но, похоже, она

---

[512] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», апр. — май 1940. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 43.

[513] Пс. 47:22; Мф. 21:42, Мк. 12:10; Лк. 20:17.

[514] Мф. 16:18.

[515] Еф. 2:20-22.

встречается уже во времена, когда её абсолютно невозможно объяснить просто-напросто невежеству в символизме. Следовательно, мы вынуждены спросить себя, не шла ли речь с самого начала о преднамеренном «замещении», объяснимом ролью Петра как «наместника» Христа (по латыни *vicarius*, что в этом смысле соответствует арабскому Халиф). Если это было так, то подобный способ «сокрытия» символизма «углового камня», по-видимому, указывал бы, что он рассматривался как заключающий в себе нечто исключительно таинственное; и мы увидим дальше, что подобное предположение вовсе не лишено оснований[516]. Как бы то ни было, в этом отождествлении двух камней даже с точки зрения простой логики есть нечто невозможное, что ясно выявляется, как только мы мало-мальски внимательно исследуем процитированные тексты. «Основополагающим камнем» является тот, что кладется первым, в самом начале строительства здания (вот почему он называется также и «первым камнем»[517]). Как же мог он быть отброшен в ходе этого самого строительства? Для того, чтобы такое стало возможно, «угловой камень», напротив, должен быть таков, дабы он к подразумеваемому моменту не мог найти своего места; и действительно, как мы увидим, он может обрести его

[516] «Замещение» могло быть также облегчено фонетическим сходством, существующим между еврейским именем *Kephas*, что значит «камень», и греческим словом κεφαλή, «голова». Но между этими двумя словами нет никакой иной связи, а основание здания, совершенно очевидно, не может идентифицироваться с его «главой», т. е. его вершиной, ибо это привело бы к переворачиванию всего здания. Можно, однако, спросить себя, не имеет ли такое «опрокидывание» некоторого символического соответствия в распятии ап. Петра вниз головой.

[517] Этот камень должен полагаться в северо-восточный угол здания; мы отметим в этой связи, что в символизме ап. Петра следует различать множество аспектов или функций, которым соответствуют различные «ситуации». Действительно согласно иной логике ему как *janitor* должно соответствовать место на Западе, где располагается вход во всякую нормально ориентированную церковь. Кроме того, апостолы Пётр и Павел представляются также двумя «столпами» Церкви; и тогда они обычно изображаются один с ключами, а другой с мечом в позиции двух *dvārapāla*.

лишь в момент завершения всего здания целиком, в результате чего, он реально становится «главой угла».

В статье, на которую мы уже указывали[518], Ананда Кумарасвами отмечает, что целью текста ап. Павла, очевидно, является представить Христа как единственный принцип, от которого зависит все здание Церкви; и он добавляет, что «принципом вещи является не какая-либо одна её часть среди других, не совокупность её частей, но то, в чём все эти части сводимы к несоставному единству». «Камень основания» (*foundation-stone*) может, в определённом смысле, также быть назван «краеугольным камнем» (*corner-stone*), как это обычно и делают, потому что он полагается в «угол» (*corner*) здания[519]. Но он не является единственным, т. к. здание по необходимости имеет четыре угла; и даже, если говорить более конкретно о «первом камне», то он ничем не отличается от закладных камней других углов, за исключением своего расположения[520]. Он ничем не отличается от них ни по своей форме, ни по своей функции, будучи в конечном счёте лишь одной из равных друг другу опор; можно было бы сказать, что любой из этих четырёх *corner-stones* неким образом «отражает» господствующий принцип здания, но никоим образом не мог бы рассматриваться как сам этот принцип[521]. Впрочем, если в действительности дела и обстояли бы таким образом то, невозможно было бы, даже логически, говорить об одном определённом «краеугольном

---

[518] *Eckstein*, в *Speculum*, янв. 1939.

[519] В этой заметке мы будем вынуждены часто отсылаться к «техническим» английским терминам, потому что, изначально принадлежа к языку древнего оперативного масонства, они в основном сохранились именно в ритуалах *Royal Arch Masonry* и связанных с ними аксессуарах степеней, то есть в ритуалах, для которых не существует никакого французского эквивалента. И мы увидим, что перевод некоторых из этих терминов весьма затруднителен.

[520] Согласно оперативному ритуалу, этот «первый камень» полагается, как мы уже говорили, в северо-восточный угол; камни же остальных углов закладываются затем по видимому ходу солнца, т. е. в таком порядке: юго-восток, юго-запад, северо-запад.

[521] Это «отражение» очевидно находится в прямой связи с тем замещением, о котором шла речь выше.

камне», потому что и в самом деле их четыре; тот, о котором речь, должен быть, следовательно, чем-то существенно отличным от *corner-stone*, понимаемого в общепринятом смысле «основополагающего камня», и сходны они лишь в своей общей принадлежности к одному и тому же «строительному» символизму.

Мы только что упомянули о форме «углового камня», и это чрезвычайно важный пункт: именно потому, что этот камень имеет особую и единственную форму, отличающую его от всех остальных, он не только не может обрести своего места в ходе строительства, но даже и сами строители не могут понять, каково же его предназначение. Если бы они его понимали, они, что очевидно, его бы не отбросили, а удовлетворились его сохранением до конца работы; они же спрашивают себя: «Что же им делать с камнем?» И, будучи не в силах ответить на этот вопрос, решают, сочтя его непригодным, «бросить его в мусор» (*to heave it over among the rubbish*)[522]. Назначение этого камня может быть понято только другой категорией строителей, которые на этом этапе работы ещё не вмешиваются: имеются ввиду те, кто прошел от «угольника к циркулю», и под этим различием следует понимать, естественно, различие геометрических форм, изображаемых при помощи этих инструментов. Речь идёт о формах квадрата и круга, как известно самым общим образом символизирующих, землю и небо; здесь квадратная форма соответствует нижней части здания, и круглая форма — его верхней части, которая, в этом случае, должна, следовательно, быть образована посредством купола или свода[523]. В са-

---

[522] Выражение *To heave over* достаточно необычно и, по-видимому, не употребляется в этом смысле в современном английском языке. Оно, казалось бы, может означать «поднимать» или «возвышать», но из остальной части процитированной фразы ясно, что в действительности оно здесь прилагается именно к «отбрасыванию».

[523] Данное разграничение, в иных терминах, есть различие между *Square Masonry* и *Arch Masonry*, которые своими связями с «землей» и «небом» соответственно, или своими связями с олицетворяющими их частями здания, входят здесь в соотношение с «малыми мистериями» и «великими мистериями».

мом деле, «угловой камень» в действительности является «замком свода» (*keystone*); А. Кумарасвами говорит, что для выявления истинного значения выражения «сделался главою угла» (*is become the head of the corner*) его можно было бы перевести как *is become the keystone of the arch*, что абсолютно точно. И таким образом, этот камень — как по форме, так и по положению — действительно является единственным во всем здании, каковым он и должен быть, чтобы быть способным символизировать принцип, от которого зависит все. Возможно, удивятся, что это олицетворение принципа всей конструкции полагается последним; но можно сказать, что она, эта конструкция, во всей своей совокупности, определяется отношением к нему (это подразумевает ап. Павел, говоря, что «в нём все здание, выстроенное и соединенное во всех своих частях, вздымается в Храм, посвящённый господу»), и что в нём оно, в конечном счёте, обретает своё единство. Здесь перед нами ещё одно применение аналогии, которую мы уже разъясняли по другим поводам, между «первым» и «последним», или «принципом» и «концом». Постройка олицетворяет проявление, в котором принцип, первоначало выявляется лишь как конечное свершение. И именно в силу этой самой аналогии «первый камень», или «основополагающий камень» может рассматриваться как отражение «последнего камня», который и есть подлинный «угловой камень».

Двусмысленность, заключенная в таком выражении как *corner-stone*, основана, в конечном счёте, на различных возможных смыслах слова «угол»; Кумарасвами отмечает, что в различных языках слова, означающие «угол», часто находятся в связи с другими, имеющими смысл «голова» или «оконечность». Кефалон (κεφαλή), «голова», в греческом языке, и «капитель» (*capitulum*, уменьшительное от *caput*) в архитектуре не может прилагаться иначе, как к вершине. Но *акрос* (санскритское *agra*) может обозначать оконечность в любом направлении, т. е. в случае здания, вершину или

один из четырёх «углов»[A] (это последнее этимологически родственно греческому γωνία, «угол»), хотя чаще всего прилагается к вершине. Но что ещё более важно, именно с точки зрения текстов, касающихся «углового камня» в иудеохристианской традиции, так это рассмотрение древнееврейского слова, обозначающего «угол». Это слово *pinnah*, и встречаются такие выражения, как *eben pinnah*, «камень угла», и *rosh pinnah*, «глава угла». И особенно примечательно то, что в метафорическом смысле это же слово, пиннах, употребляется для обозначения «вождя»; выражение, означающее «вождя народов» (*pinnoth ha-am*) буквально переводится в Вульгате как *angulos populorum*[524]. «Вождь» (*chef*) этимологически есть «голова» (*caput*), а *pinnah* через свой корень связано с *pne*, что означает лицо; тесная связь этих идей, «головы» и «лица» очевидна, и, кроме того, понятие «лицо» принадлежит к широко распространенному символизму, который заслуживал бы отдельного изучения[525]. Другой смежной идеей является идея «острия» (которая обнаруживается в санскритском *agra*, греческом ἄκρος, латинском *acer* или *acies*); мы уже говорили о символизме острия в связи с символизмом оружия и рогов[526], и мы видели, что он соотносится с идеей оконечности, но в особенности с тем, что касается высшей оконечности, т. е. самой высокой точки, или вершины. Все эти сближения, стало быть, лишь подтверждают то, что мы сказали о положении «углового камня» на вершине здания; даже если есть и другие «угловые камни» в наибо-

[A] Фр. *coin*. — Прим. пер.

[524] 1Цар. 14:38; греческая версия Септуагинты равным образом используется слово γωνία.

[525] См. А.М. Хокарт, Касты, стр. 151–154, о выражении «лица земли», употребляемом на островах Фиджи для обозначения вождей. Греческое слово κάραι в первые века христианства служило для обозначения пяти «лиц» или «глав Церкви», т. е. пяти главных патриархий, заглавные буквы имён которых и образовывали это слово: Константинополь, Александрия, Рим, Антиохия, Иерусалим.

[526] Можно отметить, что английское слово *corner*, очевидно, есть производное от *corne*.

лее расхожем смысле этого слова[527], то в действительности «угловым камнем» является все равно лишь один этот.

Мы находим и другие интересные указания в значениях арабского слова *rukn*, «угол» или «уголок». Это слово, в силу того что оно обозначает оконечности вещи, т. е. её наиболее удалённые и, следовательно, наиболее скрытые части (*recondita* и *abscondita*, можно было бы сказать по-латыни), иногда приобретает смысл «секрета» или «тайны». И в этом отношении его форма множественного числа, *arkān*, должна быть сближена с латинским *arcanum*, равным образом имеющим этот смысл и являющим с этой множественной формой арабского слова разительное сходство; Впрочем, употребляемый по крайней мере в языке герметистов термин аркан, несомненно, подвергся прямому влиянию упомянутого арабского слова[528]. Кроме того, *rukn* имеет также и смысл «основания» или «фундамента», что возвращает нас к *corner-stone*, понимаемому как «основополагающий камень»: в алхимической терминологии слово *al-arkān*, когда оно употребляется без дополнительных уточнений, обозначает четыре элемента, т. е. субстанциальные «основания» нашего мира, которые тем самым уподобляются основополагающим камням четырёх углов здания, потому что на них, в некотором роде, выстроен весь телесный мир (также олицетворяемый квадратной формой)[529]. Тем самым мы на-

---

[527] В этом смысле существуют не только четыре «краеугольных камня» основания, но они есть также и на любом уровне конструкции. И все эти камни имеют одну и ту же обычную форму, прямолинейную и прямоугольную (т. е. они выточены *on the square*, при этом слово *square* имеет двойной смысл, «угольника» и «квадрата»), в противоположность тому, что имеет место в уникальном случае единственного подлинного *keystone*.

[528] Было бы интересно поискать, существует ли реальное этимологическое родство между этими двумя словами, арабским и латинским, даже в древнем употреблении последнего (например, в *disciplina arcani* христиан первых веков), либо же речь идёт только о последующей «конвергенции», осуществленной средневековыми герметистами.

[529] Это уподобление элементов четырем углам квадрата, естественно, также находится в связи с тем соответствием, которое существует между этими самыми элементами и сторонами света.

прямую приходим к тому самому символизму, который занимает нас сейчас. В самом деле, существуют не только эти четыре аркана, или «базовых» элемента, но есть также и пятый *rukn*, пятый элемент, или «квинтэссенция» (т. е. эфир, *al-athīr*); последний не пребывает на том же плане, что и остальные четыре, потому что он есть не просто основание, подобно им, но сам принцип этого мира[530]. Он будет олицетворяться, стало быть, пятым «углом» здания, которым является его вершина; вот этому «пятому», который в действительности является «первым», собственно, и подобает наименование высшего угла, угла в высшей степени или «угла углов» (*rukn al-arkān*), потому что это именно в нём множественность других углов приводится к единству[531]. Можно отметить ещё, что геометрической фигурой, получаемой посредством соединения этих пяти углов, является пирамида с четырёхугольным основанием: боковые грани пирамиды эманируют (исходят) из её вершины, как равное число лучей точно так же, как четыре обычных элемента, олицетворяемые нижними оконечностями этих граней, проистекают из пятого и производны от него. И также посредством этих граней, которые мы именно по этой причине преднамеренно уподобили лучам (а также в силу «солярного» характера точки, из которой они исходят, согласно тому, что было сказано нами по поводу «глаза» купола) «угловой камень» вершины «отражается» в каждом из «основополагающих камней» четырёх углов основания. Наконец,

---

[530] Он находился бы на том же самом плане (в его центральной точке), если бы сам этот план рассматривался в качестве олицетворения всего состояния бытия как целого. Но перед нами не этот случай, потому что лишь весь ансамбль здания является образом мира. Заметим в данной связи, что горизонтальная проекция пирамиды, о которой мы говорим несколько дальше, образуется квадратом основания, его диагоналями, по которым проецируются боковые грани, и вершиной в точке их пересечения, т. е. в самом центре квадрата.

[531] В значении «тайны», на которое мы указали выше, *rukn al-arkān* равняется *sirr al-asrār*, олицетворяемому, как мы уже отмечали в другом месте, верхней точкой буквы *alif*; поскольку же сама *alif*, олицетворяя «ось мира», как станет ещё яснее в дальнейшем, точно соответствует позиции замка свода (*keystone*).

в том, что здесь было только что сказано присутствует, очень ясное указание на корреляцию между символизмом алхимическим и символизмом архитектурным, объяснимую, впрочем, их общим «космологическим» характером; это ещё один важный момент, к которому мы должны будем снова вернуться в связи с другими сближениями аналогиями того же уровня.

*
* *

«Угловой камень», взятый в его истинном смысле камня «вершины», в английском языке обозначается одновременно как *keystone*, как *capstone* (который иногда пишется как *capeston*) и как *copestone* (или *coping-stone*); первое из этих трёх слов понимается легко, потому что это точный эквивалент французского понятия «замок свода»[Б] (или арки, т. к. слово действительно может прилагаться к камню, образующему вершину арки так же, как и вершину свода); но два остальных требуют некоторых пояснений. В *capstone* слово *cap*, очевидно, есть латинское *caput*, «голова», что возвращает нас к обозначению этого камня как «главы угла»; это именно камень, который «завершает» или «увенчивает» здание, и это также капитель, которая есть равным образом «увенчание» колонны[532]. Мы только что говорили о «завершении», и два слова *cap* и *chef* и в самом деле этимологиче-

[Б] *Clef de voute*, ключ свода — прим. пер.

[532] Слово «увенчание» сближается здесь с наименованием «венца» головы, в силу символического уподобления, на которое мы указывали выше, «глаза» купола и *брахмарандхры*. Известно, впрочем, что корона, как и рога, выражает, по сути, идею возвышения. Здесь уместно также заметить, что инициатическая клятва *Royal Arch* содержит намёк на «венец черепа», подразумевающий связь со вскрытием последнего (как в обрядах посмертной трепанации) и поднятием (удалением) *keystone*. Впрочем, и вообще т. н. «кары», о которых говорится в клятвах различных масонских степеней, как и соответствующие им знаки, реально соотносятся с различными тонкими центрами человеческого существа.

ски идентичны[533]. *capstone*, следовательно, является «вождем» («шефом») здания или «произведения». И в силу своей особой формы, для вытачивания которой требуются особые знания или способности, одновременно является «шедевром» [игра слов: *chef-d'œuvre* — прим. пер.] в компаньонажном смысле[534]. И это им полностью заканчивается здание, или, иными словами, оно окончательно доводится до своего «совершенства»[535].

Что же до термина *copestone*, то слово «соре» выражает идею «покрытия»; это объясняется не только тем, что высшая часть здания есть, собственно, его «покрытие», но также и тем, что этот камень помещается таким образом, чтобы закрыть отверстие вершины, т. е. «глаз» купола или свода,

---

[533] В значении слова *achever* (завершать) или старинного равнозначного выражения *mener a chef* (привести к господину) идея головы ассоциируется с идеей «конца», что вполне соответствует установке «углового камня», одновременно как «камня вершины» и «последнего камня» здания. Мы упомянем ещё и другой термин, производный от *chef*: алтарная часть церкви [*le chevet*] это её «голова», т. е. восточной оконечностью, где находится апсида, полукруглая форма которой соответствует, в горизонтальном плане, своду или куполу в вертикальном возвышении, как мы уже объясняли в другом месте.

[534] Слово *œuvre* (творение, произведение, дело — прим. пер.) находит применение одновременно и в архитектуре, и в алхимии, и мы увидим, что такое сближение осуществляется нами не без оснований: в архитектуре завершением творения является «краеугольный камень»; в алхимии — это «философский камень».

[535] Следует заметить, что в некоторых масонских ритуалах степени, которые более или менее точно соответствуют верхней части конструкции, о которой идёт здесь речь (мы говорим более или менее точно, потому что иногда во всём этом присутствует некоторое смешение), строго обозначаются именно как «степени совершенства». С другой стороны, слово *exaltation*, обозначающее допущение к степени *Royal Arch*, может пониматься как намёк на возвышенное положение *keystone*.

о котором мы говорили ранее[536]. Это, стало быть в данном контексте, эквивалент *roof-plate*, как отмечает г-н Кумарасвами, который добавляет, что этот камень может рассматриваться как высшее окончание или как капитель «осевого столпа» (на санскрите *skambha*, по-гречески σταυρός)[537]. Этот столп, как мы уже объясняли, может не быть вещественно воплощенным в структуре здания, но, тем не менее, остается его сущностной частью, той, вокруг которой структурируется весь ансамбль. Подразумеваемый характер вершины «осевого столпа» не выраженной материально явственно ощущается, когда «замок свода» спускается в форме «паруса», выходя внутрь здания, не будучи при этом зримо ничем поддержан в своей нижней части[538]. Вся конструкция имеет своим принципом этот столп, и все её части в конечном счёте соединяются в её «коньке», который есть вершина этого же самого столпа и одновременно «замок свода» или «глава угла»[539].

---

[536] Что касается установки этого камня на место, то для обозначения этой процедуры мы находим выражение *to bring forth the copestone*, смысл которого ещё менее ясен на первый взгляд: *to bring forth* означает буквально «производить» (в этимологическом смысле латинского *producere*) или «рождать»; поскольку камень уже был отброшен ранее в ходе строительства, не может быть и речи, при завершении труда, о его «производстве» в смысле «изготовления». Однако, поскольку он был погружен «в мусор», речь идёт о том, чтобы извлечь его оттуда, следовательно, вернуть его на свет, чтобы явить воочию на вершине здания таким образом, чтобы он стал «главой угла». И так *bring forth* здесь становится противоположностью *heave over*.

[537] Σταυρός означает также «крест», и известно, что в христианском символизме крест уподобляется «оси мира»; Кумарасвами сближает это слово с санскритским *sthāvara*, «твердый» или «устойчивый», что и в самом деле вполне подобает столпу и что, кроме того, точно согласуется со значением «устойчивости», придаваемым соединению имён двух колонн в Храма Соломона.

[538] Именно эта вершина «осевого столпа» соответствует, как мы говорили, верхней точке буквы *alif* в буквенном арабском символизме; напомним также, по поводу понятий *keystone* и «замóк свода» [*clef de voute*], что и символ самого ключа [*clef*] равным образом имеет «осевое» значение.

[539] Кумарасвами напоминает о символическом тождестве крыши (особенно имеющей форму свода) с зонтиком; мы добавим также в этой связи, что китайский символ «Великий Предел» (*Тай-цзи*) означает буквально «конек» или «гребень»; это именно вершина «крыши мира».

Подлинное истолкование «краеугольного камня» как «камня вершины», похоже, было широко известно в средневековье, как это ясно показывает воспроизводимая здесь иллюстрация из *Speculum Humanae Salvationis* (рис. 14)[540]. Это произведение было очень распространено, потому что существуют ещё сотни его рукописных воспроизведений; и на рисунке мы видим двух каменщиков, держащих мастерки в одной руке, а в другой — поддерживающих камень, который они готовятся возложить на вершину здания (видимо, башню Церкви, вершину которой должен увенчать этот камень), что не оставляет места никаким сомнениям относительно его значения. В связи с этим изображением уместно заметить, что камень, о котором идёт речь, будучи «замком свода» или исполняя любую другую сходную функцию в соответствии со структурой здания, которое он должен «увенчать», не может, по самой своей форме, быть положенным иначе, чем сверху (иначе, как очевидно, он мог бы упасть внутрь здания). Тем самым он некоторым образом олицетворяет «камень, сошедший с неба», выражение, которое очень подобает Христу[541] и которое также напоминает о камне Грааля (*lapsit exillis* Вольфрама фон Эшенбаха, который может толковаться как *lapis ex cœlis*)[542].

---

[540] *Manuscrit de Munich*, clm. 146, fol. 35 (Lutz и Perdrizet, II, pl. 64) фотография была нам направлена А К Кумарасвами. Она была воспроизведена в *Art Bulletin*, XVII, стр. 450 и fig. 20, месье *Erwin Panofsky*, который счел это изображение наиболее близким прототипу и рассуждал в этом отношении о *lapis in caput anguli* как о *keystone*; можно также сказать, что согласно нашим прошлым разъяснениям эта фигуры отображает *the bringing forth of the copestone*.

[541] Здесь можно было бы провести сближение между «камнем, спустившимся с неба» и «хлебом, спустившимся с неба», потому что существуют важные символические связи между камнем и хлебом. Но это находится за пределами данного очерка; как бы то ни было «схождение с неба», естественно, олицетворяет *avataraṇa*.

[542] См. также символический камень «внутренней звезды», о котором говорил Шарбонно-Лассэ и который, подобно изумруду Грааля, является камнем граненым. Этот камень в чаше, куда он помещен, точно соответствует «жемчужине в лотосе» (*maṇi padme*) буддизма махаяны.

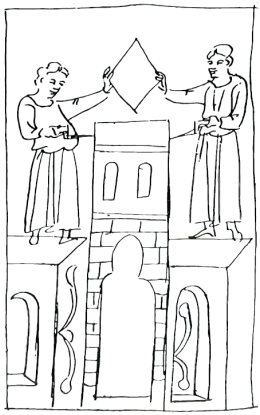

Fig. 14

Сверх того, есть и ещё один важный момент, который надлежит подчеркнуть: г-н Эрвин Пановски отметил, что эта же самая иллюстрация показывает камень как предмет, имеющий форму бриллианта (что опять же сближает его с камнем Грааля, поскольку последний также описывается как граненый); этот вопрос заслуживает более внимательного исследования, потому что, хотя такое изображение вовсе не является самым распространенным, оно соотносится с иными сторонами комплексного символизма «углового камня», нежели те, что мы до сих пор разбирали; они не менее интересны с точки зрения выявления связей со всей совокупностью традиционного символизма.

Однако раньше, чем обратиться к этому, нам остается прояснить один дополнительный вопрос: мы только что сказали, что «камень вершины» может не обязательно во всех случаях быть «замком свода». И действительно, он является таковым лишь в конструкции, верхняя часть которой имеет форму купола; в любом другом случае, например, в случае заостренной или шатровой кровли, он в не меньшей степени представляет собой «последний камень», который, будучи помещен на вершину, играет здесь ту же роль, что и «замок свода» и, следовательно, также соответствует последне-

му с символической точки зрения — без того, однако, чтобы его можно было обозначить этим именем. То же следует сказать об особом случае «пирамидиона», на который мы уже указали по другому поводу. Следует хорошо понимать, что в рамках того, что касается углового камня, символизм средневековых строителей, который опирается на иудео-христианскую традицию и особенно связан с конструкцией Храма Соломона[543], как со своим «прототипом», повествует именно о «замке свода». И если точная форма Храма Соломона может с исторической точки зрения явиться предметом дискуссий, то, во всяком случае, несомненно, что это не была форма пирамиды; таковы факты, которые необходимо учитывать при интерпретации библейских текстов, относящихся к «угловому камню»[544]. «Пирамидион», т. е. камень, образующий наивысший пик пирамиды, никоим образом не является «замком свода»; тем не менее, он является «увенчанием» здания, и можно заметить, что он в сжатом виде воспроизводит всю его форму, как если бы вся совокупность строения была синтезирована в этом единственном камне. Ему вполне соответствует буквальный смысл выражения «глава угла», а также и образный смысл еврейского слова «угол», обозначающий «вождя» — тем более, что пирамида, берущая начало от множественности основания, чтобы по ступеням подняться к единственности вершины, часто берется в качестве символа иерархии. С другой стороны, согласно тому, что мы объясняли ранее по поводу вершины и четырёх углов основания в связи со значением арабского

[543] «Легенды» компаньонажа во всех его ответвлениях убеждают в этом не меньше, чем «пережитки», свойственные древнему «оперативному» масонству, которые мы рассмотрели здесь.

[544] Речь ни в коем случае не может идти здесь, как полагают некоторые, о намёке на некое происшествие, случившееся в ходе строительства «великой пирамиды», вследствие которого она осталась незавершенной. Что к тому же представляет собой гипотезу весьма сомнительную и, вероятно, неразрешимый исторический вопрос; кроме того, сама эта «незавершенность» прямо противоречит символизму, согласно которому отброшенный камень в конце концов занимает своё важнейшее место как «глава угла».

слова *rukn*, можно было бы сказать, что форма пирамиды в некотором смысле имплицитно заключена во всякой архитектурной форме. «Солярный» символизм этой формы, на которую мы уже указывали, впрочем, особенно выражен в «пирамидионе», как это ясно показывают различные археологические описания, приводимые г-ном Кумарасвами: центральная точка или вершина соответствует самому солнцу, а четыре грани (из которых каждая заключена между двумя крайними «лучами», очерчивающими область, которую она олицетворяет) — числу вторичных аспектов солнца, соотносящихся с четырьмя сторонами света, к которым соответственно направлены эти грани. Несмотря на всё это, верным остается то, что «пирамидион» есть частный случай «углового камня» и представляет его только в рамках особой традиционной формы, присущей древним Египтянам; чтобы соответствовать иудео-христианскому символизму этого же камня, который принадлежит к другой традиционной форме, ему недостаёт сущностной черты, а именно: быть «замком свода».

Сказав это, мы можем вернуться к изображению «краеугольного камня» в форме бриллианта: А. Кумарасвами в статье, на которую мы ссылаемся, отправляется от ремарки, сделанной по поводу немецкого слова *Eckstein*, которое совершенно точно имеет два значения: «угловой камень» и «бриллиант»[545]. В этом отношении оно напоминает символические значения ваджры, о которых мы говорили ранее. Камень или металл, считающийся самым устойчивым и самым блестящим, был избран в различных традициях «символом неразрушимости, неуязвимости, устойчивости, света

[545] Stoudt, *Consider the lilies, how they grow*, по поводу значения орнаментального мотива в форме бриллианта, объясняемого текстами, где говорится о Христе как о камне *eckstein*. Двойной смысл этого слова, похоже, с этимологической точки зрения объясняется тем фактом, что оно может одновременно пониматься и как «камень угла» и как «угловатый камень», т. е. граненый. Но, разумеется, это объяснение нисколько не умаляет ценности символического сближения, обозначенного соединением этих двух значений в одном и том же слове.

и бессмертия»; и в частности, эти качества очень часто приписываются бриллианту. Идея «неразрушимости» или «неделимости» (то и другое тесно связано и на санскрите выражается одним и тем же словом *акшара*), бесспорно, подобает камню, который олицетворяет единый принцип здания (поскольку подлинное единство по сути своей неделимо). Идея «устойчивости», которая на архитектурном уровне прилагается именно к столпу, равным образом соответствует этому же самому камню, рассматриваемому как капитель «осевого столпа», который сам по себе символизирует «ось мира». Эта самая ось, которую Платон описывает как «ось алмазную», с другой стороны, является также и «столбом света» (как символ Агни и как «солнечный луч»); с ещё большим основанием (можно было бы сказать, «в высшей степени») это последнее качество приложимо к его «венцу», который олицетворяет самый источник, откуда он эманирует как световой луч[546]. В индусском и буддийском символизме все, имеющее «центральное» или «осевое» значение, обычно уподобляется алмазу (например, в таких выражениях как *ваджрасана*, «алмазный трон»); легко понять, что все эти ассоциации составляют часть традиции, которую можно назвать поистине универсальной.

Это ещё не все: алмаз (бриллиант) считается в высшей степени «драгоценным камнем»; и этот «драгоценный камень», как таковой, также является символом Христа, который оказывается здесь отождествленным с другим своим символом, «угловым камнем». Или, если угодно, оба эти символа оказываются слиты в одном. Можно было бы сказать тогда, что этот камень — как олицетворяющий «свер-

[546] Необработанный алмаз, естественно, имеет восемь углов, и священный сосуд (*уӣра*) должен быть «о восьми углах» (*аṣṭāśri*), чтобы изобразить ваджру (которая здесь понимается опять же в своем втором значении «молнии»); на пали слово *attansa*, буквально «восьмиугольный», означает одновременно «алмаз» и «столп».

шение» или «исполнение»[547] — в языке индусской традиции есть *чинтамани*, что равнозначно алхимическому западному выражению «философский камень»[548]. И очень показательно в этом отношении, что христианские герметисты часто говорят о Христе как об истинном «философском камне», каковым он является не в меньшей мере, нежели «камнем краеугольным»[549]. Тем самым мы возвращаемся к тому, что уже говорили ранее по поводу двух смыслов, в которых может пониматься арабское выражение *rukn al-arkān*, о соответствии, которое существует между двумя символизмами, архитектурным и алхимическим. И чтобы закончить замечанием действительно всеобъемлющего значения эту уже достаточно длительную, хотя, безусловно, все ещё и неполную в силу неисчерпаемости темы заметку, мы можем добавить, что и само это соответствие, по сути, есть лишь частный случай того соответствия, что сходным образом, хотя, может быть, и не так явно, существует между всеми науками и всеми традиционными искусствами. Потому что все они, в действительности, суть разнообразные выражения и приложения тех же истин принципиального и универсального порядка.

---

[547] С точки зрения «строительной» — это «совершенство» осуществления архитектурного замысла; с точки зрения алхимической — это «совершенство» или окончательное завершение «Великого Делания». И существует точное соответствие между тем и другим.

[548] Алмаз среди камней и золото среди металлов суть наиболее драгоценное, а также равно обладают «светоносным» и «солярным» характером. Но алмаз — точно так же, как и «философский камень», с которым он отождествляется — считается ещё более драгоценным, чем золото.

[549] Символизм «углового камня» также явно упоминается, например, в различных выражениях, содержащихся в герметических сочинениях Роберта Флудда, цитируемых А.Е. Уайтом (A.E. Waite, *The Secret Tradition in Freemasonry*); впрочем, нужно сказать, что эти тексты, похоже, содержат смешение с «основополагающим камнем», о котором мы говорили в начале. А то, что приводящий эти тексты Уайт сам говорит об «угловом камне» во многих местах своей книги, также нисколько не проясняет вопрос и скорее может лишь содействовать сохранению того же смешения.

Распространение знания и современный дух[550]

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

[550] Журнал «Исследования Традиции», май 1940. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 2.

уже по определению, и нетрудно понять, каковы могут быть разрушительные последствия, даже без ведома тех, кто часто добросовестно и без определённых намерений становится орудием подобного вторжения.

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

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

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

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

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

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

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

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

есть, и без всякой «популяризации», иногда можно быть понятым неправильно; теперь же речь идёт о риске полного непонимания; возможно, в каком-то смысле это и менее серьёзно, если угодно, но мы не видим, что могут от этого выиграть сторонники такого распространения.

Суеверие «ценности»

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Семь лучей и радуга[552]

Мы уже говорили по различным поводам о символизме «семи лучей» солнца; можно было бы спросить себя, находятся ли эти «семь лучей» в связи с тем, что обычно обозначают как «семь цветов радуги» т. к. последние буквально представляют собой различные излучения, из которых слагается солнечный свет. Связь и в самом деле есть, но в то же время эти так называемые «семь цветов» являются типичным примером того, как подлинные традиционные сведения могут быть искажены привычным непониманием. Такое искажение в случае, подобном данному, впрочем, легко объяснимо: известно, что здесь должен существовать септенер, но поскольку один из его членов представляется неопределимым то его замещают другим, совершенно неуместным; септенер тогда, по видимости, восстанавливается, но его символизм полностью искажается. Если же теперь спросить, почему один из членов подлинного септенера тем самым ускользает от невежды, то ответ также не вызовет особых затруднений: это потому, что данный член соответствует «седьмому лучу», т. е. лучу «центральному» или «осевому», который «проходит сквозь солнце», и что последний, не являясь собственно лучом, как другие, не может быть изображен соответствующим способом[553]. В силу этого, а также в силу всей совокупности своих символических и собственно инициатических связей, он имеет особо таинственный характер; и с этой точки зрения можно было бы

---

[552] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июнь 1940. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 57.

[553] Можно было бы, отсылаясь к началу Дао дэ цзин, сказать, что каждый из лучей есть «один из путей», но лишь седьмой есть «единственный путь».

сказать, что замещение, о котором идёт речь, своим следствием имеет сокрытие тайны от глаз светских людей. И не столь уж важно, произошло ли оно преднамеренно либо явилось следствием всего лишь невольной ошибки, что, несомненно, было бы затруднительно определить наверняка[554].

В самом деле, радуга имеет не семь, но только шесть цветов; и не нужно долго размышлять, чтобы осознать это, — достаточно обратиться к элементарным понятиям физики. Существуют три основных цвета: синий, желтый, красный, и три цвета, дополнительных к ним, т. е., соответственно, оранжевый, фиолетовый и зеленый, всего шесть цветов. Естественно, существует также бесконечное множество промежуточных тонов между этими цветами, при этом переход от одного к другому в действительности совершается непрерывным и неосязаемым образом; но, очевидно, нет никакой серьёзной причины добавлять какой-либо их этих оттенков к перечню цветов, или тогда можно было бы рассматривать таким образом целое их множество, а в таком случае само ограничение количества цветов семью становится по существу непонятным. Мы не знаем, находились ли среди противников идей символизма такие, кто когда-либо делал подобного рода замечания, но будь это так, то было бы весьма удивительно, что они не воспользовались этим для опреде-

[554] Мы обнаружили, к сожалению, без точной ссылки, весьма любопытное указание на сей счет: император Юлиан в одном месте намекает на «семилучного бога» (Гептактис), «солярная» природа которого очевидна, как на то, в отношении чего в учении мистерий следовало соблюдать самую большую осторожность. Если бы удалось установить, что ошибочное понятие «семи цветов» восходит к античности, можно было бы задаться вопросом, не было ли оно умышленно распространено посвящёнными в эти самые мистерии, которые, таким образом, нашли способ обеспечить сохранность традиционных сведений, не выдавая, однако внешним образом их, подлинного смысла. В противном случае следовало бы предположить, что замещающее понятие было каким-то образом создано самими невеждами, которые просто знали о существовании септенера, но не ведали о его реальном строении. Возможно, впрочем, что истина представляет собой сочетание этих двух гипотез, ибо вполне вероятно, что ныне ставшее расхожим представление о «семи цветах» являет собой итог нескольких последовательных деформаций первоначальных сведений.

ления данного числа как «произвольного». Индиго, который обычно называют среди цветов радуги, в действительности есть не более чем простой промежуточный оттенок между фиолетовым и синим[555], и оснований считать его отдельным цветом не больше, чем их было бы, если рассматривать подобным же образом любой другой оттенок — например, зелено-, или желто-синий; кроме того, введение этого нюанса в перечень цветов полностью разрушает гармонию их распределения, которое, — если, напротив, обратиться к правильному пониманию, — совершается согласно очень простой и в то же время очень значимой с символической точки зрения схеме. В самом деле, можно поместить три основных цвета на три вершины треугольника, а три дополнительных цвета на вершины другого треугольника, обратного первому, — таким образом, чтобы каждый основной и каждый дополнительный к нему цвет оказались в диаметрально противоположных точках; можно видеть, что получаемая таким образом фигура есть не что иное, как «печать Соломона». Если очертить круг, в который вписан двойной треугольник, то каждый из дополнительных цветов займет здесь точку, находящуюся в середине дуги, заключенной между точками, где расположены два основных цвета, соединением которых дополнительный цвет и образован (последние, разумеется, суть два основных цвета, отличных от того, дополнительным к которому является рассматриваемый цвет). Промежуточные оттенки, естественно, будут со-

[555] Само название «индиго» явно вполне современно; но возможно, что оно заменило здесь какое-либо другое, более древнее название, или что сам этот оттенок стал в определённую эпоху замещением другого, чтобы дополнить вульгарный септенер цветов. Чтобы подтвердить это, естественно, пришлось бы предпринять достаточно сложные исторические изыскания, для которых у нас нет ни времени, ни необходимых материалов; но, впрочем, это имеет для нас лишь второстепенное значение, потому что мы задались лишь целью показать, в чём нынешняя концепция, выражаемая обычным перечислением цветов радуги, ошибочна и как она искажает подлинное традиционное знание.

ответствовать всем другим точкам окружности[556], но в двойном треугольнике, который является здесь основным, есть место, как это совершенно очевидно, только для шести цветов[557]. Эти соображения могут показаться слишком простыми, чтобы было уместно настаивать на них; но следует почаще вспоминать предметы такого рода, чтобы выправлять общепринятые идеи, так как то, что должно быть очевидным как раз очень часто и скрыто от взора большинства людей. Подлинный «здравый смысл» отличен от «общепризнанных представлений», с которыми его бездумно смешивают, и очень далёк от того, что Декарт считал «вещью, наилучшим образом разделяемой в мире».

Чтобы разрешить вопрос о седьмом «цвете», который действительно должен быть добавлен к шести цветам, дабы завершить септенер, нам нужно обратиться к геометрическому изображению «семи лучей», которое мы уже описывали в другой связи: это геометрическое изображение создаётся шестью направлениями пространства, формирующими трехмерный крест и центр, откуда исходят эти направле-

---

[556] Если бы мы захотели определить промежуточный цвет, для каждой пары цветов из числа шести основных, как индиго является таковым для пары фиолетового и синего, то получили бы в сумме двенадцать, а не семь цветов; а если бы захотели продвинуть различение оттенков ещё дальше, то нужно было бы, опять-таки по самоочевидным соображениям симметрии, установить такое число делений в каждом из интервалов между двумя цветами. Это, в конечном счёте, всего лишь элементарное применение принципа достаточного основания.

[557] Мы можем мимоходом отметить: тот факт, что видимые цвета занимают, таким образом, всю окружность целиком и соединяются здесь без какого-либо разрыва непрерывности, доказывает, что они реально образуют полный цикл (фиолетовый входит одновременно в синий, с которым соседствует, и в красный, находящийся на другой стороне радуги) и что, следовательно, другие невидимые солнечные излучения, которые современная физика обозначает как «инфракрасные» или «ультрафиолетовые» лучи, никоим образом не принадлежат свету, а обладают отличной от него природой. Стало быть, нет, как полагают иные, «цветов», которые нам мешало бы видеть несовершенство нашего зрения, ибо эти так называемые цвета не могли бы найти места ни в какой части окружности и никак нельзя было бы утверждать, что последняя является фигурой несовершенной или что она каким-либо образом являет разрыв непрерывности.

ния. Важно отметить, прежде всего, близкое сходство этого изображения с тем, о котором мы только что говорили применительно к цветам: как и они, шесть направлений здесь попарно противоположны друг другу, по направлениям трёх прямых линий, которые, простираясь по ту и другую сторону центра, соответствуют трем измерениям пространства. А если мы хотим дать их изображение на плоскости, то, очевидно, их можно изобразить только посредством трёх диаметров, образующих колесо с шестью спицами (общая схема «хризмы» и других равнозначных символов); но эти диаметры соединяют противоположные вершины двух треугольников «печати Соломона» таким образом, что два изображения реально становятся одним[558]. Отсюда следует, что седьмой член по отношению к шести цветам должен играть ту же роль, что и центр по отношению к шести направлениям; и в самом деле он также помещается в центре схем, то есть находится в точке где видимые противоречия, которые на самом деле являются лишь взаимными дополнениями разрешаются объединением. Исходя из этого можно сказать, что этот седьмой член является цветом не более, нежели центр является направлением; но подобно тому, как центр является принципом, из которого проистекает все пространство с шестью направлениями, должен существовать и принцип, от которого производны шесть цветов и в котором они синтетически содержатся. Им, стало быть, может быть только белый цвет, который на самом деле «бесцветен», как точка «безразмерна»; он не усматривается в радуге, как и «седьмой луч» не присутствует в геометрическом изображении; но все цвета — это лишь производные от раз-

[558] Отметим ещё, что можно было бы рассмотреть бесконечное множество направлений, вводя все промежуточные направления, которые, таким образом, соответствуют промежуточным оттенкам между шестью основными цветами. Но здесь уместно рассматривать раздельно только шесть «ориентированных направлений», образующих систему прямоугольных координат, с которой соотносится все пространство и посредством которой оно некоторым образом «измеряется» все целиком. В этом отношении соответствие между шестью направлениями и шестью цветами является совершенно точным.

ложения белого цвета, точно так же как направления пространства являются лишь развитием возможностей, заключенных в примордиальной точке.

Стало быть, подлинный септенер слагается здесь из белого цвета и шести цветов, на которые он разлагается, и само собой разумеется, что седьмой член на самом деле суть первый, потому что он есть принцип всех других, которые без него никак не могли бы существовать. Но он же есть и последний в том смысле, что всё остальные в конечном счёте возвращаются в него: соединение всех цветов восстанавливает белый цвет, породивший их. Можно было бы сказать, что в таким образом сформированном септенере единица пребывает в центре, а шестерка на окружности; иными словами, такой септенер слагается из единицы и сенера (шестерки), где единица соответствует непроявленному принципу, а *sénaire* — всей совокупности проявленного. Мы можем установить сходство между этим символизмом и символизмом «недели» еврейской Книги Бытия, потому что и там тоже седьмой член существенно отличается от шести других: в самом деле, творение есть «дело шести дней», а не семи; седьмой день — день «отдыха». Этот седьмой член, который можно было бы обозначить как «субботний», поистине является также и первым, потому что этот «отдых» есть не что иное, как возвращение творящего Принципа в начальное состояние непроявленности, из которого, впрочем, оно вышло лишь по видимости, по отношению к творению, и чтобы произвести последнее согласно шестеричному (*sénaire*) циклу, но из которого само по себе реально никогда не выходило. Подобно тому как точка остается незатронутой разворачиванием пространства, хотя и существует видимость того, что она вышла из себя самой, чтобы очертить в нём шесть направлений пространства; и белый свет не затрагивается излучением радуги хоть внешне и кажется, что он распался на её цветовые составляющие; подобно этому непроявленный Принцип, без которого проявление никак не могло бы произойти во всей видимости своего действия,

выраженного «шестью днями творения» остается никоим образом не затронут этим проявлением. И «седьмой луч» есть «путь», которым существо, пройдя цикл проявления, возвращается к непроявленному и действительно соединяется с Принципом, от которого, однако, и в самой проявленности никогда, кроме как иллюзорно, не отделялось.

Обычай против традиции[A]

Мы уже неоднократно разоблачали странное и ставшее почти привычным для современных людей смешение традиции и обычая: действительно, наши современники охотно называют традицией простые обычаи, нередко совершенно незначительные и порой придуманные совсем недавно. Кто угодно может учредить какой-нибудь профанический праздник, и этого будет вполне достаточно, чтобы спустя несколько лет его начали называть «традиционным». Это языковое злоупотребление, очевидно, является следствием невежества современных людей по отношению ко всему, чем является традиция в подлинном смысле этого слова. Однако здесь можно усмотреть и проявление того духа «подделки», на который мы уже неоднократно указывали ранее: там, где традиция исчезает, её, сознательно или бессознательно, пытаются подменить чем-то вроде пародии на неё, чтобы, образно говоря, хотя бы внешне заполнить ту пустоту, которая образовалась на её месте. Причём недостаточно просто сказать, что обычай совершенно отличается от традиции: истина заключается в том, что он является её прямой противоположностью, тем или иным образом способствует смешению и служит опорой антитрадиционного духа.

Прежде всего необходимо ясно понять следующее: все относящееся к традиционному порядку, по сути, требует наличия «сверхчеловеческого» элемента; обычай же, напротив, является чем-то чисто человеческим — либо вследствие вырождения, либо по самому своему происхождению. Действи-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава IV.

тельно, эти два случая следует различать: в первом речь идёт о тех вещах, которые некогда могли обладать глубоким смыслом и иногда даже носить подлинно ритуальный характер, но полностью утратили их вследствие потери внутренней связи с традиционным целым, превратившись в «мёртвую букву» и «суеверия» [*superstition*] в этимологическом смысле этого слова[Б]; никто более не способен понять их смысл, и, кроме того, они легко поддаются искажению и смешению с чуждыми элементами, рожденными индивидуальной или коллективной фантазией. Как правило, это случается с теми обычаями, корни которых не поддаются точному определению; этот случай является как минимум свидетельством утраты традиционного духа и поэтому выглядит куда более серьёзным как симптом, нежели с точки зрения тех последствий, к которым приводит подобная ситуация. Однако здесь кроется не меньшая опасность, причём двойная. С одной стороны, люди таким образом начинают совершать ритуальные действия в силу простой привычки, то есть чисто машинально, без серьёзных оснований; и куда более неприятным результатом является то, что эта «пассивная» позиция предрасполагает их к принятию всякого рода «внушений» без сопротивления. С другой стороны, враги традиции, приравнивая её к этим машинальным действиям, торопятся обернуть ситуацию к своей выгоде, превращая традицию в нечто смехотворное, так что эта путаница, которая для некоторых не всегда непроизвольна, используется как препятствие для всякой возможности восстановления традиционного духа.

Во втором случае можно говорить непосредственно о «подделке»: речь идёт здесь об обычаях, которые, несмотря ни на что, по-прежнему являются остатками того, что некогда имело традиционный характер, и поэтому не создают впечатления чего-то достаточно профанического. Таким образом, на конечной стадии их стремятся — насколько это

[Б] Генон, очевидно, имеет в виду значение «остатки, пережитки» (от лат. *superstitiosi*) — прим. пер.

возможно — подменить другими, уже чисто выдуманными обычаями, и это оказывается проще, если люди уже привыкли совершать бессмысленные действия: именно здесь и вторгается только что упомянутое нами «внушение». Когда народ перестаёт исполнять традиционные обряды, у него ещё остается возможность почувствовать, что ему чего-то не хватает, и испытать необходимость возвращения к ним. Чтобы воспрепятствовать этому, обряды подменяют псевдообрядами, навязывая их по любому удобному поводу; эта симуляция иной раз заходит так далеко, что в ней несложно распознать формальное и плохо скрытое намерение установить своего рода «контртрадицию». На том же уровне находятся и обычаи, которые, несмотря на свой якобы безобидный характер, затрагивают скорее жизнь каждого отдельного индивида, нежели всего общества. Они также предназначены для подавления всякой обрядовой или традиционной деятельности, подменяя её заботой можно даже сказать одержимостью — о множестве совершенно незначительных, если не полностью нелепых вещей, сама «мелочность» которых вносит немалый вклад в уничтожение всякой интеллектуальности.

Этот разлагающий характер обычая сегодня можно непосредственно наблюдать в восточных странах, поскольку на Западе уже давно была пройдена та стадия, на которой хотя бы допускалась мысль о том, что любая человеческая деятельность может иметь традиционный характер; но там, где понятие «обычной жизни», понимаемое в профаническом смысле, ещё не обрело всеобщего характера, можно уловить, как обретает форму это понятие, а также ту роль, которую в этом сыграла подмена традиции обычаем. Само собой, речь идёт здесь о ментальности, которая, по крайней мере на данный момент, присуща ещё не большинству восточных людей, но тем, кого равным образом можно назвать «осовремененными» или «вестернизированными», так как оба эти слова, по сути, означают одно и то же: если некто в своих действиях руководствуется тем, что «таков обычай»,

можно с уверенностью сказать, что мы имеем дело с индивидом, оторванным от своей традиции и утратившим способность к её пониманию. Он не только перестаёт исполнять основные обряды, но даже если и продолжает соблюдать некоторые второстепенные «правила», то делает это исключительно «по обычаю» и по чисто человеческим причинам, среди которых главенствующее место, как правило, занимает забота о «мнении»; и, в первую очередь, такой человек никогда не пренебрегает тщательным соблюдением множества тех придуманных обычаев, о которых мы говорили в последнем случае, то есть обычаев, которые ничем не отличаются от тех мелочей, из которых складывается обывательское «знание правил хорошего тона» современных западных людей и каковые нередко являются не чем иным, как обыкновенным подражанием.

Возможно, самым поразительным в этих чисто профанических обычаях как на Востоке, так и на Западе является их невероятная «мелочность», упомянутая нами ранее: создаётся впечатление, что единственная их цель — привлечь внимание уже не только к полностью внешним и лишённым всякого значения вещам, но скорее даже к деталям этих вещей, к наиболее обыденному и ограниченному в них, что, по всей видимости, является лучшим из возможных средств для того, чтобы вызвать у тех, кто им подчиняется, настоящую интеллектуальную атрофию, наиболее законченным примером которой на Западе является так называемая «светская» ментальность. Те, для кого заботы подобного рода становятся господствующими, даже не достигая этой крайней степени, слишком явно неспособны помыслить какую-либо реальность более глубокого порядка; здесь имеется столь очевидная несовместимость, что настаивать на этом далее не имеет смысла. Столь же очевидно, что подобного рода люди оказываются отныне запертыми в круге «обычной жизни», сотканной из внешних видимостей, на исключительное сохранение которых «натаскана» вся их умственная деятельность. Можно сказать, что для них мир

утратил всю свою «прозрачность», поскольку они не способны более разглядеть знак или выражение высших истин, и даже если завести с ними речь о внутреннем смысле вещей, они не только не поймут, но тотчас начнут спрашивать себя, что могут подумать или сказать о них им подобные, если каким-то невероятным образом они дойдут до принятия подобной точки зрения и тем более станут сообразовывать с ней свою жизнь!

В первую очередь именно этот страх перед «мнением» позволяет обычаю обрести такую силу и характер настоящей одержимости: человек в принципе не способен действовать без мотива, законного или незаконного, и когда, как в данном случае, никакого действительно ценного мотива быть просто не может, поскольку речь идёт о действиях, поистине не имеющих никакого значения, то он по необходимости скатывается на столь же случайный и лишённый всякого действенного значения уровень, как и тот, к которому принадлежат сами эти действия. Нам могут возразить: чтобы это стало возможным, мнение относительно данных обычаев уже должно сложиться; но на самом деле ему достаточно воцариться среди крайне узкого круга и поначалу исключительно в виде простой «моды»; оттуда обычаи, укоренившись просто потому, что от их соблюдения больше не осмеливаются уклоняться, могут в дальнейшем постепенно распространяться, и, соответственно, то, что было мнением лишь немногих, в конечном счёте станет так называемым общественным мнением. Можно сказать, что уважение к обычаю как таковому по сути своей является не чем иным, как уважением к человеческой глупости, так как именно она в подобном случае естественно выражается в мнении. Кроме того, «вести себя как все» (ещё одно выражение, обычно используемое по этому поводу и для многих, похоже, ставшее достаточным основанием для всех их действий) значит неизбежно слиться с толпой и стараться ничем от неё не отличаться. Конечно, сложно вообразить нечто более низкое и столь же противоречащее традиционной позиции,

следуя которой, каждый должен постоянно стремиться подняться выше в соответствии со своими возможностями, а не опускаться до подобного рода интеллектуального небытия, которое отражает жизнь, целиком поглощенную соблюдением самых нелепых обычаев в детском страхе получить неблагоприятную оценку от первых встречных, то есть в конечном счёте от дураков и невежд.

В странах арабской традиции говорят, что в самые древние времена люди различались между собой знанием; затем стали учитываться происхождение и родовитость; ещё позднее признаком превосходства стало считаться богатство; наконец, в последние времена людей судят исключительно по их внешней видимости. Легко понять, что это точное описание последовательного преобладания различных точек зрения в нисходящем порядке, которые выражают четыре касты, или, если угодно, соответствующие им естественные деления. Итак, обычай неоспоримо принадлежит к области чисто внешних видимостей, за которыми ничего нет, и только шудра соблюдает обычай из боязни мнения, которое ценит лишь эти видимости.

Зодиак и стороны света[559]

В своей книге о кастах А.М. Хокарт отмечает тот факт, что «при организации города четыре группы размещаются в четырёх главных точках внутри четырёхугольной или круглой ограды»; впрочем такое размещение вовсе не является исключительной особенностью Индии, и многочисленные примеры его встречаются у самых разных народов; чаще всего каждая сторона света приводится в соответствие с одним из элементов и одним из времен года, так же, как и с эмблематическим цветом касты, расположение которой отмечала подразумеваемая точка[560]. В Индии брахманы занимали север, кшатрии — восток, вайшьи — юг и шудры — запад; таким образом получали деление на «кварталы» в собственном смысле этого слова, которое первоначально совершенно явно обозначает четверть города, хотя в современном употреблении это значение уже совершенно забылось. Само собой разумеется, что такое распределение находится в тесной связи с более общим вопросом об ориентации, которая для всего городского ансамбля, как и для каждого отдельного здания, в частности, играла, что хорошо известно, важную роль во всех древних традиционных цивилизациях.

Однако г-н Хокарт затрудняется объяснить конкретное расположение каждой из четырёх каст[561]; это затруднение в основе своей проистекает исключительно из той ошибки, которую он совершает, рассматривая касту царей, т. е. кша-

---

[559] Опубл. в журнале «Исследования Традиции», окт. — нояб. 1945. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 13.

[560] *Les Castes*, стр. 46 и 49.

[561] Там же, стр. 55.

триев, как первую. Отправляясь вследствие этого с кшата, он не может отыскать никакой правильной последовательности, и, следовательно, расположение брахманов на севере становится, таким образом, совершенно непонятным. Напротив, никаких трудностей не возникает, если следовать нормальному порядку, т. е. если начинать с касты, которая реально является первой, с брахманов; тогда следует двигаться с севера, и, вращаясь в направлении *pradakṣiṇa*, мы обнаруживаем все четыре касты, расположенные в идеально правильном порядке. Остается понять, возможно полнее, символические основания именно такого их расположения в четырёх сторонах света.

Эти основания зиждятся, по существу, на том, что традиционный план города является образом зодиака; и мы тотчас же обнаруживаем здесь соответствие четырёх сторон света четырем временам года. В самом деле, как мы уже объясняли, зимнее солнцестояние соответствует северу, весеннее равноденствие востоку, летнее солнцестояние югу и осеннее равноденствие западу. При делении на «кварталы» каждый из последних, естественно, должен соответствовать ансамблю, образуемому тремя из двенадцати зодиакальных знаков: одним из знаков солнцестояния или равноденствия, которые можно назвать знаками сторон света, и двумя ему сопутствующими. Следовательно, три соответствующих знака будут располагаться в каждом «квадранте», если ограда круглая, или на каждой стороне, если она четырёхугольная. Последняя форма особенно характерна для города, потому что она выражает идею устойчивости, которая подобает расположению фиксированному и постоянному, а также потому, что речь идёт не о самом небесном зодиаке, но лишь о его подобии и как бы о земной его проекции. В этой связи мы напомним, что, несомненно, по тем же причинам древние астрологи придавали своим гороскопам квадратную форму, где каждая сторона была равным образом занята тремя зодиакальными знаками: кроме того, мы

увидим подобное же расположение в случаях, которые рассмотрим ниже[A].

Из только что сказанного ясно, что расселение каст в городе точно следует ходу годового цикла, обычно начинающегося зимним солнцестоянием; правда, некоторые традиции помещают начало года в другую точку солнцестояния или равноденствия, но речь в этих случаях идёт о традиционных формах, находящихся в особых отношениях с определёнными вторичными циклическими периодами. Но это не относится к индусской традиции, которая является самым непосредственным продолжением примордиальной традиции и которая, сверх того, особо подчёркивает деление годового цикла на две его (восходящую и нисходящую) половины; последние раскрываются, соответственно, двумя «вратами» зимнего и летнего солнцестояния, а это можно назвать собственно фундаментальной точкой зрения в данном отношении. С другой стороны, север, рассматриваемый как самая возвышенная точка (*uttara*), а в то же время — как точка начала традиции, естественно, соответствует брахманам. Кшатрии размещаются в следующей точке цикла, то есть на востоке, в стороне восходящего солнца. Из сравнения этих двух позиций можно с полным основанием заключить, что в то время, как характер священства является «полярным», характер царства — «солярный», что можно было бы подтвердить и другими символическими сопоставлениями. И, может быть, этот «солярный» характер находится в определённой связи с тем фактом, что аватары исторических времен происходили из касты кшатриев. вайшьи, которые следуют третьими, занимают место на юге, и с ними завершается череда каст «дважды рожденных». Шудрам остается лишь запад, который повсюду рассматривается как сторона мрака.

Всё это, следовательно, совершенно логично, но при одном условии: выбор точки отсчета должен быть безошибочен; а для того, чтобы полнее обосновать гипотезу о «зодиа-

[A] См. глава 10, рис. 9. — прим. пер.

кальном» характере традиционного плана городов, мы приведём теперь несколько примеров, доказывающих, что если деление последних, в основном, отвечало правилам деления цикла на четыре части (кватернером), то встречаются и случаи, где чётко прослеживается подразделение на двенадцать частей (дуоденер). Мы обнаруживаем его образчик в основании городов согласно ритуалам, которые римляне позаимствовали от этрусков: ориентация обозначалась двумя прямоугольными дорогами: кардо, идущей с юга на север, и декуманус, идущей с запада на восток; на оконечностях этих дорог размещались городские ворота, которые, таким образом, располагались по четырем сторонам света. Таким способом город делился на четыре квартала, которые, однако, в этом случае совпадали не со сторонами света, как в Индии, а скорее с промежуточными точками. Само собой разумеется, что следует учитывать различия между традиционными формами, что требует разнообразных адаптаций, но принцип деления от этого не изменяется. Кроме того, и этот момент следует сейчас подчеркнуть, на деление на кварталы налагалось деление на трибы, то есть, согласно этимологическому смыслу слова, деление на три (тернер); каждая из трёх триб содержала в себе четыре курии, распределенные по четырем кварталам таким образом, что в конечном счёте получалась двенадцатиричная система деления (дуоденер).

Другой пример дают евреи, и его приводит сам Хокарт, хотя он, похоже, не замечает важности двенадцатиричности: «Древние евреи, — говорит он[562], — знали социальное деление по четырем кварталам; их двенадцать территориальных племен были разделены на четыре группы по три триба (один из которых был главным) в каждой: Иуда — на востоке, Рувим на юге, Ефраим на западе и Дан на севере. Левиты образовывали внутренний круг вокруг скинии и также были разделены на четыре группы, помещённые

[562] «Касты», стр. 127.

в четырёх точках сторон света, причём главная ветвь помещалась на востоке.»[563] По правде говоря, здесь речь идёт об организации не города, но походной стоянки — вначале, а затем о разделении территории всей страны; но, очевидно, здесь нет никакой разницы с той точки зрения, на которой мы находимся в данном случае. Однако точное соответствие с тем, что существовало в других местах, установить достаточно сложно и причина этого заключается в том, что, как представляется, не существовало жесткой связанности определённых триб (колен) с определёнными социальными функциями, что не позволяет отождествить последние с кастами в собственном смысле слова. И, однако, по одному пункту, по крайней мере, можно заметить очень чёткое сходство с расположением, принятым в Индии, потому что царское колено, каковым было Иудино, равным образом размещалось на востоке. С другой стороны, есть и заметное различие: колено священства, т. е. колено Левия, которое не учитывалось в числе двенадцати, не имело места по сторонам четырёхугольника, и, следовательно, ему не предназначалась никакая определённая территория: его размещение в центре стоянки может объясняться тем, что колено это связано со служением у единственного святилища, которым первоначально была скиния и нормальное место которой было в центре. Как бы то ни было, сейчас нам важно констатировать, что двенадцать колен были размещены по три вдоль четырёх сторон прямоугольника, а сами эти стороны располагались в соответствии с четырьмя сторонами света. Но достаточно хорошо известно, что и в самом деле имелось символическое сходство между двенадцатью коленами Израиля и двенадцатью знаками зодиака, это не оставляет никаких сомнений относительно характера и значения размещения, о котором идёт речь; добавим только, что главное колено на каждой из сторон откровенно соотносится с од-

[563] Числ. 2-3.

ним из четырёх знаков сторон света, а два других соответствуют двум сопутствующим знакам.

Если мы обратимся теперь к апокалиптическому описанию Небесного Иерусалима, то легко заметить, что его план в точности воспроизводит план походного лагеря древних евреев, о котором мы только что говорили; и в то же время этот план идентичен квадратной форме гороскопа, уже упоминавшейся нами выше. Город, который и в самом деле выстроен по квадрату, имеет двенадцать ворот, на которых начертаны имена двенадцати колен Израиля; и эти ворота точно так же распределены по четырем сторонам: «с востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот». Очевидно, что эти двенадцать ворот так же соответствуют двенадцати зодиакальным знакам. Четверо главных ворот, т. е. те, что расположены посередине каждой из сторон квадрата, соответствуют знакам солнцестояния и равноденствия; а двенадцать аспектов Солнца, соотносящиеся с каждым из знаков, т. е. двенадцать Адитья индусской традиции, являются в форме двенадцати плодов «Древа Жизни», которое, будучи помещено в центре города, «приносит свой плод каждый месяц», т. е. именно согласно последовательным положениям Солнца в зодиаке в ходе годичного цикла. Наконец, этот город, «сходящий с неба на землю», достаточно ясно олицетворяет, по крайней мере в одном из своих значений, проекцию небесного «архетипа» на устроение земного града; и мы полагаем, всё только что изложенное нами, достаточно убедительно свидетельствует, что этот «архетип», по сути, символизируется зодиаком.

Против квиетизма[A]

Хотя мы уже часто говорили о существенном отличии мистицизма от того, что относится к эзотерической и инициатической области, мы полагаем, что будет весьма полезно напомнить об одном моменте, связанным с этим вопросом. Все ещё достаточно широко распространено одно заблуждение: речь идёт о применении термина «квиетизм» к некоторым восточным учениям. То, что это заблуждение, вытекает уже из того факта, что эти учения не содержат ничего мистического, тогда как сам термин «квиетизм» был создан специально для обозначения одной из форм мистицизма, при этом принадлежащей к кругу таких форм, которые можно назвать «отклонившимися». Главное её своеобразие состоит в доведении до крайности той пассивности, которая в той или иной степени присуща мистицизму как таковому. Итак, с одной стороны, не следует распространять значение терминов этого рода на то, что не является частью мистической области, поскольку в таком случае они становятся такими же неподходящими, как философские ярлыки, когда их пытаются применить за пределами философии; с другой стороны, пассивность, даже в тех пределах, где она может считаться в некотором роде «нормальной» с мистической точки зрения и тем более в своем «квиетистском» развитии, совершенно чужда учениям, о которых идёт речь. Сказать по правде, мы подозреваем, что обвинение в «квиетизме», совсем как обвинение в «пантеизме», очень часто является лишь предлогом для искажения или обесценивания учения, когда не утруждают себя более глубоким его изучением

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XXVI.

и попыткой его реально понять. Так происходит со всеми «пренебрежительными» эпитетами, которые без разбора используют для оценки совершенно разных учений, упрекая их во «впадении» в одно или другое, — это обычно и весьма показательно; но, как мы отмечали в других случаях, всякое заблуждение обязательно имеет свою причину, и, несмотря ни на что, стоит исследовать этот вопрос немного тщательнее.

Нет сомнений, что квиетизм в буквальном смысле имеет дурную славу на Западе, и прежде всего в религиозных кругах, что в общем естественно, потому что разновидность мистицизма, которая так обозначается, была недвусмысленно и справедливо объявлена гетеродоксальной по причине многочисленных и серьёзных опасностей, которые она представляет с разных точек зрения. Эти опасности по своей сути являются опасностями пассивности, доведенной до своей высшей степени и осуществляемой «интегрально», то есть без какого-либо смягчения последствий, которыми она сопровождается во всех областях. Поэтому нельзя удивляться, если те, для кого оскорбления выполняют роль аргументов и которые, к сожалению, слишком многочисленны, пользуются квиетизмом (как и пантеизмом) как пугалом, если можно так выразиться, чтобы увести прочь тех, кто позволил себе впечатлиться тем, перед чем они сами испытывают страх, на деле вызванный только их неспособностью к пониманию. Но есть кое-что более любопытное: «светская» ментальность современных людей охотно поворачивает это самое обвинение в квиетизме против самой религии, неоправданно расширяя его не только на всех мистиков, включая самых ортодоксальных, но даже и на всех религиозных людей, принадлежащих к созерцательным орденам, которые при этом все без разбора являются «мистическими» в её глазах, хотя они не обязательно таковы в реальности; и она усиливает эту путаницу ещё больше, доходя до простого отождествления мистицизма и религии.

Это довольно легко объясняется предрассудками, свойственными современной западной ментальности в целом: обращенная исключительно к внешнему действию, она мало-помалу пришла не только к игнорированию всего, что связано с созерцанием, но даже к настоящей ненависти к созерцанию повсюду, где она его встречает. Эти предрассудки распространены настолько, что многие люди, считающие себя религиозными, хотя не менее прочих затронутые этой антитрадиционной ментальностью, охотно заявляют о большой разнице между созерцательными орденами и теми, кто занимается общественной деятельностью: они, разумеется, могут только похвалить вторых, и, в то же время, охотно соглашаются со своими оппонентами в требовании подавления первых под предлогом того, что те не соответствуют условиям такой «прогрессивной» эпохи, как наша! Попутно заметим, что и сегодня такое различие является невозможным в христианских церквях Востока, где не понимают, как кто-то может стать монахом не ради созерцания, и созерцательную жизнь там вовсе не считают «бесполезной» и «праздной» — наоборот, она единодушно считается высшей формой деятельности, каковой она поистине и является.

В этом отношении нужно сказать, что в западных языках есть одна неприятная вещь, которая может вносить свой вклад в некоторые случаи этой путаницы: это использование слов «действие» и «деятельность», которые, безусловно, имеют общее происхождение, но при этом разные смыслы. Действие всегда понимается как деятельность во внешней области, соответствующая только телесному порядку, и именно в этом оно отличается от созерцания и кажется даже противостоящим ему в некотором роде, хотя здесь, как и повсюду, это противостояние не может не быть иллюзорным, как мы уже объясняли, и в реальности речь идёт скорее о дополнении. Напротив, деятельность имеет намного более общий смысл, приложимый равным образом ко всем областям и всем уровням бытия: так, если брать самый про-

стой пример, говорят об умственной деятельности, но даже при всей неточности современного языка едва ли можно говорить об умственном действии; и в самой возвышенной области можно таким же образом говорить о духовной деятельности, чем на самом деле является созерцание (не тождественное, разумеется, простому размышлению, которое является лишь средством его достижения и принадлежит к области индивидуальной ментальности). Можно сказать больше: если рассмотреть дополнение «активного» и «пассивного» в соответствии с «действием» и «возможностью» в аристотелевском смысле, легко увидеть, что более активное тем самым является самым близким к чисто духовной области, тогда как в телесной области господствует пассивность. Отсюда вытекает следствие, парадоксальное лишь внешне: чем в более возвышенной по сравнению с действием области производится деятельность, тем более великой и тем более реальной она является. К сожалению, большинство современных людей едва ли понимают эту точку зрения, и это вызывает самые странные заблуждения, например, такое, как заблуждение некоторых востоковедов, которые без колебаний называют «пассивным» пурушу, если речь идёт об индийской традиции, или небо (*Тянь*), если речь идёт о дальневосточной традиции, то есть во всех случаях то, что в точности наоборот является активным принципом универсального проявления!

Эти соображения позволяют понять, почему современные люди склонны видеть «квиетизм» или то, что они им считают, во всяком учении, которое ставит созерцание выше действия, то есть во всех традиционных учениях без исключения. Впрочем, они, кажется, полагают, что это сводится в некотором роде к презрению к действию и даже к отрицанию всякой его ценности, даже в той случайной области, которой оно принадлежит, что совершенно ложно, потому что в реальности речь идёт о том, чтобы поставить всякую вещь на то место, которое в нормальных условиях должно ей соответствовать. Признавать, что некая вещь занимает самое

низкое место в иерархии, не означает отрицать правомерность её существования, так как она по меньшей мере представляет собой необходимый элемент совокупности, частью которой она является. Мы не знаем, откуда взялась привычка особо нападать в этом отношении на индийское учение, которое в целом совершенно не отличается от других традиций, восточных или западных: мы неоднократно объясняли, как в нём рассматривается действие, чтобы не повторять это снова. Отметим лишь, что абсурдно говорить о «квиетизме» в отношении йоги, как это делают некоторые, если вспомнить о той невероятной деятельности, которую в ней необходимо развивать, причём во всех областях, чтобы достичь её цели (то есть самой йоги, понимаемой в строгом смысле: подготовительные средства получили это имя согласно расширению понятия); впрочем, здесь речь идёт о методах собственно инициатических, которым деятельность присуща по их сути. Добавим, чтобы предотвратить все возможные возражения: если интерпретации некоторых современных индусов могут показаться подходящими для обвинения в «квиетизме», то нужно понимать, что они просто совершенно не квалифицированы, чтобы говорить об этих вопросах, так как, в силу полученного западного образования они почти так же невежественны в отношении своей собственной традиции, как и жители Запада.

Но если упрекать в презрении к действию индийское учение обычно, то ещё более недвусмысленно говорят о «квиетизме» относительно даосизма по причине той роли, которую в нём играет «недеяние» (*у-вэй*), подлинный смысл которого востоковеды совершенно не понимают и делают его синонимом «бездействия», «пассивности» и даже «инерции» (поскольку активный принцип проявления является «недействующим», его начинают ошибочно считать «пассивным», как описано выше). Некоторые понимают, что это ошибка; но, не понимая суть того, о чём идёт речь, а также смешивая действие и деятельность, они отказываются переводить *у-вэй* как «недеяние» и замещают этот термин более

или менее расплывчатыми и безликими перифразами, ухудшающими понимание учения и не позволяющими больше ничего увидеть из его глубинного и специфически инициатического смысла. В реальности приемлем только перевод «недеяние», но по причине обычного его непонимания нужно объяснить, как он должен пониматься: это «недеяние» не только не является бездействием — согласно тому, что мы сказали выше, оно является высшей деятельностью, и именно поэтому оно максимально далеко от области внешнего действия и совершенно свободно от всех ограничений, налагаемых на эту область согласно её природе. Если бы «недеяние» по определению не лежало за пределами всех противопоставлений, то можно было бы сказать, что оно скорее является полной противоположностью той цели, которую квиетизм соотносит с духовным развитием.

Разумеется, «недеяние» — или то, что эквивалентно ему в инициатической части других традиций, — подразумевает, что его достижение ведёт к совершенному отделению от внешнего действия, как, впрочем, от всех других случайных вещей, и именно поэтому это существо находится в самом центре «космического колеса», тогда как все эти вещи принадлежат только его окружности; и если квиетизм исповедует безразличие, в чём-то напоминающее это отделение, то, безусловно, по совсем иным причинам. Как схожие явления могут быть обусловлены весьма разными причинами, так и образ действия (или в определённом случае воздержания от действия), внешне один и тот же, может происходить из самых разных намерений; но, естественно, для того, кто принимает во внимание только внешнее, из этого может вытекать их ложное уподобление. В этом отношении реально существуют некоторые факты, странные в глазах профанов, которые могли бы быть приведены ими в поддержку того ошибочного сопоставления, которое они хотели бы установить между квиетизмом и традициями инициатического порядка; но это поднимает некоторые достаточно интерес-

ные сами по себе вопросы, и мы специально посвятим им ближайшую главу.

О значении «карнавальных» празднеств[564]

В связи с некоей «теорией праздника», сформулированной одним социологом, мы отмечали[565], что она одним из своих недостатков, в ряду прочих, имела стремление свести все праздники к одному единственному типу, составляющему то, что можно было бы назвать «карнавальные» праздники — выражение кажущееся нам достаточно ясным, чтобы быть легко понятым всеми, потому что карнавал действительно являет то, что ещё и сегодня сохранилось от этого на Западе. Тогда же мы сказали, что в связи с праздниками такого рода возникают вопросы, заслуживающие более углубленного исследования. И действительно, впечатление производимое подобного рода мероприятиями есть всегда и прежде всего впечатление «беспорядка» в самом полном смысле этого слова. Как же объяснить, что мы обнаруживаем их не только в эпоху, подобную нашей, где можно было бы — если бы они и впрямь принадлежали именно ей — считать их просто-напросто ещё одним проявлением общей неуравновешенности, но также, и притом в гораздо более развитом виде, в традиционных цивилизациях, с которыми они кажутся на первый взгляд несовместимыми?

Небесполезно будет привести здесь несколько конкретных примеров, и прежде всего мы упомянем в этой связи некоторые праздники весьма странного рода, отмечавшиеся в средневековье: «праздник осла», где это животное, чей выраженный «сатанинский» символизм хорошо известен во

---

[564] Опубликовано в «Исследования Традиции», дек. 1945. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 21.

[565] См. *Е.Т.*, апр. 1940, стр. 169.

всех традициях[566], было введено даже в церковный хор, в котором оно занимало почетное место и получало самые необыкновенные знаки уважения; и «праздник шутов», где низшее духовенство предавалось самым худшим непотребствам, пародируя разом и церковную иерархию и самое литургию[567]. Как объяснить, что подобные вещи, чей наиболее очевидный облик совершенно неоспоримо имеет характер пародии и даже святотатства[568], могли в такую эпоху быть не только терпимы, но даже в каком-то смысле допущены официально?

Упомянем также сатурналии древних римлян, от которых, похоже, непосредственно произошел современный карнавал, хотя, по правде сказать, он всего лишь их жалкий остаток; во времена этих празднеств рабы повелевали своими хозяевами, а последние служили им[569]. Тогда возникал образ настоящего «перевёрнутого мира», где все совершa-

---

[566] Было бы большой ошибкой стремиться противопоставить этому роль, играемую ослом в евангельской традиции, так как, в действительности, бык и осел, помещённые по обеим сторонам яслей при рождении Христа, символизируют, соответственно, совокупность сил благотворных и сил злотворных; они же обретаются и при распятии, в образе доброго и злого разбойника. С другой стороны, Христос, едущий верхом на ослице при входе в Иерусалим, олицетворяет торжество благих сил, торжество, осуществление которого и составляет «искупление».

[567] Эти «шуты» носили, впрочем, головной убор с длинными ушами, откровенно предназначенный взывать к образу ослиной головы, и с той точки зрения, на которой мы находимся это черта отнюдь не маловажна.

[568] Автор упомянутой нами вначале теории распознал наличие в этих вещах пародии и святотатства, но, в общем, относя данные негативные проявления к своей концепции «праздника», он попытался сделать из них элементы характерные для самого священнодействия, что в свою очередь является не только немного чрезмерным софизмом, но и, скажем прямо, чистой воды противоречием.

[569] Встречались даже, притом в различных странах, такие разновидности подобного рода праздников, во время которых дело доходило до того, что рабу или преступнику временно вручались знаки царской власти, со всеми полномочиями, которые они в себе заключали; взамен его предавали смерти по окончании праздника.

лось вопреки нормальному порядку[570]. Хотя обычно утверждают, что в этих праздниках есть напоминание о «золотом веке», такая интерпретация абсолютно ложна, потому что речь не идёт здесь о своего рода «равенстве», которое могло бы, если на то пошло, рассматриваться как олицетворение — в той мере, в какой это позволяют нынешние условия[571] — первичной недифференцированности социальных функций; речь идёт о переворачивании иерархических отношений, что совершенно иное дело, а такое переворачивание составляет одну из самых выраженных черт «сатанизма». Здесь, стало быть, надо видеть скорее нечто, соотносящееся со «зловещим» аспектом Сатурна, аспектом, который, принадлежит ему, разумеется, не как божеству «золотого века» но, напротив, исключительно по той причине, что на данный момент времени Сатурн может быть квалифицирован лишь как падшее божество «века минувшего»[572].

На этих примерах видно, что в праздниках такого рода неизменно присутствует «зловещий» и даже «сатанический» элемент, но особого внимания заслуживает то, что именно этот элемент нравится простолюдину и возбуждает его веселость; здесь присутствует нечто, более всего другого способ-

---

[570] Тот же самый автор говорит также, в связи с этим о «действиях в обратном порядке» и даже о «возвращении к хаосу», что содержит, по меньшей мере, долю истины; но, по странному смешению идей, он желает уподобить этот хаос «золотому веку».

[571] Мы хотим сказать, условия кали-юги или «железного века», частью которого римская эпоха является в той же мере, что и наша.

[572] То, что древние боги становятся, в некотором роде, демонами, это факт достаточно широко отмечаемый, и отношение христиан к «языческим» богам есть лишь частный случай, но случай, который так никогда и не был объяснен должным образом; впрочем, мы не можем задерживаться чересчур долго на этом сюжете, что увело бы нас слишком далеко. Совершенно ясно, что это, соотносясь исключительно с определёнными циклическими условиями, никак не затронет и не изменит сущностный характер тех же самих богов в качестве вневременно символизирующих принципы надчеловеческого уровня, так что наряду с побочным злотворным аспектом по-прежнему, несмотря ни на что, существует аспект благотворный, даже тогда, когда он более всего неизвестен «людям извне». Астрологическая интерпретация Сатурна могла бы служить в этом отношении очень чистым примером.

ное удовлетворять наклонности «падшего» человека, поскольку эти наклонности толкают к развитию главным образом самых низших возможностей его существа. Именно в этом и заключается подлинное предназначение изучаемых праздников. В конечном счёте речь идёт о том, чтобы в некотором роде направить по должным путям эти наклонности и сделать их сколь возможно безопасными, давая им повод проявиться, но лишь на очень краткие сроки и в строго определённых обстоятельствах, а также замыкая такое проявление в узких границах, за которые ему запрещается выходить[573]. Если бы этого не было, те же наклонности, не получая хотя бы минимального удовлетворения, требуемого нынешним состоянием человечества, рисковали произвести взрыв, если можно так выразиться[574], и распространить своё воздействие на все человеческое существование, как на коллективном, так и на индивидуальном уровне, создавая беспорядок гораздо более серьёзный, нежели тот, что возникал в течение всего лишь нескольких, специально предназначенных для такой цели дней. Последний, впрочем, был тем менее опасен, что он, с одной стороны, как бы «регулировался» самой своей дозволенностью, так как эти дни как бы находились вне нормального хода вещей, так что и не оказывали на него сколько-нибудь заметного влияния; а с другой стороны, отсутствие чего-либо непредвиденного «нормализует», в некотором смысле, сам беспорядок и интегрирует его во всеобщий порядок.

Помимо этого, общего объяснения, совершенно очевидного, если хоть сколько-нибудь призадуматься над ним, стоит

---

[573] Это находится в связи с вопросом о символическом «обрамлении», к которому мы предполагаем вернуться.

[574] В конце средних веков, когда гротескные праздники, о которых мы говорили, были упразднены или просто перестали организовываться, произошла экспансия чародейства, совершенно несопоставимая по масштабам с тем, что можно было видеть в предыдущие века. Оба эти факта находятся в прямом соотношении между собой, хотя на это обычно не обращается внимание, и это тем более удивительно, что существует поразительное сходство между такими праздниками и шабашами ведьм, где все также совершалось «наоборот».

сделать ещё несколько полезных примечаний, касающихся более конкретно «маскарадов», играющих важную роль в собственно карнавале и других более или менее сходных с ним праздниках, и примечания эти ещё раз подтвердят то, что мы только что сказали. В самом деле, карнавальные маски, как правило, отталкивающи и чаще всего напоминают животные и демонические формы, так что являются своего рода фигуративной «материализацией» этих низших, даже «инфернальных» тенденций, которым теперь позволяется экстериоризоваться, получить внешнее выражение. Кроме того, вполне естественно, что каждый выберет среди этих масок, даже не вполне сознавая это, ту, которая лучше всего соответствует ему, то есть ту, которая олицетворяет то, что более всего соответствует его собственным наклонностям этого рода. Так что можно было бы сказать, что маска, вроде бы предназначенная скрывать истинное лицо индивида, напротив, делает явным для всех то, что он реально заключает в себе, но что обычно вынужден скрывать. Стоит отметить, ибо это ещё более уточняет природу маски, что здесь налицо как бы пародия «оборачивания», которое, как мы уже объясняли в другом месте[575], осуществляется на определённой ступени инициатического развития; пародия, говорим мы, поистине «сатаническая» подделка, потому что здесь это «оборачивание» есть экстериоризация уже не духовности, но, напротив, низших возможностей существа[576].

В заключение этого очерка добавим, что если празднества такого рода все больше хиреют и, похоже, уже с трудом воз-

[575] См. «Инициация и духовная реализация», гл.XXX?

буждают интерес толпы, то это потому, что в эпоху, подобную нашей, они действительно потеряли своё обоснование[577]; как, в самом деле, могла бы ещё идти речь об «очерчивании» беспорядка и помещении его в строго определённые рамки, если он распространился повсюду и постоянно проявляется во всех сферах человеческой деятельности? Таким образом, почти полное исчезновение этих праздников, которое на первый поверхностный взгляд или при рассмотрении исключительно с «эстетической» точки зрения, представляется отрадным, в силу неизбежно присущего им аспекта «безобразия», так вот, это исчезновение, говорим мы, напротив, является, если заглянуть в глубь вещей, очень малообнадеживающим симптомом. Оно свидетельствует, что беспорядок прорвался в весь строй существования и стал всеобщим до такой степени, что мы теперь реально живем, можно было бы сказать, в зловещем «постоянном карнавале».

---

[576] В некоторых традиционных цивилизациях имелись также особые периоды, когда, по аналогичным причинам, позволяли свободно проявиться «бродячим влияниям», принимая, впрочем, все необходимые в этом случае меры предосторожности. Эти влияния, естественно, соответствуют на уровне космическом тому, чем является низший психизм в человеческом существе, и, следовательно, между их проявлением и проявлением духовных влияний существует то же обратное соотношение, что и между двумя типами экстериоризации, только что упомянутыми нами. Сверх того, с учётом этих обстоятельств нетрудно понять, что и сам маскарад в некотором роде изображает явление «лярв» или злотворных призраков.

[577] Это равносильно тому, как если бы сказать, что они, собственно говоря, суть уже не более чем некие «атавизмы» — [в оригинале Генон использует слово *superstition* и говорит о том, что в данном контексте оно должно восприниматься в строгом соответствии со своей этимологией, то есть от лат *super* — сверх меры и *stare* — стоять — прим. пер.].

Кажущееся безумие и скрытая мудрость[A]

В конце предыдущей главы мы намекнули на некоторые более или менее необычные образцы поведения, которые могут в зависимости от ситуации происходить из совершенно разных причин. Верно, что в общем внешнее действие рассматривается не так, как у большинства людей, и что за этим действием не признается та важность, которая обычно ему придаётся; но в этом отношении нужно провести различие. Прежде всего мы должны уточнить, что то отделение от действия, о котором мы говорили в отношении «недеяния», — это прежде всего абсолютное безразличие к тому, что касается результатов, которые можно от него получить, потому что эти результаты, какими бы они ни были, на самом деле уже не влияют на существо, дошедшее до центра «космического колеса». Ко всему прочему очевидно, что такое существо никогда не будет действовать из необходимости и что при этом, если оно должно действовать согласно какому-нибудь мотиву, всецело осознавая, что это действие — это просто случайная видимость, иллюзорная с его точки зрения (разумеется, речь не идёт о точке зрения других существ, являющихся очевидцами этого действия), ему вовсе не обязательно достигать этого способом, внешне отличным от способов других людей, по крайней мере если у него нет каких-то особых мотивов. Легко понять, что это совершенно отличается от позиции квиетистов и других более или менее «нерегулярных» мистиков, которые, претендуя на то, чтобы пренебрегать действием (хотя им ещё весьма далеко до той точки, где действие предстаёт совершенно

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XXVII.

иллюзорным), прежде всего находят предлог, чтобы делать все что угодно согласно импульсам инстинктивной или «подсознательной» части своего существа, что, очевидно, несёт риск всякого рода злоупотреблений, расстройств или отклонений и во всяком случае имеет по меньшей мере серьёзную опасность свободного и бесконтрольного развития низших возможностей вместо попытки возгосподствовать над ними, что, впрочем, несовместимо с крайней пассивностью мистиков этого типа.

Можно также спросить, до какой степени безразличие, демонстрируемое в таком случае, является реальным (и может ли оно быть реальным у того, кто не достиг центра и потому не освободился от всех «периферийных» обстоятельств), ибо иногда очевидно, что эти самые мистики предаются причудам совершенно добровольно: именно среди квиетистов в буквальном-смысле слова в конца XVII в. сформировалось объединение, называемое «Святым детством» (*Sainte Enfance*), в котором они старались подражать всему, что делают и говорят дети. Они намеревались практиковать буквально, насколько возможно, евангельское наставление «будьте как дети»; но здесь это поистине «буква, которая умерщвляет», и удивительно, что такой человек, как Фенелон, поддался на эту пародию, потому как едва ли возможно назвать иначе эту внешнюю имитацию детей взрослыми, которая неизбежно имеет искусственный и навязанный характер и тем самым несёт в себе нечто карикатурное. В любом случае это притворство, поскольку в целом оно едва ли согласуется с квиетистской концепцией, исходя из которой существо должно в некотором роде отделять своё сознание от действия, и, следовательно, никогда не стараться совершать действие каким-то особым, определённым образом. Мы не хотим при этом сказать, что некоторая симуляция, будь то симуляция безумия (и симуляция детства не так далека от неё, прежде всего внешне) не может быть никогда оправдана, даже у простых мистиков; но это оправдание возможно только при условии принятия точки зрения

совершенно иной, нежели точка зрения квиетизма. Мы имеем в виду в первую очередь некоторые случаи, часто встречающиеся в восточных формах христианства (где, стоит заметить, сам мистицизм не имеет в точности такого же смысла, как в его западной форме): действительно, восточная агиография «говорит о странных и необычных путях святости, о «Христа ради юродивых», совершающих нелепые поступки, чтобы под отталкивающей личиной безумия скрыть свои духовные дары от взоров окружающих, или, вернее, вырваться из уз мира сего в их наиболее глубоком и наименее приемлемом для разума смысле — освободиться от уз своего «социального я»[578]. Понятно, что эта видимость безумия является на самом деле средством (хотя, возможно, и не единственным) избегания нескромного любопытства, а также всяких социальных обязательств, с трудом совместимых с духовным развитием; но важно заметить, что в этом случае речь идёт об отношении к внешнему миру, составляющем своего рода «защиту» от него, а не о средстве, которое должно само по себе привести к некоторым внутренним состояниям, как в случае квиетистов, о которых мы только что говорили. Нужно добавить, что такая симуляция довольно опасна: она легко может мало-помалу привести к реальному безумию, и прежде всего у мистика, который по определению никогда не является господином своих состоянии в полной мере. При этом между простой симуляцией и собственно безумием может существовать множество степеней более или менее выраженной неуравновешенности, а всякая неуравновешенность обязательно является препятствием, которое до тех пор, пока оно существует, противостоит гармоничному и полному развитию высших возможностей существа.

Это ведёт нас к рассмотрению другого случая, который внешне может казаться довольно похожим, но по сути они весьма различны во множестве отношений: это те, кого

[578] Владимир Лосский, «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», стр. 17 [французского издания].

в исламе называют маджзубами. Их внешний вид весьма необычен, и они сильно напоминают «юродивых», о которых мы только что говорили, но здесь речь уже не идёт ни о симуляции, ни о мистицизме, хотя, конечно, сторонний наблюдатель может легко впасть в такую иллюзию. Маджзуб обычно состоит в каком-то *тарикате*, и поэтому он следует инициатическому пути, по крайней мере на его первых стадиях, что, как мы часто говорили, несовместимо с мистицизмом; но в некоторый момент он ощущает «притяжение» («джазб», откуда и слово «маджзуб») духовной стороны, которое из-за отсутствия адекватной подготовки и достаточно «активной» позиции вызывает неуравновешенность и как бы «раскол», если так можно сказать, между различными элементами его существа. Высшая часть, вместо того чтобы увлечь за собой низшую часть и заставить её участвовать в возможной для неё степени в её собственном развитии, напротив, отделяется и оставляет её, так сказать, позади[579]; и это может вызвать только фрагментарную и более или менее беспорядочную реализацию. На самом деле с точки зрения полной и нормальной реализации никакой элемент существа не является по-настоящему ничтожным — даже принадлежащий низшему порядку элемент нужно рассматривать как имеющий малейшую реальность (но не как не имеющий никакой реальности). Нужно лишь всегда поддерживать каждую вещь на том месте, которая ей принадлежит в иерархии степеней бытия; и это в равной степени верно в отношении внешнего действия, которое в целом является лишь деятельностью, присущей некоторым его элементам. Но в силу неспособности «объединить» своё существо маджзуб «теряет опору» и как бы «выходит из себя». Именно в силу того, что он уже не является господином своих состояний, но только в силу этого, он сравним с мисти-

[579] Разумеется, эта связь не может никогда быть разорвана полностью, потому как за этим тотчас последовала бы смерть; но она крайне ослаблена и как бы «расслаблена», что, впрочем, происходит в той или иной степени во всех случаях неуравновешенности.

ком; и, хотя он на самом деле не является ни сумасшедшим, ни притворщиком (это последнее слово не обязательно употребляется здесь в негативном смысле, как уже можно понять по тому, что сказано выше), он кажется безумцем[580]. Это неоспоримое отклонение от инициатического пути, как и у производителей более или менее необычных «феноменов», особенно часто встречающихся в Индии; и, помимо того, что духовное развитие и первых, и вторых никогда не сможет дойти до совершенства, есть ещё одна причина сближать эти два случая.

То, что мы только что сказали, относится, естественно, к настоящим маджзубам; но, кроме них, могут существовать и ложные. И здесь нужно приглядеться повнимательнее к сущностным различиям, ибо сама эта симуляция может иметь два совершенно противоположных подвида. Есть обычные притворщики, которых можно назвать также «создателями подделок»: они находят выгоду в том, что прикидываются маджзубами, чтобы вести в некотором роде «паразитарное» существование. Очевидно, они не представляют ни малейшего интереса и в целом являются простыми нищими, которые, совершенно как фальшивые больные или другие притворщики этого рода, демонстрируют особое мастерство в исполнении своего ремесла. Но, кроме того, бывает и так, что человек, достигший высокой степени духовного развития, прячется среди маджзубов — по разным причинам, но прежде всего чтобы оставаться незамеченным и не позволить толпе увидеть, кто он такой на самом деле; и даже святой (*walī*) в своих связях с внешним миром (чья природа и мотивы обязательно ускользают от понимания обычных людей) может также иногда принимать видимость маджзуба. Но, помимо намерения скрыться, которое встречается во всех этих случаях, их нельзя сравнивать с юродивыми, которые не достигли такого уровня и являются лишь мистиками особого рода; разумеется, здесь совершенно от-

[580] Именно поэтому в обыденной речи слово «маджзуб» иногда используется как своего рода эвфемизм для слова «маджнун» — «сумасшедший».

сутствуют опасности, на которые мы указали в этом отношении, потому что речь идёт о существах, чьё реальное состояние более не может быть затронуто этими внешними проявлениями.

Здесь нужно заметить, что то же самое относится и к производителям «феноменов», на которых мы намекали выше, — и это ведёт нас непосредственно к «жонглерам», чьё поведение во всех традиционных формах так часто служило «маскировкой» для посвящённых высокого ранга, прежде всего тогда, когда они осуществляли во внешнем мире некую особую «миссию». Под жонглером на самом деле не нужно понимать только «фокусника» согласно весьма узкому смыслу, который современные люди придали этому слову: с нашей точки зрения, человек, который воспроизводит подлинные «феномены» психического порядка, как раз относится к этой категории, потому как в реальности жонглер — это тот, кто забавляет толпу, исполняя диковинные вещи, или даже просто своим необычным поведением[581]. Так это понималось в Средине века, где жонглер в некотором роде отождествлялся с шутом; и в то же время известно, что шут также назывался и «дураком», хотя и не был таковым на самом деле, что демонстрирует довольно тесную связь между различными случаями того, о чём мы только что говорили. Если добавить к этому, что жонглер (как, впрочем, и маджзуб) обычно является «бродягой», легко понять преимущества его роли, когда речь идёт об избегании внимания профанов или отвлечении его от того, чего они не должны знать либо по причинам простой уместности, либо по другим причинам более глубокого порядка[582]. Действительно, безумие в итоге является одной из самых непроницаемых масок, которые мудрость может использовать

[581] Этимологически жонглер (из лат. *joculator*) — это собственно «шутник» (*plaisant*), какими бы ни были «шутки», которыми он занимается.

[582] Настоящие жонглеры и маджзубы также могут в силу тех же преимуществ помогать «передавать» некоторые вещи, не осознавая их; но это другой вопрос, которого мы здесь не касаемся.

в силу того, что та составляет её крайнюю противоположность, именно поэтому в даосизме «бессмертные», когда они проявляются в нашем мире, всегда принимают более или менее странное и даже смешное обличье, даже не свободное от некоторой «вульгарности»; но эта последняя черта относится к другой стороне этого вопроса.

Janua Cœli[583]

В своем важном исследовании *Svayamātṛṇṇā: Janua Cœli* [584] Ананда Кумарасвами описывает символизм суперструктуры ведического алтаря, а более конкретно — трёх просверленных кирпичей (*svayamātṛṇṇā*), которые являются одной из его основных частей. Эти кирпичи, которые могут быть также и камнями (*śarkara*), в принципе должны были бы, в соответствии с их назначением, быть просверлены «сами по себе», т. е. естественно, хотя на практике перфорация могла осуществляться иногда и искусственно. Как бы то ни было, речь идёт о трёх кирпичах или о камнях кольцевидной формы, которые, будучи положены друг на друга, соответствуют трем мирам (земле, атмосфере и Небу) и которые, вместе с тремя другими кирпичами, олицетворяющими «универсальные светочи» (Агни, Вайю и Адитью), образуют вертикальную ось вселенной. Кстати сказать, на старинных индийских монетах обнаруживаются (подобные изображения встречаются также на некоторых вавилонских печатях) изображения трёх миров в виде трёх колец, связанных меж-

[583] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», янв. — фев. 1946. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 58.

[584] В *Zalmoxis*, т. II, 1939.

ду собой вертикальной линией, которая проходит через их центры[585].

Из этих трёх наложенных друг на друга кирпичей самый нижний архитектурно соответствует очагу (с которым, впрочем, отождествляется сам алтарь, будучи равным образом местом проявления Агни в земном мире), а самый верхний — «глазу» или центральному отверстию купола[586]. Они, таким образом, как говорит Кумарасвами, образуют одновременно «дымоход» (*cheminée*) и «путь» (*chemin*) (сближение этих двух слов конечно же не лишено значения, даже если, что возможно, они не имеют прямой этимологической связи)[587], которым следует Агни и которым мы должны следовать к Небу. Кроме того, делая возможным переход из одного мира в другой, который неизбежно осуществляется по оси универсума, причём данный переход осуществляется в двух противоположных направлениях, они (перфорированные кирпичи — прим. вериф. перев) являются путём, которым дэвы поднимаются и спускаются сквозь эти миры, пользуясь тремя «универсальными светочами» как аналогичным числом ступеней, в соответствии с особым символизмом, самым известным примером которого служит

---

[585] В исламской архитектуре на вершине минарета или *куббы* (*qubbah*) очень часто можно видеть совокупность трёх шаров, уложенных друг на друга и увенчанных полумесяцем. И эти три шара равным образом олицетворяют три мира, которые суть *ʿālam al-mulk*, *ʿālam al-malakūt* и *ʿālam al-jabarūt*, а венчающий их полумесяц, символ божественного величия (*al-Jalāl*), соответствует четвёртому миру, *ʿālam al-ʿizzah* (который «надкосмичен», следовательно находится по ту сторону «врат», о которых идёт здесь речь). А вертикальный стержень, который поддерживает кровлю, явно идентичен мачте ступы, так же, как и другим сходным осевым символам, о которых мы уже упоминали по другим поводам.

[586] См. гл. «Узкие врата».

[587] Кумарасвами напоминает в этой связи случай таких «фольклорных» персонажей, как св. Николай (Санта-Клаус), различные персонификации Деда Мороза, которые представляются спускающимися и поднимающимися через дымоход, что и в самом деле не лишено связи с тем, о чём идёт здесь речь.

«лестница Иакова»[588]. Что объединяет эти миры и является в некотором роде общим для них, хотя и в различных модальностях, — так это «всеобщее дыхание» (*sarva-prāṇa*), которому соответствует центральная пустота наложенных друг на друга кирпичей[589]. Это есть также, согласно другому и по сути равнозначному выражению, *сутратма*, которая, как мы уже объясняли, связывает все состояния существа между собой и с их всеобщим центром, обычно символизируемым солнцем, так что сама *сутратма* представляется как «солнечный луч», а ещё точнее — «седьмой луч», проходящий непосредственно сквозь солнце[590].

И действительно, именно с этим прохождением «сквозь Солнце» более тесно соотносится символизм верхнего кирпича, потому что последний, как мы только что сказали, соответствует «глазу» купола или «космической крыши» (напомним в связи с этим, что солнце также именуется «Глазом Мира»), т. е. отверстию, через которое совершается (и в самом деле он и не может совершаться иначе чем сквозь «наивысшее отверстие») выход из космоса; последний же, с заключенными в нём разнообразными мирами, олицетворяется в архитектурном символизме всей совокупностью здания. В человеческом существе этому верхнему отверстию соответствует *брахмарандхра*, т. е. отверстие, расположенное на темени, посредством которого тонкая осевая артерия *сушумна* находится в постоянной связи с «солнечным лучом», равным образом, именуемым *сушумна*, кото-

[588] См. гл. «Символизм лестницы». — Само собой разумеется, что дэвы в индусской традиции являются тем же, что ангелы в иудео-христианской и исламской традициях.

[589] Это явно находится в связи с общим символизмом дыхания и «жизненных дыханий».

[590] Весь этот символизм должен пониматься одновременно в смысле макрокосмическом и микрокосмическом, потому что она равно приложима как к совокупности рассматриваемых миров, с чем мы явно имеем дело в рассматриваемом случае, так и к каждому из существ, проявленных в этих мирах. Естественно, что именно через «сердце», т. е. через центр устанавливается связь всего сущего с солнцем; и мы знаем, что сердце само соответствует солнцу и есть в некотором роде его образ в каждом отдельном существе.

рый есть не что иное, как *сутратма*, рассматриваемая в её частном отношении с этим существом. Точно так же верхний кирпич может ещё уподобляться и черепу «космического человека», если приспособить «антропоморфический» символизм для олицетворения совокупности космоса. С другой стороны, в зодиакальном символизме то же самое отверстие соответствует знаку Козерога, который является «вратами богов» и соотносится с дэва-яной, здесь мы проходим в область «по ту сторону Солнца». Знак же Рака есть «врата людей» и соотносится с *питри-яной*, посредством которой человек не может выйти из космоса[591]. И можно сказать ещё, что эти «врата солнцестояния» для существ, проходящих через них, соотносятся с теми случаями, когда «солнечная дверь», соответственно, открыта или закрыта. Как уточняет Кумарасвами, две яны, которые таким образом связуются с двумя половинами годового цикла, соотносятся с севером и югом, поскольку видимое движение солнца есть, с одной стороны, восхождение к северу отправляясь от Козерога, а с другой, спуск к югу от Рака.

Стало быть, солнце или, скорее, то, что оно олицетворяет на уровне принципа (ибо, само собой разумеется, в действительности речь идёт о «солнце духовном»)[592] в качестве «Ока Мира» является подлинными «вратами Неба», или *Janua Cœli*, которые описываются столь разными понятиями, как «отверстие»[593], «уста»[594] или середина колесной втулки; к тому же осевое значение этого последнего символа очевидно[595]. Однако здесь следует проводить различие, чтобы не дать по крайней мере некоторым оснований для смуще-

---

[591] См. гл. «Врата солнцестояния» и «Символизм зодиака у пифагорейцев».

[592] Кумарасвами часто употребляет выражение *Supernal Sun*, которое нам не представляется возможным точно и буквально передать по-французски.

[593] См. гл. «Игольное ушко».

[594] Мы вернёмся более подробно к этому моменту.

[595] Два колеса «космической колесницы» расположенные на обоих концах её оси (которая в таком случае есть ось универсума) — это небо и земля (см. «Купол и колесо», в данном же случае речь, естественно идёт о колесе «небесном»)

ния: в самом деле, по другого рода поводам мы уже касались лунного аспекта символизма Януса (или, точнее, Януса-Яны, отождествляемого с Лунусом — Луной), тогда мы упоминали, что Луна есть одновременно *Janua Cœli* и *Janua Inferni*; в этом случае вместо двух половин годового цикла, восходящей и нисходящей, следовало бы, чтобы установить аналогичное соответствие[596], рассматривать две половины лунного или месячного цикла, растущую и убывающую. А если солнце и луна могут рассматриваться оба как *Janua Cœli* (врата неба), то это потому, что в действительности в этих двух случаях небо понимается не в одном и том же смысле. В самом деле, самым общим образом это понятие может использоваться для обозначения всего того, что соотносится с надчеловеческими состояниями; но очевидно, что следует проводить большую разницу между теми из этих состояний, которые ещё принадлежат космосу[597], и тем, что, напротив, находится вне космоса. Что касается «солнечных врат», то речь идёт о небе, которое можно было бы назвать высшим и «внекосмическим»; напротив, что касается «лунных врат», то речь идёт только о *сварге*, т. е. о том из «трёх миров», который, будучи самым возвышенным, остается, однако, включенным в космос, так же, как и два других. Возвращаясь к рассмотрению самого верхнего из трёх просверленных кирпичей ведического алтаря, можно сказать, что «солнечные врата» располагаются на его верхней поверхности (то есть подлинной вершине всеобщего здания), а «лунные врата» на его нижней поверхности, потому что сам этот кирпич олицетворяет *сваргу*; кстати сказать, лунная сфера и в самом деле описывается как соприкасающаяся с верхней частью атмосферы, или промежуточного мира (*Antarikṣa*),

[596] Заметим, аналогичное, но не эквивалентное, потому что, даже в случае *питри-яны*, никогда нельзя сказать, что солнце является *Janua Inferni* (вратами ада).

[597] Это есть, собственно, состояния неоформленного проявления: космос должен рассматриваться как включающий в себя всю проявленность — равно имеющую форму и не имеющую её, тогда как то, что находится вне космоса, есть непроявленное.

который здесь олицетворяется средним кирпичом[598]. Стало быть, в терминах индусской традиции можно сказать, что «лунные врата» открывают доступ к *Индра-локе* (потому что Индра является правителем *сварги*), а «солнечные врата» — к Брахма-локе; в традициях западной античности *Индра-локе* соответствует «элизий», а Брахма-локе — «эмпирей», где первое «внутрикосмично», а второе — «внекосмично». И мы должны добавить, что только «солнечные врата» являются «узкими вратами» в собственном смысле слова, о которых речь шла ранее и через которые человеческое существо, выходя из космоса и тем самым окончательно освобождаясь от условий всякого проявленного бытия, поистине переходит «от смерти к бессмертию».

[598] Этот промежуточный мир и земля (*Bhūmi*) оба принадлежат к области человеческого состояния, которого они являются, соответственно, тонкой и грубой модальностями. Вот почему, как справедливо отмечает Кумарасвами, подчёркивая соответствие ведического символизма просверленных кирпичей символизму ритуальных костей *би* и *цун* китайской традиции, олицетворяющих соответственно небо и землю, где *би*, диск с отверстием в центре, соответствует верхнему кирпичу, тогда как *цун*, имеющая внутри форму полого цилиндра и снаружи — параллелепипеда с квадратным основанием, должна рассматриваться как соответствующая соединению двух других кирпичей, следовательно вся человеческая область олицетворяется в рамках такого подхода одним предметом.

«Народная» маска[A]

Про «бессмертных» в даосизме говорится, что они сочетают в своем облике необычность и вульгарность. Сочетание этих двух аспектов мы можем обнаружить и в других случаях, особенно у маджзубов и «жонглеров», и, следовательно, у тех, кто заимствует их облик, как мы объяснили выше; и, хотя они выглядят как «безумцы», они явно демонстрируют и в какой-то степени «народный» характер. Однако эти два аспекта не обязательно связаны во всех случаях: то, что мы можем в равной степени назвать «вульгарным» или «народным» (так как эти два слова почти синонимичны в своей основе), служит лишь инициатической «маской». Иными словами, посвящённые, и особенно посвящённые наиболее высоких степеней, охотно смешиваются с обычными людьми вплоть до того, что ничем не отличаются от них внешне. Можно отметить, что весьма строгие и последовательные правила розенкрейцеров предписывали всегда говорить на языке и носить одежду тех людей, среди которых они жили, и в целом соответствовать их образу действий. Это можно, конечно, счесть прежде всего лишь средством остаться незамеченными среди профанов, что важно в разных отношениях, но на то есть и некоторые более глубокие причины.

Следует обратить особое внимание на то, что в таком случае всегда речь идёт о народе, а вовсе не о том, что на Западе обычно называют термином «средний класс», или о том, что ему соответствует более или менее точно в других местах; вплоть до того, что в странах исламской традиции го-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XXVIII.

ворят, что когда *Кутб*[Б] должен проявиться среди обычных людей, он часто принимает вид нищего или бродячего торговца. При этом именно этим самым людям (и такое сближение неслучайно) всегда может быть доверено хранение пеню эзотерического порядка, которые иначе рискуют быть просто утраченными. И хотя понять эти истины они, конечно, не в силах, но они вполне способны их более чем надёжно передавать, даже если те скрыты под более или менее грубой маской. И именно таковы в целом реальное происхождение и истинный смысл всякого фольклора и особенно так называемых народных сказок. Но можно спросить: как могло случиться, чтобы в этой среде, которую некоторые охотно и пренебрежительно называют «простонародьем», элита и даже высшая её часть, которая этой среде совершенно противоположна, могли найти наилучшее убежище как для себя, так и для истин, обычным хранителем которых она является? Это выглядит каким-то парадоксом, если не сказать противоречием, но мы собираемся показать, что в действительности все обстоит иначе.

Народ, по крайней мере, пока он не подвергся «искажению», за которое он нисколько не ответственен, так как сам по себе является в высшей степени «пластичной» массой, соответствует чисто «субстанциальной» стороне того, что можно назвать социальной организацией. Народ несёт в себе в силу самого факта своей «пластичности» возможности, которых лишён «средний класс». Конечно, это лишь смутные и латентные возможности, потенциальности, если хотите, но они по меньшей мере существуют и всегда способны к развитию в благоприятных условиях. Вопреки тому, что любят утверждать в наши дни, народ никогда не действует спонтанно и ничего не производит сам по себе — он является как бы «резервуаром», откуда может произойти все как наилучшее, так и наихудшее, согласно природе влияний, которым он подвергается. Что же касается «среднего класса»,

---

[Б] *Кутб* (*Quṭb*) — в суфийских тарикатах высшая степень святости в иерархии святых, лидер или духовный наставник тариката — прим. пер.

то по размышлению достаточно легко понять, что он характеризуется, по сути, так называемым строго ограниченным «здравым смыслом», находящим своё наиболее законченное выражение в концепции «обычной жизни», и что самые типичные произведения его ментальности — это рационализм и материализм современной эпохи. Именно это даёт наиболее точную меру его возможностей, так как он порождает именно эти вещи, если ему позволяют свободно развиваться. Впрочем, мы не хотим сказать, что он совсем не подвержен влияниям, поскольку он также является «пассивным», по крайней мере относительно. Но тем не менее верно и то, что при его помощи принимают форму концепции, о которых идёт речь; следовательно, эти влияния нашли благоприятную почву, что обязательно подразумевает, что они некоторым образом отвечают его собственным склонностям, и если его по-настоящему справедливо называть «средним», то резонен вопрос: не является ли первым условием этого то, что это слово должно обозначать «посредственность»?

Подытожим то, что мы только что сказали: элита, поскольку её крайней противоположностью является народ, находит своё наиболее прямое отражение именно в нём, как во всех вещах высшая точка отражается именно в низшей, а не в той или иной промежуточной точке. Это, конечно, тёмное и обратное отражение, подобное отношению тела к духу; но в нём тем не менее заложена возможность «исправления», происходящего в конце цикла: когда нисходящее движение достигает своего предела, то есть самой нижней точки, только тогда появляется возможность немедленного возвращения к наивысшей точке, чтобы начать новый цикл. Именно об этом говорят «крайности смыкаются», или, скорее, сходятся. Сходство между народом и телом оправдывается ещё и тем, что они в равной степени представляют элемент «субстанции» соответственно в социальной и индивидуальной областях, тогда как ментальный элемент, особенно если рассматривать его в аспекте «рациональности»,

соответствует скорее «среднему классу». Отсюда также вытекает, что элита, в некотором роде двигаясь по нисходящей в сторону народа, обретает тем самым преимущества «воплощения», необходимого для составления по-настоящему полного существа в нашем состоянии бытия. Народ для неё является «опорой» и «основой» — как тело необходимо для проявления духа в человеческой индивидуальности[599].

Кажущееся отождествление элиты с народом соответствует известному в исламском эзотеризме принципу ордена «Маламатья», который сделал правилом принятие тем более обычной и заурядной, и даже грубой наружности, чем более совершенно внутреннее состояние и высок дух, и при этом они никогда не позволяют себе проявлять эту духовность в общении с другими людьми[600]. Таким крайним контрастом между внутренним и внешним они поддерживают между двумя сторонами своего существа максимальный «интервал», если так можно сказать, что позволяет им содержать в себе наибольшую сумму возможностей любого порядка и что при предельном осуществлении логически приводит к «тотализации» существа[601]. Впрочем, вся эта разница относится в конечном итоге только к видимому миру, а в абсолютной реальности и, следовательно, в той конечной цели реализации, о которой мы только что сказали, больше нет ни внутреннего, ни внешнего, ибо в итоге все крайности воссоединяются в Принципе.

С другой стороны, особенно важно заметить, что «народная» внешность, принимаемая посвящёнными, составляет во всех степенях как бы картину «нисходящей реализации»[602]. Вот почему о состоянии Маламатья говорится, что

---

[599] Можно в равной степени сопоставить эти вещи, поскольку речь идёт о «нисхождении духа»; мы излагаем эти соображения далее в конце гл. XXXI.

[600] См. Abdul-Hadi, *Al-Malāmatiyyah*, в октябрьском номере журнала «Вуаль Исиды» за 1933 г.

[601] Мы, впрочем, не считаем, что «тотальность» может быть реализована только таким образом.

[602] См. последнюю главу этой книги.

оно «похоже на состояние пророка, вознесенного до наивысших сфер божественной близости», но который затем, «возвратясь в мир созданий, может говорить с ними только о внешних вещах», чтобы «из этого общения с Богом ничто не проявилось на его лице». И, кроме этого, отмечается, что «это состояние превосходит состояние Моисея, на лицо которого никто не мог смотреть после того, как он говорил с Богом». Это связано и с идеей тотальности, о которой мы только что сказали[603]; это, по сути, приложение аксиомы, согласно которой «целое больше, чем любая его часть», сколь бы выдающейся из всех остальных эта часть ни была[604]. О случае с состоянием Моисея можно сказать, что это «нисхождение» на самом деле осуществлено не полностью и не включает все нижние уровни, доходя только до тех, что символизируют внешнюю видимость простых людей, чтобы привести их к соучастию в трансцендентной истине в соответствии с их возможностями. И именно здесь в некотором роде заключен противоположный аспект того, что мы имели в виду, говоря о народе как об «опоре» элиты; и естественно, что это дополняющий аспект, потому как сама эта роль «опоры», чтобы быть эффективной, обязательно требует некоторого участия, чтобы обе точки зрения взаимно подразумевали друг друга[605].

Разумеется, это предписание ничем не отличаться от обычных людей в том, что касается внешней видимости, отличаясь от них глубочайшим образом внутренне, также яв-

---

[603] Мы не говорим «больше», как это делают обычно, — это ограничивает понимание этой аксиомы чисто математическим приложением; но здесь, очевидно, её нужно рассматривать за пределами количественной области.

[604] Именно так нужно понимать превосходство человеческой природы над ангельской, как об этом и говорится в исламской традиции.

[605] Участие, о котором здесь идёт речь, не ограничивается при этом исключительно традиционным экзотеризмом. В этом можно убедиться, обратив внимание, например, на большинство исламских тарикатов, которые для своих внешних, но тем не менее эзотерических по определению функций действуют совместно с разнообразными чисто «народными» элементами, не способными ни к чему, кроме простой виртуальной инициации, и кажется, что в дионисийских мистериях греческой античности дело обстояло точно так же.

ным образом встречается в даосизме, и сам Лао-цзы неоднократно его формулировал[606]. Здесь, впрочем, оно довольно тесно связано с некоторым аспектом символизма воды, которая всегда течет в самые низкие места[607] и которая, хотя и является самой слабой, тем не менее одолевает гораздо более прочные и могущественные вещи[608]. Вода является образом «субстанционного» принципа вещей и в социальной области может пониматься как символ народа, как то, что соответствует его низшей позиции. И мудрец, имитируя природу или образ действия воды, внешне смешивается с народом; но это позволяет ему лучше, чем любое другое положение не только влиять на весь народ целиком при помощи своего «деяния присутствия», но и сохранять неизменным в укрытии то, в чём он внутренне превосходит других и что составляет его единственное подлинное превосходство.

Здесь мы смогли только указать на главные аспекты этого довольно сложного вопроса; закончим же последним замечанием, относящимся к западным эзотерическим традициям. Говорят, что тамплиеры, ускользнувшие от разгрома своего ордена, скрылись в среде строительных рабочих. Даже если в этом хотят видеть не более чем «легенду», она не становится менее значимой в силу своего символизма. К тому же на самом деле неоспоримо, что по крайней мере некоторые герметики действовали именно так, особенно это касается тех, кто присоединился к течению розенкрейцеров[609]. Мы напомним в этом отношении, что среди инициатических организаций, чья форма построена на обучении профессии, те, которые всегда оставались «ремесленными», подверглись меньшему вырождению, нежели испытавшие

---

606 Дао дэ цзин, особенно гл. XX, XLI и LXVII.

607 Там же, гл. VIII, а также LXI и LXVI.

608 Там же, гл. XLIII и LXXVIII.

609 Разумеется, мы не намекаем здесь на возможное происхождение «спекулятивной» трансформации масонства, которое в действительности было лишь вырождением, что мы уже разъясняли в других работах. То, что мы имеем в виду, относится к гораздо более ранней эпохе, чем начало XVIII в.

массовое вторжение элементов, принадлежащих по большей части к «буржуазии». Помимо прочих причин, которые мы уже излагали, нельзя ли видеть в этом пример той способности «народного» сохранения эзотеризма, другим проявлением которой является фольклор?

Kālamukha[610]

В ходе исследования, о котором мы только что говорили[611], А. Кумарасвами попутно исследует другой символ, значение которого связано с *Janua Cœli*: речь идёт о «голове чудовища», которая в разнообразных и более или менее стилизованных формах встречается в самых различных странах, где она по разному и именуется, в частности *Kālamukha* и *Kīrti-mukha* в Индии, и *Taome* в Китае; она встречается также не только в Камбодже и на Яве, но и в Центральной Америке, и даже не чужда европейскому средневековому искусству. Важно отметить прежде всего, что это изображение обычно помещается на притолоку двери либо на замок свода арки, или на вершину ниши (*toraṇa*), содержащей образ божества. Так или иначе, оно чаще всего связывается с идеей двери, что отчётливо определяло его символическую значимость[612].

Этому изображению давали разнообразные объяснения (само собой разумеется, мы не говорим здесь о тех, кто хотел бы видеть в этом просто-напросто «декоративный» мотив), которые могут заключать частицу истины, но большинство из них неубедительно хотя бы потому, что они не могут быть применимы ко всем случаям без различия. Так,

---

[610] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», март-апр. 1946. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки», в главе 59 «*Kāla-mukha*».

[611] *Svayamātṛṇṇā: Janua Cœli*, в *Zalmoxis*, т. II, 1939.

[612] Кумарасвами приводит символическое изображение *Taome* эпохи Хань, на котором кольцо как бы подвешено и которое могло бы рассматриваться как своего рода прототип общеизвестной формы до сих пор находящихся в обиходе дверных молотков: маски какого-либо животного, держащей во рту кольцо. Это кольцо само является здесь символом «узких врат», как в других случаях им является разверстая пасть чудовища.

М. К. Маршэ отметил в изображениях, которые он изучал более конкретно, почти постоянное отсутствие нижней челюсти, а поскольку к этому добавляются круглая форма глаз[613] и оскаленные зубы, он заключает отсюда, что изначально речь должна была идти об изображении человеческого черепа[614]. Однако нижняя челюсть не всегда отсутствует, и она как раз существует в китайском *Taome*, хотя и имеет здесь очень странный вид, как если бы она была скроена из двух симметричных частей, отогнутых с каждой стороны головы, что Карл Хенце объясняет поисками соответствия виду снятой шкуры тигра или медведя[615]. Это может быть верно в данном конкретном случае, но не в иных случаях, где чудовище имеет пасть нормальной формы и более или менее широко открытую; и даже в том, что касается *Taome*, такое объяснение, в конечном счёте, имеет лишь «историческую» ценность и, естественно, ни в коей мере не касается символической интерпретации.

Taome, впрочем, в действительности не является ни тигром, ни медведем, ни каким-либо другим определённым животным, и г-н Хенце так описывает сложный составной облик фантастической маски: «пасть хищника, вооруженная крупными клыками, рога буйвола или барана, лицевая часть и хохолок совы, крылья и когти хищной птицы, лобный узор в форме стрекозы». Это изображение является в Китае очень древним, т. к. оно почти неизменно встречается на бронзе династии Шан[616]. Имя *Taome*, которое обычно

---

[613] Эта форма в действительности является очень распространенной чертой традиционных изображений «ужасных» сущностей; так, индусская традиция приписывает её Якшам и другим гениям-«хранителям», а исламская традиция — джиннам.

[614] *The Head of the Monster in Khmer and Far Eastern Decoration*, в *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, 1948.

[615] «Культ медведя и тигра и *maome*», в *Zalmoxis*, т. I, 1938.

[616] См. H.J. Greel, *Studies in Early Chinese Culture*; данный автор особенно настаивает на элементах этого изображения, заимствованных у быка и барана, и усматривает здесь возможную связь с тем, что эти животные в эпоху *Шан* чаще всего использовались для жертвоприношений.

переводят как «пожиратель» или «людоед», похоже, было дано ему много позже, но, тем не менее, оно верно, ибо речь действительно идёт о «пожирающем» чудовище. Равным образом, это верно и для его эквивалентов, принадлежащих к другим традициям, которые если и не имеют облика столь сложного, как *Taome*, во всяком случае, никогда не могут быть сведены к изображению какого-либо одного животного; так, в Индии это может быть лев (и именно в этом особом случае его принято именовать Кала), или *Makara* (символ Варуны, что следует запомнить для понимания последующих соображений), или даже орел, т. е. Гаруда. Но под покровом всех этих форм основное значение остается неизменным.

Что же до этого значения, то г-н Хенце в только что упомянутой статье видит в *Taome* прежде всего «демона мрака», это может быть верно в определённом смысле, но при условии дополнительного объяснения и уточнения, как, впрочем, это и было сделано Хенце в другой работе[617]. Это «демон» вовсе не в обычном смысле слова, а в изначальном смысле ведического «асура», и мрак, о котором идёт речь, в действительности есть высший мрак[618]; иными словами, речь идёт здесь о символе «Высшего Тождества» как поочерёдно поглощающего и излучающего «свет мира». *Taome* и другие сходные чудовища соответствуют Вритре и его различным эквивалентам, а также Варуне, посредством которого свет и дождь попеременно удерживаются и выпускаются, и это есть попеременность циклов свертывания и развертывания универсальной проявленности[619]. Точно так же Кумарасвами мог вполне обоснованно заявить, что этот лик, каковы бы ни были его различные обличья, поистине является

---

[617] *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der Frühchinesischen Kulturen*, Антверпен, 1941. — Мы незнакомы непосредственно с этой работой, но мы обязаны Кумарасвами указанием на то, в каком смысле толкуется в ней *Taome*.

[618] См. наше исследование «Две ночи».

[619] Свет и дождь являются двумя символами небесных влияний; мы ещё вернёмся к их равнозначности.

«Ликом Бога», который одновременно «убивает и животворит»[620]. Это, стало быть, не вполне «голова смерти», как того хотелось бы господину Маршаллу, если только последняя не принимается за символ, но это скорее, как говорит опять-таки Кумарасвами, «голова Смерти», т. е. *Мрити*, одним из имён которого является также и Кала[621]. Кала есть, собственно, «пожирающее» время[622], но через транспозицию обозначает также сам, Принцип как «разрушитель» или, скорее, «преобразователь» по отношению к проявленности, которую он возвращает в непроявленное состояние, в некотором роде поглощая её собой, что является самым высоким смыслом, в котором могла бы пониматься Смерть. Он также символически уподобляется солнцу, и, кстати, известно, что лев, маску (*siṃha-mukha*) которого оно заимствует, является более частным образом солнечным символом; это возвращает нас к тому, что мы уже говорили по поводу *Janua Cœli*, а Кумарасвами напоминает в этой связи, что Христос, который сказал: «Я есть дверь» (Ин. 10:1), одновременно является «Львом от колена Иудина» (Откр., 5:5) и «Солнцем человеков»[623]. В византийских церквах фигура Пантократора или Христа «в славе» занимает на своде центральное место, т. е. именно то, которое соответствует «глазу» купола; а эта его часть, как мы уже объясняли ранее, олицетворяет находящу-

---

[620] *Al-Muḫyī* и *Al-Mumīt* суть два божественных имени в исламской традиции.

[621] Кумарасвами отмечает в этой связи рукояти индонезийских сабель, на которых изображены чудовища-пожиратели; очевидно, что символ Смерти особенно согласуется с данным контекстом. С другой стороны, можно обнаружить сходство и с некоторыми отображениями Шиндже, тибетским аналогом Ямы, держащим перед собой «колесо Бытия» и как бы готовящимся пожрать все изображенные на нём существа (См. M. Pallis, *Peaks and Lamas*, стр. 146).

[622] Первый смысл этого слова — «чёрный», что ещё раз обращает нас к символизму «мрака», который, впрочем, приложим к тому, что происходит в рамках самого проявления при каждом переходе от одного его состояния к другому.

[623] «Солнечные врата» (*sūrya-dvāra*) есть «дверь Освобождения» (*mukti-dvāra*); дверь (*dvāra*) и рот (*mukha*) являются здесь равнозначными символами. Солнце, как «Лик Бога», равным образом изображается маской льва на христианском саркофаге в Равенне.

юся на верхней оконечности «Оси Мира» дверь, посредством которой осуществляется «выход из космоса»[624].

Возвращаясь к Кале, скажем, что составное изображение, известное на Яве под именем *Kāla-makara*, в котором черты льва сочетаются с чертами *Makara*, также имеет, по существу, солярное значение, а в то же время своим аспектом *Makara* оно более точно соотносится с символизмом Варуны. В той мере, в какой он отождествляется с *Мрити* или Ямой[625], *Makara* есть крокодил (*śiśumāra* или *śiśumārī*) с разинутой разверстой пастью, который лежит «против течения», олицетворяющего единственный путь, коим неизбежно должно пройти каждое человеческое существо. Он, таким образом, выступает как «хранитель врат», которые следует пройти, чтобы освободиться от ограничивающих условий (символизируемых паша Варуны), удерживающих его в области случайного и проявленного бытия[626]. С другой стороны, тот же самый *Makara* является в индусском зодиаке знаком Козерога, т. е. «врата Богов»[627]; следовательно, он имеет два противоположных аспекта, если угодно, «благотворный» и «злотворный», которые также соответствуют двойственности Митры и Варуны (объединенных в нерасчленимую чету парной формой Митраварун), или «Солнца дневного» и «Солнца ночного», а это равносильно тому, что, в зависимости от состояния представшего перед ним человека, его пасть становится для последнего «вратами Освобождения»

---

[624] См. гл. «Узкие врата».

[625] См. гл. «Игольное ушко».

[626] См. гл. «Прохождение вод». — Этот крокодил есть Аммит древних египтян, чудовище, которое ожидает результатов психостазиса, или «взвешивания душ», чтобы пожрать тех, кто не выдержит этого испытания. Это также тот самый крокодил, который, с разверстой пастью, подстерегает «безумца» двадцать первого листа Таро. Этот «безумец» обычно толкуется как изображение профана, который не знает ни откуда он пришел, ни куда он направляется, и который движется вслепую, не ведая о пропасти, куда вот-вот сорвется.

[627] См. гл. «Некоторые аспекты символизма рыбы». Вместо облика крокодила — «пожирателя» *Makara* принимает тогда вид дельфина — «спасителя».

или «челюстями Смерти»[628]. Этот последний случай есть случай обычного человека, который должен, пройдя через смерть, вернуться к другому состоянию проявленности, тогда как первый — это случай существа, «способного пройти сквозь сердцевину Солнца»[629] посредством «седьмого луча», потому что данное существо уже отождествилось с Солнцем, и потому что таким образом, на вопрос «Кто ты?», который будет задан ему, когда оно достигнет этой двери, оно поистине сможет ответить: «Я есть Ты».

[628] Дуальности Митраваруны в некоторых традициях соответствует соединение символов Любви и Смерти, которое нам уже случалось отмечать в связи с «адептами Любви». Эта же самая дуальность есть, в некотором смысле, и дуальность (двойственность) «двух полушарий», с которой именно и соотносится символизм Диоскуров; см. «Двойная спираль».

[629] Джайминия-упанишада-брахмана, I.6.1.

Совпадение крайностей[A]

Сказанное нами ранее насчёт отношений между инициатической элитой и народом, на наш взгляд, требует нескольких дополнительных уточнений во избежание какой-либо двусмысленности, и прежде всего не следует заблуждаться относительно смысла слова «вульгарность», которое мы в связи с этим использовали. Действительно, слово «вульгарный», которое мы используем в его изначальном значении, является в общем синонимом слова «народный», но существует и вульгарность совершенно иного рода, лучше соответствующая тому уничижительному смыслу, который чаще вкладывается в это понятие в обыденной речи. Истина же состоит в том, что это последнее определение относится скорее к «среднему классу». Чтобы понять, о чём идёт речь, можно в качестве примера вспомнить то чёткое различие, которое А. К. Кумарасвами провел между «народным» и «буржуазным»[630] искусством или, если угодно, ту разницу, которая среди предметов обихода существует между продукцией ремесленников прошлого и продукцией современной промышленности[631].

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XXIX.

[630] См. особенно статью «О „первобытной ментальности“» (*De la « mentalité primitive »*) в журнале «Исследования Традиции», в номере за август-сентябрь-октябрь 1939 г. С другой стороны, не стоит забывать о том, как использовал слово «вульгарное» Данте в своем трактате *De vulgari eloqentia*, и особенно его выражение *vulgare illustre* (см. «Новые заметки о тайном языке Данте» в июльском номере «Вуаль Исиды» за 1932 г.).

[631] Действительно, современная промышленность является делом рук «среднего класса», который стал её создателем и руководителем. Именно поэтому её продукция способна удовлетворять только потребности, никак не связанные с духовностью, в полном соответствии с концепцией «обычной жизни»; это нам кажется столь очевидным, что не требует дальнейшего обсуждения.

Это замечание ведёт нас к понятию *Malāmatiyyah*, которое происходит от слова *malāmah*, означающего «порицание»[632]; что же следует понимать под ним? Это не значит, что действия подобных людей как таковые действительно заслуживают порицания с традиционной точки зрения; и ещё более немыслимым представляется то, чтобы, не думая, пренебрегать предписаниями шариатского закона, они бы намеренно принялись усердно поучать этому всех окружающих не только на словах, но и на собственном примере. Только их образ действия, поскольку он ничем не отличается от поведения народа[633], выглядит достойным порицания в глазах определённого «мнения», которое как раз и является мнением «среднего класса» или людей, которые считают себя «культурными» согласно столь модному нынче выражению. Концепция профанической «культуры», о которой мы уже говорили в другом месте[634], на самом деле весьма характерна для ментальности этого «среднего класса», которому она благодаря своему поверхностному и иллюзорному «блеску» даёт средство маскировки своего интеллектуального ничтожества. Те же самые люди привыкли взывать к «обычаю» при любых обстоятельствах; и, само собой, *Malāmatiyyah* или ведущие себя подобно им представители других традиций не склонны принимать во внимание этот «обычай», лишённый всякого смысла и духовной ценности, и, соответственно, беспокоиться о «мнении», оценивающем лишь видимости, за которыми ничего нет[635]. «Дух» или воплощающая его элита могут найти точку опоры вовсе не в видимостях, поскольку видимости не отражают ничего духовного, будучи

[632] Их называют также *ahl al-malāmah*, буквально «люди порицания», то есть те, кто подвергается порицанию.

[633] Сам экзотерический закон можно назвать «вульгарным» в «обычном» значении этого слова — в том смысле, что он применяется ко всем без различия. Кроме того, разве недостаточно в наше время встречающихся почти повсюду людей, склонных почитать за «исключительность» неисполнение традиционных обрядов?

[634] См. «Заметки об инициации», гл. XXXIII.

[635] См. гл. IV.

скорее отрицанием всякой духовности: там же, где дух находит своё отражение, даже и перевёрнутое, как неизбежно случается с каждым отражением, там же располагается и его нормальная «опора», идёт ли речь о теле на индивидуальном уровне или о народе на уровне общества.

Как мы уже говорили, поскольку самая верхняя точка отражается в самой нижней, можно сказать, что крайности сходятся: в связи с этим мы упоминали, что это можно сравнить с тем, что происходит в конце цикла, и этот вопрос требует чуть более подробных разъяснений. Действительно, следует отметить, что «исправление», посредством которого осуществляется возврат самой нижней точки в самую высокую, является действительно «мгновенным»; то есть в реальности оно является вневременным, или, лучше сказать, чтобы не ограничиваться рассмотрением особых условий нашего мира, оно находится вне всякой длительности, что требует перехода через непроявленное: это то, что составляет «интервал» (*sandhyā*), который согласно индийской традиции всегда существует между двумя циклами или двумя состояниями проявления. В противном случае начало и конец не могли бы ни совпасть в Принципе, если речь идёт о тотальности проявления, ни соответствовать друг другу, если мы рассматриваем только частные циклы. Кроме того, ввиду «мгновенности» этого перехода не происходит никакого исчезновения непрерывности, и именно это позволяет говорить о реальном совпадении крайностей, хотя точка совпадения ускользает от всякого до той или иной степени внешнего исследовательского инструмента, поскольку она располагается вне ряда последовательных изменений, составляющих проявление[636].

Именно по этой причине говорится, что любое изменение состояния может совершаться только в «темноте»[637], а чёрный цвет в его высшем смысле является символом непрояв-

[636] Мы намереваемся возвратиться к этому вопросу, говоря о символизме «цепи миров».

[637] См. «Заметки об инициации», гл. XXVI.

ленного. Но в своем низшем значении тот же чёрный цвет символизирует также неразличимость чистой потенциальности или первоматерии[638], и здесь вновь эти два аспекта, которые не должны смешиваться, тем не менее, соответствуют друг другу по аналогии и соединяются определённым образом согласно той точке зрения, с которой смотрят на эти вещи. Всякое «преобразование» выглядит «разрушением» с точки зрения проявления; и то, что в действительности является возвращением в изначальное состояние, если на это смотреть извне и с «субстанциальной» стороны, является как раз «возвращением в хаос» — как и начало, хотя и вытекает непосредственно из Принципа, принимает в том же отношении видимость «появления из хаоса»[639]. Кроме того, как любое отражение по необходимости является образом того, что отражается, так и низший аспект можно рассматривать как представление высшего аспекта в его относительном порядке, разумеется, если не забывать видеть в этом приложение «обратного смысла»; и это истинно как для отношения духа и тела, так и для отношения элиты и народа.

Существование народа или того, что внешне принимается за таковой, в нынешнем языке называется «тёмным»; и хотя те, кто использует это выражение, несомненно, делают это неосознанно, оно в конечном счёте передает характер, свойственный «субстанциальной» роли, которую народ исполняет в социальном порядке: с этой точки зрения более уместно говорить не о тотальном неразличении первоматерии, но, по крайней мере, об относительном неразличении того, что исполняет роль материи на определённом уровне. Совершенно иным образом дело обстоит для посвящённого, который живет среди народа, внешне не отличаясь от него: подобно человеку, скрывающему свою мудрость под наруж-

---

638 См. гл. XXXI.

639 В алхимическом символизме любая «трансмутация» предусматривает переход через состояние неразличения, которое символически выражается чёрным цветом и также может быть описано в двух указанных аспектах.

ностью не менее «тёмной», чем у толпы, он может, помимо самых разнообразных выгод, которые он в этом находит, воспринимать эту темноту самого своего существования как образ «горней тьмы»[640]. Из этого можно сделать и другой вывод: если посвящённые, занимающие высшие ступени духовной иерархии, не принимают никакого зримого участия в событиях, развертывающихся в этом мире, это происходит потому, что подобное «периферийное» действие несовместимо с занимаемой ими «центральной» позицией. Они держатся в стороне от всякой «мирской» исключительности, несомненно, потому, что осознают её бессодержательность; но, кроме того, можно сказать, что, если бы они согласились выйти из темноты, их внешний вид более не соответствовал бы их истинному внутреннему облику, и если бы это стало возможным, то привело бы к нарушению гармонии в самом их существе: но это совершенно исключено, учитывая достигаемый ими духовный уровень, что, в свою очередь, исключает возможность того, что они действительно согласятся на это[641]. Кроме того, то, о чём здесь идёт речь, по сути не имеет ничего общего со «смирением», и те существа, о которых мы здесь говорим, всецело находятся по ту сторону чувственного мира, к которому по своей сути относится последнее выражение. Но это вновь тот случай, когда внешне схо-

[640] Это можно связать с тем, что мы говорили ранее о высшем смысле анонимности («Царство количества и знамения времени», гл. IX): это также «темнота» для индивида, но в то же время освобождение от индивидуального состояния, и тем самым необходимое следствие, поскольку имя и форма (*nāma-rūpa*) являются основными составляющими индивидуальности как таковой.

[641] Можно вспомнить по этому поводу сказанное вами ранее относительно «отказа от могущества» (см. «Заметки об инициации», гл. XXII); действительно, хотя это «могущество» совершенно иного рода, оно не менее противоположно «темноте», чем то, о чём мы говорим.

жие вещи вытекают из совершенно различных в реальности причин[642].

Чтобы вернуться к тому вопросу, который представляет для нас здесь наибольший интерес, добавим следующее: «чёрное более чёрное, чем чёрное» (*nigrum nigro nigrius*), согласно выражению герметиков, если брать его в самом прямом и в некотором смысле наиболее буквальном смысле, это, конечно же, темнота хаоса или «адская тьма»: но точно так же, в соответствии с нашими разъяснениями, она является и естественным символом «горней тьмы»[643]. Точно так же как «недеяние» воистину является полнотой действия, а «тишина» содержит в себе все звуки в их непроявленной (*parā*) модальности, так и «горняя тьма» в реальности является Светом, который превосходит всякий свет, — за пределами всякого проявления и всего несущественного он является главным аспектом самого света; и в этом, и только в этом, происходит в итоге совпадение крайностей.

---

[642] Речь не идёт о том, чтобы оспаривать то, что смирение может считаться добродетелью с экзотерической или специфически религиозной (которая, разумеется, включает и мистическую) точки зрения; но с инициатической точки зрения ни смирение, ни соответствующая ей гордыня не могут более иметь смысла для того, кто преодолел область противоречий.

[643] Выражения типа «чёрные головы» или «чёрные лица», встречающиеся в различных традициях, также имеют двойной смысл, с разных точек зрения сопоставимый с указанным нами; возможно, нам как-нибудь представится случай вернуться к этому вопросу.

Свет и дождь[644]

Мы только что указали вскользь на некоторую связь, существующую между светом и дождем, поскольку и тот, и другой равным образом символизируют небесные или духовные влияния. Это значение самоочевидно в том, что касается света; что же до дождя, то на его значение мы уже указывали ранее[645], уточнив, что речь в этом случае идёт прежде всего о схождении этих влияний в земной мир и заметив, что именно таков реальный глубинный смысл, полностью независимый от всякого «магического» применения, и от очень распространенных ритуалов, имеющих своей целью «вызывание дождя»[646]. Впрочем, и свет, и дождь, оба обладают «животворящей» силой, которая, видимо, олицетворяет действие влияний, о которых идёт речь[647]; с этим их свойством более частным образом связывается также символизм росы, который, естественно, тесно соотносится с символизмом дождя и является общим для многочисленных

---

[644] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», май 1946. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 60.

[645] «Великая Триада», гл. XIV.

[646] Этот символизм дождя была сохранен через еврейскую традицию, даже в самой католической литургии: *Rorate Cœli desuper, et nubes pluant Justum* (Кропите небеса, свыше, и облака да проливают правду, Ис. 45:8).

[647] См. в этой связи о том, что касается света: «Заметки об инициации», гл. XLVII.

традиционных форм, от герметизма[648] и еврейской Каббалы[649] до дальневосточной традиции[650].

Важно отметить, что свет и дождь, когда их рассматривают таким образом, соотносятся не только с небом вообще, но также и более специальным образом, с солнцем; и это находится в строгом согласии с природой соответствующих физических явлений, т. е. самих света и дождя, понимаемых в их буквальном смысле. В самом деле, с одной стороны солнце действительно является непосредственным источником света в нашем мире; а с другой — оно также, испаряя воды, некоторым образом уносит их в верхние слои атмосферы, откуда они дождем вновь ниспадают на землю. В связи с этим следует отметить ещё и то, что действие солнца в произведении дождя обусловлено именно его теплом; таким образом, мы обнаруживаем два взаимодополняющих члена, свет и тепло, поляризующие огненный элемент, как мы уже говорили об этом по иным поводам. И это примечание даёт нам объяснение двойного смысла, являемого символическим изображением, которое, похоже, вообще слишком мало понималось.

Очень часто, в разное время и в разных местах, вплоть до середины западного средневековья, солнце изображалось с лучами двух видов, попеременно прямыми и волнистыми; замечательный пример этого изображения можно видеть на ассирийской табличке в Британском музее, датируемой I в. до н. э.[651], где солнце имеет облик своего рода звезды сросе-

---

[648] Розенкрейцеровская традиция даже особенно уподобляет росу и свет, устанавливая их связь через созвучие *Ros-Lux* и *Rosa-Crux*.

[649] Напомним также, в связи с этим, что имя Метатрон, посредством различных даваемых ему истолкований, связывается одновременно и со «светом», и с «дождем»; собственно, «солярный» характер Метатрона устанавливает прямую связь всего этого с последующими соображениями.

[650] См. «Царь Мира», гл. III и «Символизм креста», гл. IX.

[651] Эта табличка воспроизведена в *The Babylonian Legends of the Creation and the Fight between Bel and the Dragon as told by Assurian Tablets from Nineveh*, (публикация *British Museum*).

мью лучами[652]: каждый из четырёх вертикальных и горизонтальных лучей слагается из двух прямых линий, образующих между собой очень острый угол, и каждый из четырёх промежуточных лучей — из совокупности трёх параллельных волнистых линий. В других равнозначных изображениях волнистые лучи образуются, как и лучи прямые, двумя линиями, соединяющимися на своих оконечностях и являющими тогда хорошо известный образ «пылающего меча»[653]. Во всех случаях само собой разумеется, что основными элементами, которые надлежит рассматривать, являются соответственно прямая и волнистая линии; к ним, в конечном счёте, и могут сводиться лучи на самых упрощенных изображениях. Но каково здесь точное значение этих двух линий?

В первую очередь, по смыслу, который может представляться наиболее естественным, когда речь идёт об изображении солнца, прямая линия олицетворяет свет, а линия волнистая — тепло; это, кстати, соответствует символизму еврейских букв *resh* и *shin*, как элементам, соответственно, корней *ar* и *ash*, которые выражают именно эти две взаимодополняющие модальности огня[654]. Однако, что, похоже, усложняет вопрос, так это то, что с другой стороны волнистая линия обычно также символизирует и воду. На той же самой ассирийской табличке, которую мы только что упоминали, воды изображены рядом волнистых линий, в точности сходных с теми, которые изображают и лучи солнца.

---

[652] Это число, 8, может иметь здесь некоторую связь с христианским символизмом Солнца Правды — *Sol Justitiae* (см. символизм восьмой карты Таро). К слову Солнечный Бог, перед которым помещено это изображение, в одной руке держит «диск, и палочку [*une barre*], которые являются условными изображениями мерной линии и жезла правосудия»; по поводу первой из этих эмблем мы напомним о связи, между символизмом «меры» и символизмом «солнечных лучей» (см. «Царство количества и знамения времени», гл. III).

[653] По этому поводу мы отметим, что эта волнистая форма иногда также олицетворяет молнию, которая, впрочем, равным образом находится в связи с дождем, поскольку последний представляется следствием воздействия молнии на тучи, освобождающего заключенные в них воды.

[654] См. Фабр д'Оливе, «Восстановленный еврейский язык».

Истина же в том, что, как следует из уже данных нами объяснений, здесь нет никакого противоречия; дождь, которому, естественно, подобает общий символ воды, реально может рассматриваться как исходящий от солнца. И кроме того, поскольку он и в самом деле является результатом солнечного тепла, его изображение вполне закономерно может смешиваться с изображением самого этого тепла[655]. Поэтому рассматриваемое нами двойное излучение есть на самом деле в некотором отношении свет и тепло; но в то же самое время и в ином отношении оно есть также свет и дождь, посредством которых солнце оказывает своё животворное действие на все вещи.

В связи с данным вопросом следует отметить ещё вот что: огонь и вода являются элементами (стихиями) противоположными, хотя их оппозиция, впрочем, есть лишь внешняя видимость дополнительности; но за пределами области, где утверждаются противоположности, они должны, как все противоположности, вновь неким образом слиться и соединиться. В самом Принципе, чувственно осязаемым образом которого является солнце, они в некотором роде взаимоотождествляются, что делает ещё более оправданным только что рассмотренное нами изображение; и даже на уровнях более низких, но соответствующих состояниям проявленности более высоким, нежели телесный мир, к которому принадлежат огонь и вода в их «грубом» аспекте, как раз и создающем условия для их оппозиции, тоже может существовать связь, равносильная, так сказать, относительному тождеству. Это верно для «верхних вод», которые суть возможности неоформленного проявления и которые, в определённом смысле, символически олицетворяются облаками, отку-

[655] Согласно выражению дальневосточной традиции, свет есть *ян*, тепло же, рассматриваемое как тёмное, есть *инь* по отношению к свету, точно так же как вода есть *инь* по отношению к огню. Прямая линия есть здесь, стало быть, *ян*, а волнистая — *инь*, и это равно с двух представленных точек зрения.

да дождь падает на землю[656], а огонь в то же самое время пребывает там в виде молнии[657]. И это так же верно и для уровня оформленной проявленности, для некоторых возможностей, принадлежащих к тонкой области. Особенно интересно отметить в связи с этим, что алхимики «под водами подразумевают лучи и блеск их огня» и что «омовением» они именуют не «обмывание чего-либо с помощью воды или какой-либо другой жидкости», а «очищение», совершаемое огнем, так что «древние скрыли тайну этого омовения под загадкой саламандры, о которой говорят, что она кормится в огне, и под загадкой не сгораемого льна[658], который, не уничтожаясь, очищается и отбеливается в нём[659]». Отсюда можно понять, почему в герметическом символизме часто делаются намёки на «огонь, который не обжигает» и на «воду, которая не увлажняет рук», а также и то, что «одушевленная», т. е. оживленная действием серы ртуть описывается как «огненная вода», а иногда даже и как «жидкий огонь»[660].

---

[656] В самом деле, дождь, чтобы олицетворять духовные влияния, должен рассматриваться как «небесная» вода; известно также, что Небеса соответствуют неоформленным состояниям. Испарение земных вод солнечным теплом является образом «трансформации», так что здесь как бы налицо попеременный переход от «нижних вод» к «верхним водам» и обратно.

[657] Это сближается с замечанием, сделанным нами выше по поводу молнии и делает вполне обоснованным сходство, которое существует между изображением последней и символом воды. В древнем дальневосточном символизме есть лишь легкое различие между изображением грома (*лэй-вэнь*) и изображением облаков (*юнь-вэнь*). И то, и другое составлено из ряда спиралей, иногда закругленных, а иногда квадратных; обычно говорят, что первые — это *юнь-вэнь*, а вторые — *лэй-вэнь*, но существуют промежуточные формы, которые делают это различие в действительности очень мало ощутимым. И сверх того, и те, и другие равным образом находятся в связи с символизмом дракона (см. H.G. Greel, *Studies in Early Chinese Culture*, стр. 236–237). Отметим также, что это изображение грома посредством спиралей ещё раз подтверждает то, что мы сказали в другом месте о связях, существующих между символами двойной спирали и символом ваджры («Великая Триада», гл. VI).

[658] Этот «несгораемый лен» в действительности и есть асбест.

[659] A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique*.

[660] См. «Великая Триада», гл. XII.

Возвращаясь к символизму Солнца, добавим только, что два вида лучей, о которых мы говорили, встречаются и на некоторых символических изображениях сердца; и солнце, или то, что олицетворяется им, в самом деле рассматривается как «Сердце Мира», так что и здесь тоже речь в действительности идёт о том же самом. Однако последнее замечание по причине того, что сердце выступает здесь как одновременно центр света и тепла, может дать повод для замечаний иного порядка.

Сердце сияющее и Сердце пламенеющее[661]

Говоря, в связи с «дождем и светом», об изображениях солнца с лучами попеременно прямыми и волнистыми, мы отметили, что эти два типа лучей полностью сходным образом обнаруживаются и на некоторых символических изображения сердца. Одним из самых интересных примеров, которые можно было бы привести здесь, является изображение сердца на маленьком барельефе из чёрного мрамора, датированном, вероятно, XVI веком и происходящем из обители Сен-Дени д'Орк, которое было ранее исследовано Шарбонно-Лассэ[662]. Это лучистое сердце помещено в центре двух кругов, на которых соответственно располагаются планеты и знаки зодиака, что характеризует его именно как «Центр Мира», в двояком значении пространственного и временного символизма[663]. Это изображение, очевидно, является «солярным», но, впрочем, тот факт, что солнце, понимаемое в смысле «физическом», само размещено на планетном круге, как то и подобает в нормальном астрологическом симво-

---

[661] Опубликовано в журнале «Воцарится», апрель 1926, и в журнале «Исследования Традиции», в номерах за июнь-июль 1946. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 69. Одноимённая глава книги «Работы для Regnabit» (1999) под тем же заголовком, имеет другой текст [прим. ред.].

[662] Мраморная плита с астрономическими изображениями из Сен-Дени д'Орк, в журнале «Воцарится», февр. 1924 [*Le Bestiaire du Christ*, гл. X].

[663] На этом изображении есть также и другие детали, представляющие большой интерес с символической точки зрения. Так, сердце несёт на себе рану или, по меньшей мере, то, что внешне сходно с раной, имеющей форму еврейской буквы *iod*. А это одновременно соотносится и с «глазом сердца», и с аватарическим «зерном», пребывающим в «центре», понимается ли последний в смысле макрокосмическом (как в данном случае) или микрокосмическом (см. «Заметки об инициации», гл. XLVIII).

лизме, убедительно показывает, что речь идёт здесь, собственно, о «духовном Солнце».

Вряд ли есть необходимость напоминать, что взаимоуподобление солнца и сердца в том качестве, что они оба равным образом имеют значение «центра», является общим для всех традиционных доктрин как на Западе, так и на Востоке. Так, например, Прокл говорит, обращаясь к солнцу:

> «Занимая над эфиром срединный трон и имея лицом ослепительный круг, являющийся «сердцем мироздания», ты исполняешь весь промысел вплоть даже до пробуждения ума»[664].

Мы цитируем здесь именно этот текст предпочтительно перед другими в силу того, что в нём есть формальное упоминание ума, а как нам уже случалось часто пояснять, сердце во всех традициях рассматривается прежде всего как место пребывания ума[665]. Также, согласно Макробию:

> Имя мирового разума, которое дают солнцу, соответствует имени «сердца Неба»[666]; источник эфирного света, Солнце для этого флюида является тем, чем является сердце для одушевленного существа[667].

Плутарх пишет, что Солнце

---

[664] *Hymne au Soleil*, в пер. Марио Мёнье.

[665] Совершенно ясно (несколько дальше мы ещё вернёмся к этому), что речь идёт здесь о чистом разуме, в универсальном смысле, а не о рассудке, который является всего лишь простым отражением первого на индивидуальном уровне и который соотносится с мозгом. Тогда последний, в человеческом существе, является по отношению к сердцу аналогом того, чем является луна по отношению к солнцу в мироздании.

[666] Это выражение, «Сердце Неба», в приложении к солнцу, встречается также в древних традициях Центральной Америки.

[667] Сон Сципиона, I.20.

> «Имея силу сердца, рассеивает и распространяет из себя самого тепло и свет, как если бы это были кровь и дыхание»[668].

Мы обнаруживаем в этом последнем отрывке, как для сердца, так и для солнца, указание на тепло и свет, соответствующие двум типам лучей, рассмотренным нами; и если «дыхание» соотносится в нём со светом, то это потому, что, собственно, оно и является символом духа, который есть, по существу, то же самое, что и разум (ум). Что же до крови, то она, очевидно, является переносчиком «одушевляющего тепла», что более конкретно соотносится с «витальной» ролью центрального принципа существа[669].

В некоторых случаях, когда речь идёт о сердце, изображение заключает в себе лишь один из двух аспектов: свет или тепло. Свет, естественно, изображается излучением обычного типа, т. е. исключительно прямыми лучами. Что же до тепла, то оно чаще всего олицетворяется пламенем, исходящим из сердца. Можно заметить, впрочем, что, как правило, излучение, даже когда в нём соединены оба аспекта, похоже, призвано наводить на мысль о признанном первенстве аспекта света. Такая интерпретация подтверждается тем фактом, что изображения лучистого сердца, с различением или без различения двух типов лучей, являются самыми древними, в большинстве своем восходящими к эпохам, когда ум ещё традиционно соотносился с сердцем; тогда как изображения пылающего сердца распространились в первую очередь в связи с современными идеями, низводящими сердце до той степени, что оно ассоциируется исключитель-

---

[668] «О лике, видимом на диске Луны», 15.4. — Этот текст, как и предыдущий, приводится как примечание переводчика к отрывку из Прокла, воспроизведённому нами.

[669] Аристотель уподобляет органическую жизнь теплу, в чём он согласен со всеми восточными доктринами; сам Декарт помещает в сердце «огонь без света», являющийся для него, однако, лишь принципом исключительно «механической» физиологической теории, каковой является и вся его физика, что, разумеется, не имеет ничего общего с традиционной точкой зрения древних.

но с чувством[670]. Действительно, слишком хорошо известно, что отсюда в конце концов пришли к тому, чтобы не придавать сердцу иного значения, кроме этого, и к полному забвению его связи с разумом (умом). Истоки этого отклонения, несомненно, восходят к рационализму в той мере, в какой последний стремится просто-напросто отождествить разум с рассудком, ибо это вовсе не с последним связано сердце, но именно с трансцендентным интеллектом, который как раз игнорируется и даже отрицается рационализмом. С другой стороны, верно, что раз сердце рассматривается как центр существа, все модальности последнего могут быть соотнесены с ним, по крайней мере, опосредованно, включая сюда и чувство, или то, что психологи именуют «аффективностью». Но это не умаляет необходимости усматривать во всём этом иерархию отношений и сохранять точку зрения, что один лишь интеллект (ум) является поистине «центральным», тогда как остальные модальности имеют более или менее периферический характер. Но поскольку интеллектуальная интуиция, пребывающая в сердце, не признается[671], а пребывающий в мозгу рассудок узурпировал его «озаряющую»[672] роль, для сердца не осталось ничего иного кроме как восприниматься в качестве вместилища чувств[673]. Впрочем, современный мир и должен был увидеть рождение своего рода противовеса рационализму, который можно на-

[670] Примечательно в этой связи, что, в частности, в христианском символизме все самые древние изображения Сердца Иисусова принадлежат к типу лучистого сердца, тогда как в тех, что не восходят глубже XVII века, почти всегда с завидным постоянством встречается пылающее сердце; здесь перед нами достаточно многозначительный пример влияния, оказываемого современными концепциями даже на область религии.

[671] Именно эта интеллектуальная интуиция, и символизируется собственно «глазом сердца».

[672] См. сказанное нами в других местах о рационалистическом направлении, приданном «просвещению» в XVIII веке, именно в Германии, и связанном с этим значении имени баварских иллюминатов («Заметки об инициации», гл. XII).

[673] Именно так Паскаль, современник зарождения рационализма в собственном смысле слова, уже понимает «сердце» исключительно в смысле «чувства».

звать сентиментализмом, т. е. склонностью видеть в чувстве то, что есть самого глубокого и возвышенного в человеческом существе, утверждать его превосходство над интеллектом. И совершенно очевидно, что подобное, как и все, что в действительности является, в той или иной форме, всего лишь экзальтацией «инфрарационального», могло произойти только потому, что вначале интеллект был сведен единственно к рассудку.

Теперь же, если мы хотим, вне зависимости от современного отклонения, о котором мы только что говорили, установить в законных рамках некоторую связь сердца с чувствами, нужно рассматривать эту связь как непосредственный результат рассмотрения сердца в качестве «жизненного центра» и места пребывания «одушевляющего тепла», поскольку жизнь и эмоции по крайней мере очень близки если вообще не связаны друг с другом почти неразрывно, тогда как отношение к интеллекту, очевидно есть вещь совершенно иного рода. Впрочем, эта тесная связь жизни и чувств выражена самим символизмом, поскольку и то и другое в нём равным образом олицетворяется аспектом тепла[674]. И как раз в силу этого самого уподобления, но на этот раз осуществляемого почти неосознанно, в обиходной речи привычно говорят о теплоте чувства или аффекта[675]. Нужно также заметить в связи с этим, что когда огонь поляризуется на два своих взаимодополняющих аспекта, каковыми являются свет и тепло, последние в своих проявлениях некоторым образом обратны друг другу. Известно также, что, даже просто с точки зрения физики, пламя тем жарче, чем оно менее ярко. Точно так же, чувство в действительности есть не что

---

[674] Речь идёт здесь, естественно, об органической жизни, в самом её буквальном, а не высшем смысле, в котором «жизнь», напротив, соотносится со светом, как это можно видеть как раз в начале Евангелия от Иоанна (см. «Заметки об инициации», гл. XLVII).

[675] У современных людей, впрочем, пылающее сердце довольно расхожим образом принимается за олицетворение любви, не только в религиозном смысле, но также и в смысле собственно человеческом. Такое олицетворение было в особом ходу в XVIII веке.

иное, как тепло без света[676], и можно также обнаружить в человеке свет без тепла, свет рассудка, который есть лишь отражённый свет, холодный, как символизирующее его сияние луны. Напротив, на уровне принципов, оба аспекта, как и вообще все взаимодополнительности, неразделимо сливаются и соединяются, потому что они суть составные части одной и той же сущностной природы. Стало быть, так же обстоит дело и в том, что касается чистого интеллекта, который принадлежит именно к этому принципиальному уровню, а это ещё раз подтверждает, что, как мы указывали раньше, символическое излучение в его двойной форме целиком может быть соотнесено с ним. Огонь, который пребывает в центре существа, есть одновременно свет и тепло; но если хотят перевести эти два понятия соответственно как разум и любовь, хотя они, по сути, есть всего лишь два нераздельных аспекта одного и того же, то нужно, дабы такой перевод был приемлемым и законным, добавить, что любовь, о которой идёт речь, в этом случае отличается от чувства, получившего то же название, так же, как чистый разум отличается от рассудка.

Можно без труда понять, что некоторые понятия, позаимствованные из области эмоций, так же хорошо, как и другие, поддаются переносу по аналогии на более высокий уровень, ибо действительно все вещи помимо своего прямого и буквального значения, обладают также и значением символа по отношению к более глубинным реальностям. И, в частности, это очевидно так всякий раз, когда в традиционных доктринах речь идёт о любви. У самих мистиков, несмотря на некоторые неизбежные смешения, язык чувств особенно заметно выступает как способ символического выражения, потому что, какова бы ни была у них бесспорная доля чувства в обычном смысле этого слова, невозможно тем не менее допустить, как бы ни пытались сделать это современные психологи, что здесь нет ничего, помимо сугубо человеческих

[676] Вот почему древние изображали любовь слепой.

эмоций и чувств, соотносимых в их чистом виде с надчеловеческим объектом. Однако транспозиция становится ещё более очевидной, когда мы констатируем, что традиционные приложения идеи любви не ограничиваются областью экзотерической и особенно религиозной, но что они равным образом простираются на область эзотерическую и инициатическую. Именно так обстоит дело в различных ответвлениях или школах исламского эзотеризма и точно так же — в некоторых доктринах западного средневековья, а именно, в традициях, присущих рыцарским орденам[677], а также в инициатической доктрине — впрочем, связанной с этими традициями — которая нашла своё выражение у Данте и «Адептов Любви». Добавим, что различение разума и так понимаемой любви имеет своё соответствие в индусской традиции, с её различением *Джняна-марги* и *Бхакти-марги*; только что сделанный нами намёк на рыцарские ордена указывает, кстати, что путь любви особенно присущ кшатриям, тогда как путь ума, или знания, естественно, есть тот, что особенно подобает брахманам. Но в конечном счёте, речь здесь идёт всего лишь о различии, касающемся только способа рассмотрения Принципа, в соответствии с самим различием индивидуальных натур, которое никоим образом не могло бы затронуть нераздельное единство самого Принципа.

[677] Известно, что главной основой этих традиций было Евангелие от Иоанна. «Бог есть Любовь», — говорит апостол Иоанн, что, конечно, может быть понято только посредством транспозиции, о которой идёт речь. И военный клич тамплиеров был таков: *Vive Dieu Saint Amour* («Да здравствует Бог святая Любовь»).

Цепь миров[678]

В Бхагавадгите сказано: «Все сущее[679] в мире нанизано на Меня, как жемчужины на нить»[680]. Речь идёт здесь о символизме *сутратмы*, о которой мы уже говорили по другим поводам. Это *Атман*, который как нить (сутра), пронизывает и связует между собой все миры, являясь в то же время согласно иным текстам «дыханием», наполняющим и дающим им жизнь. Без него они вообще не могли бы ни обладать реальностью, ни каким-либо образом существовать. Мы говорим здесь о мирах, становясь на точку зрения макрокосмическую, но нужно хорошо понимать, что, с точки зрения микрокосмической, можно было бы также рассмотреть уровни проявленности какого-либо существа, и что символизм был бы точно таким же в каждом из этих случаев.

Каждый мир, или каждый уровень бытия, может олицетворяться сферой, которую диаметрально пересекает нить — таким образом, чтобы создать ось, соединяющую два полюса этой сферы; можно видеть, таким образом, что ось этого мира есть, собственно говоря, не что иное, как часть самой оси всей универсальной проявленности и что именно так устанавливается действительная непрерывность всех состояний, входящих в эту проявленность. Прежде чем пойти дальше в исследовании этого символизма, мы должны прежде всего рассеять досадное недоразумение относитель-

---

[678] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июнь-июль и авг. 1946. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 61.

[679] *Sarvam idam* («это всё»), т. е. всеобщность проявленности, включающей все миры, а не только «то, что есть в этом мире», как говорится в недавно опубликованном переводе Шри Ауробиндо.

[680] Бхагавадгита, VII.7.

но того, что в таком изображении должно рассматриваться как «верх» и «низ». На уровне «физической» видимости, если двигаться от какой-либо точки на поверхности сферы, низом всегда будет направление, идущее к центру этой сферы; однако, отмечается, что это направление не прерывается в центре, что оттуда оно идёт к противоположной точке поверхности, и далее выходит за пределы самой сферы, и считается возможным говорить о том, что нисхождение тоже, должно продолжиться. Из чего желают сделать вывод, будто бы существует не только «нисхождение к материи», т. е., коль скоро речь идёт о нашем мире, к тому, что есть самого грубого на телесном уровне, но также и «нисхождение к духу»[681] — так что, если принять такую концепцию, и самый дух должен был бы иметь «злотворный» аспект. Реально же вещи следует рассматривать совершенно иначе: именно центр на таком изображении является самой нижней точкой[682], и за пределами последней можно только подниматься, как Данте поднялся из ада, продолжая следовать в том же направлении, по которому вначале спускался, или, по крайней мере, в том направлении, которое геометрически выглядит тем же самым[683], потому что гора земного Рая, в его пространственном символизме расположена напротив Иерусалима[684]. Впрочем, достаточно задуматься на мгнове-

---

[681] Р. Пусель, «Парабола мира», гл. III. — Частое злоупотребление в наши дни словами «дух» и «духовность», несомненно, в существенной мере обязано этому заблуждению, но было бы справедливо обличить это злоупотребление вместо того, чтобы делать вид согласия и, потому, извлекать из него ошибочные выводы.

[682] Он, напротив, является самой высокой точкой, когда нужно, некоторым образом, перевернуть изображение для применения «обратного смысла», который, впрочем, есть то, что соответствует подлинной роли центра как такового (см. «Великая Триада», гл. XXIII).

[683] Мы делаем эту оговорку, потому что само прохождение через центр или самую нижнюю точку в действительности предполагает «выпрямление» (у Данте олицетворяемое способом, которым он огибает тело Люцифера), т. е. перемену направления, на пути следования, или, ещё точнее перемену «качественного» смысла, в котором преодолевается путь.

[684] См. «Эзотеризм Данте», гл. VIII.

ние, чтобы понять, что в противном случае изображение не было бы непротиворечивым, ибо никоим образом не согласовалось бы с символизмом силы тяготения, рассмотрение которого здесь очень важно. И, кроме того, каким образом то, что является низким для одной точки сферы, могло бы одновременно быть высоким для точки, диаметрально противоположной, и каким образом выглядело бы все, если бы, напротив, движение начиналось от этой последней точки? [685] Верно лишь то, что точка остановки спуска не располагается на уровне телесном, т. к. слишком реально присутствие «инфра-телесного» в продолжениях нашего мира; но такое «инфра-телесное» — это низшая психическая область, которая не только не может отождествляться с чем-либо духовным, но которая является именно тем, что наиболее удалено от всякой духовности, до такой степени, что могло бы показаться её противоположностью во всех отношениях — во всяком случае, если бы позволительно было сказать, что дух имеет противоположность. Только что отмеченное нами смешение есть, стало быть, в конечном счёте, не что иное, как частный случай более распространенного смешения психического и духовного[686].

В ответ на только что сказанное можно было бы единственно возразить, что, подобно тому, как существует иерархия проявленных состояний, т. е. между ними выделяются состояния высшие и низшие, точно так же, на самой «связующей» их нити есть направление, ведущее вверх, и направ-

---

[685] Именно вследствие подобной же ошибки, но ограничиваясь «физическим» уровнем и буквальным пониманием, иногда представляли себе жителей противоположного полушария ходящими вниз головой.

[686] Добавим в этой связи, что, в противоположность сказанному в том же отрывке только что упомянутым нами автором, там не может быть никакой «духовной иллюзии»; постоянный (и, надо прямо сказать, слишком часто в определённой мере оправданный) страх большинства мистиков быть завлеченными дьяволом очень ясно доказывает, что они не выходят из области психической, потому что, как мы уже объясняли в другом месте, дьявол может иметь прямую власть только над нею (и через психику над областью телесной), а все, что реально принадлежит к области духовной, для него, в силу самой его природы, остается абсолютно недоступным.

ление противоположное, ведущее вниз. Это верно в определённом смысле, но следует ещё добавить, прежде всего, что такое различие ни в коем случае не затрагивает *сутратму*, которая повсюду и всегда тождественна самой себе, каковы бы ни были природа или качество состояний, которые она проницает и поддерживает; далее, это касается самой цепи миров, а не каждого из этих миров, взятого отдельно и рассматриваемого обособленно от других. В самом деле, любой из этих миров, во всем своем возможном расширении на которое он только способен, является лишь бесконечно малым элементом в совокупности универсальной проявленности, таким образом, что, строго говоря, изображение его должно было бы сводиться к точке; можно было бы также, применяя геометрический символизм вертикального и горизонтального направлений, изобразить миры в виде бесконечной череды горизонтальных дисков, нанизанных на вертикальную ось[687]. Во всяком случае, таким образом можно видеть, что в пределах каждого мира ось реально достижима только в одной точке, и, следовательно, лишь выйдя за эти пределы, можно обнаруживать на оси верх и низ, или нисходящее направление.

Мы можем заметить ещё и другое: ось, о которой идёт речь, уподобляема, согласно другому символизму, о котором мы уже говорили, «седьмому лучу» солнца; и если мир изобразить как сферу, то реально у этой сферы не должно быть никаких диаметров. Потому что если рассмотреть три прямоугольных диаметра, образующих оси трехмерной системы координат, то шесть образуемых ими попарно противоположных направлений окажутся не чем иным, как шестью другими лучами солнца; «седьмой луч» должен был бы быть им всем равно перпендикулярен, потому что он один, будучи осью универсальной проявленности, является тем, что можно было бы назвать абсолютной вертикалью, по от-

[687] Это изображение ясно показывает также, что поскольку непрерывность создаётся исключительно осью, связь между различными состояниями реально может осуществляться только через их соотносящиеся друг с другом центры.

ношению к которой оси координат рассматриваемого мира все горизонтальны. Очевидно, что это не изобразимо геометрически[688], а это показывает, что всякое изображение вынужденно неадекватно; по крайней мере, «седьмой луч» не может быть реально изображен иначе, чем точкой, которая совпадает с самим центром сферы. И это указывает ещё и на то, что для всякого существа, которое заключено в пределы некоего мира, т. е. в конкретные условия определённого уровня бытия, сама по себе ось в действительности «невидима», и перцепции может быть доступна только та её точка, которая является её «следом» в этом мире. Впрочем, само собой разумеется, что это последнее наблюдение, необходимое для того, чтобы символизм оси и её соотношений с мирами, которые она связует между собой, мог быть понят так полно как это только возможно, нисколько не отменяет того, что на самом деле «цепь миров» чаще всего, как мы уже говорили, изображается рядом сфер[689], нанизанных на нить наподобие жемчужного ожерелья[690], и по правде сказать, было бы вовсе невозможно как-либо по-другому придать ему чувственно воспринимаемый образ.

Важно ещё отметить и то, что в действительности «цепь» может быть проходима только в одном единственном направлении, соответствующем тому, что мы назвали восходящим направлением оси; это особенно ясно в случае применения символизма времени, уподобляющего миры или

---

[688] Иные могли бы поддаться искушению, ввести сюда «четвёртое измерение», но последнее точно также не изобразимо, потому что в действительности оно есть лишь алгебраическая модель (конструкция), выраженная на языке геометрии.

[689] В некоторых случаях эти сферы заменяются просверленными в центре кружками, которые соответствуют дискам, рассматриваемым в качестве горизонтальных по отношению к оси, о которых мы только что говорили.

[690] Кроме того, можно на законных основаниях думать, что такое ожерелье само первоначально должно было быть не чем иным, как символом «цепи миров», потому что, как мы не раз говорили, придание какому-либо предмету чисто «декоративного» или «орнаментального» характера всегда есть всего лишь результат определённого вырождения, влекущего за собой непонимание традиционной точки зрения.

уровни бытия последовательным циклам, так что, по отношению к какому-либо уровню (состоянию), предыдущие циклы представляют низшие состояния, а циклы последующие — состояния высшие; это подразумевает, что их сцепление должно рассматриваться как необратимое. Впрочем, такая необратимость равным образом подразумевается в концепции этого же самого сцепления как имеющего, собственно, «причинный» характер, (хотя такая концепция, по существу, предполагает единовременность: последовательность здесь более неуместна). Действительно, в соотношении причины и следствия два члена никогда не могут быть обратимы. И, по сути, это понятие причинной связи и составляет истинный смысл того, что символически передается видимостями циклической последовательности, ибо точка зрения единовременности всегда соотносится с уровнем реальности более глубоким, нежели уровень последовательности.

«Цепь миров» обычно изображается в форме круга[691], потому что, если каждый мир рассматривается как цикл и, как таковой, символизируется фигурой круга или сферы, то всё целиком проявление (манифестация), которое есть совокупность всех миров, в некотором роде, предстанет тогда как «цикл циклов». Таким образом, цепь, может быть, не только непрерывно пройдена от начала до конца, но затем и снова, и всегда в одном и том же направлении, что, впрочем, в разворачивании проявления соответствует другому уровню, нежели тот, на котором совершается простой переход от одно-

[691] Эта форма ни в коей мере не противопоставляется «вертикальности» оси или олицетворяющей её нити, потому что, поскольку последняя, естественно, должна мыслиться неопределенно длинной, она, в каждом из своих отрезков, уподобляется прямой, которая всегда вертикальна, т. е. перпендикулярна к области бытия, образуемой тем миром, который она пересекает. Области, которая, как мы уже говорили выше, является лишь бесконечно малым элементом проявления, потому что последнее неизбежно включает в себя необъятное множество таких миров.

го мира к другому[692]. Поскольку такое прохождение может совершаться непрестанно, то неохватность самого проявления выражается этим ещё более осязаемо. Однако важно добавить, что если цепь замыкается[693], то сама точка, где она замыкается, ни в коей мере не может сравниваться с другими её точками, ибо она не принадлежит к ряду проявленных состояний; начало и конец соединяются и совпадают, или, скорее, реально они есть ни что иное как одно и то же. Но это возможно лишь потому, что они располагаются вовсе не на каком-либо уровне проявления, но за пределами последнего и в самом Принципе[694].

*
* *

В различных традиционных формах самым общепринятым символом «цепи миров» являются четки или розарий; и мы заметим сразу же — в связи с тем, что было сказано нами вначале о «дыхании», поддерживающем миры, — что формула, произносимая на каждой бусинке (зерне), соответствует (по крайней мере, в принципе, если не всегда фактически) одному дыхательному циклу, две фазы которого соответственно символизируют, как мы знаем, сотворение мира и его растворение. Интервал между двумя дыханиями, есте-

---

[692] В понятиях индусской традиции этот переход из одного мира в другой есть *пралайя*, а прохождение через точку, где соединяются оконечности цепи, есть *махапралайя*; по аналогии это может быть приложимо и к уровню более частному, если вместо того, чтобы рассматривать миры по отношению ко всей проявленности, мы рассмотрим только различные модальности какого-нибудь одного мира по отношению к целостности этого же самого мира.

[693] Быть может, в некотором смысле точнее будет сказать, что её замыкание лишь кажущееся, дабы избежать предположений, будто новое прохождение этой цепи может быть только повторением предыдущего прохождения, что невозможно. Но в другом смысле или в другой связи она закрывается вполне реально, поскольку, с точки зрения первоначала (а уже не с точки зрения проявления), конец неизбежно идентичен началу.

[694] Здесь можно было бы обратиться к тому, что мы сказали в «Совпадение крайностей».

ственно, соответствующий переходу от одного зерна к другому, а также — мигу молчания, олицетворяет тем самым *пралайю*; общий смысл этого символизма, стало быть, вполне ясен, каковы бы ни были более частные формы, принимаемые им в зависимости от того или иного случая. Нужно заметить также, что на самом деле самым существенным элементом является здесь нить, соединяющая зерна между собой; это может даже показаться самоочевидным, ибо не может быть четок, если нет нити, на которую затем нанизываются эти зерна, «как жемчужины ожерелья». И, однако, если нам представляется необходимым привлечь внимание к этому, то лишь потому, что извне замечают скорее зерна, а не нить; и именно это также очень показательно, потому что именно зерна олицетворяют проявленность, тогда как *сутратма*, олицетворяемая нитью, сама по себе есть непроявленное.

В Индии четки именуются *akṣa-mālā*, или «гирлянда *akṣa*» (а также *akṣa-sūtra*, нить *akṣa*); но что именно обозначается понятием *akṣa*? По правде сказать, этот вопрос достаточно сложен[695]; глагольный корень *akṣ*, от которого производно это слово, означает «достигать», «проникать», проходить насквозь, откуда первичный смысл слова *akṣa* — ось (*axe*); более того, слова *akṣa* и *axe* явно идентичны. Можно незамедлительно, ссылаясь на уже изложенные нами соображения, усмотреть здесь прямую связь с сущностно «осевым» значением *сутратмы*; но как же получилось, что слово *акша* стало означать уже не нить, но сами зерна четок? Чтобы понять это, следует осознать, что в большей части своих вторичных приложений это обозначение самой оси было некоторым образом перенесено (можно было бы сказать, посредством перехода от смысла активного к смыслу пассивному) на то, что пересекается ею, а ещё конкретнее — на точку её проникновения. Поэтому, к примеру, *акша* явля-

[695] Нижеследующими указаниями по этому вопросу мы обязаны любезности А. К. Кумарасвами.

ется «глазом» колеса, т. е. его втулкой[696]; а идея «глаза» (смысл, который слово *акша* особенно часто имеет в понятиях сложносоставных, производных от него) возвращает нас к символической концепции оси как «солнечных лучей», тем самым озаряющей миры по мере того, как она проникает в них. *Акша* есть также игральная кость, очевидно, по причине «глазков» или точек, которыми размечены различные её стороны[697], и, равным образом, это название разновидности зерна, из которой обычно изготавливаются четки, потому что перфорация их зерен суть также «глаз» в точности предназначенный позволить прохождение «осевой» нити[698]. Это ещё раз подтверждает только что сказанное нами об примордиальной важности этой нити в символе «цепи миров», потому что именно от неё, вторичным образом, получают своё значение составляющие такую цепь зерна — к тому же можно сказать, что миры реально являются «мирами» лишь постольку, поскольку они пронизаны *сутратмой*[699].

Число зерен в четках меняется в зависимости от традиций, а также и от различных более специальных применений; но, по крайней мере, в восточных формах это всегда циклическое число: весьма примечательно, что в Индии и Тибете это число чаще всего составляет 108. В действительности состояния, образующие универсальную проявленность, являются необозримым множеством, но ясно, что это множество не могло бы быть адекватно изображено в символе чувственного порядка, как тот, о котором идёт речь,

---

[696] Можно вспомнить здесь то, что мы ранее говорили о некоторых очевидных символах, таких, как «глаз» купола и «игольное ушко».

[697] Важно также заметить, с точки зрения доктрины циклов, что обозначения этих сторон, по числу их точек, являются теми же, что и названия юг.

[698] Название зерна *рудракша* толкуется в значении «имеющий красный глаз» (имеющий естественно, и до сверления); четки же именуются *рудракша-валайя*, кольцо или круг *рудракши*.

[699] Известно, что санскритское слово лока, «мир», этимологически находится в связи со словами «свет» и «зрение», а следовательно, также и с символизмом «глаза» и «солнечного луча».

и требуется, чтобы число зерен было определённым[700]. Раз так, то циклическое число совершенно естественно подобает круговой фигуре — такой, которая рассматривается нами здесь и которая сама олицетворяет цикл, или скорее, как мы уже сказали раньше, «цикл циклов».

В исламской традиции число зерен — 99, число, которое, в силу своего коэффициента 9, является также «круглым» и которое здесь, кроме того, соотносится с божественными именами[701]; поскольку каждое зерно олицетворяет мир, это может быть равным образом соотнесено с ангелами, рассматриваемыми как «управители сфер»[702]. При этом каждый ангел олицетворяет или некоторым образом выражает некий божественный атрибут[703], с которым более частным образом связан тот из миров, «духом» которого он является. С другой стороны, сказано, что недостаёт одного зерна до полной сотни (что равнозначно приведению множества к единице), поскольку 99 = 100 - 1 и что зерно, которое есть то, что соотносится с «Именем Сущности» (*Ism adh-Dhāt*), может быть найдено только в Раю[704]; этот момент требует ещё нескольких пояснений.

Число 100, как и число 10, квадратом которого оно является, нормально может соотноситься только с прямоугольной,

---

[700] Кстати сказать, подобным же образом в самой речи бесконечность зачастую символически олицетворяется числом десять тысяч, как мы уже объясняли это в другом месте. См.: «Принципы исчисления бесконечно малых».

[701] Кроме того, 99 зерен разделены на 3 ряда по 33 в каждом; стало быть, здесь обнаруживаются кратные числа, символическую важность которых мы уже отмечали по другим поводам.

[702] Можно вспомнить, что равным образом и на Западе Св. Фома Аквинский проповедовал доктрину, согласно которой *angelus movet stellam*; впрочем, эта доктрина имела очень широкое хождение в средневековье, но она принадлежит к числу тех, которые современные люди, даже когда они называют себя «томистами», предпочитают замалчивать — чтобы не слишком задевать общепринятые «механические» концепции.

[703] Хотя мы уже упоминали это несколько раз, мы предлагаем вернуться к этому более подробно в следующей статье.

а не круговой мерой[705], так что оно не может быть просчитано на самой окружности «цепи миров»; но отсутствующая единица точно соответствует тому, что мы назвали точкой соединения оконечностей этой цепи, точкой, которая — напомним ещё раз — не принадлежит к ряду проявленных состояний. В геометрическом символизме эта точка, вместо того, чтобы находиться на окружности, олицетворяющей совокупность проявленности, окажется в самом центре этой окружности, поскольку возвращение к Принципу всегда изображается как возвращение к центру[706]. В самом деле, Первоначало может присутствовать в проявленности только посредством своих атрибутов, т. е., согласно языку индусской традиции, своими «не высшими» аспектами; последние, можно было бы ещё сказать, суть формы, в которые облекается *сутратма* по отношению к различным пересекаемым ею мирам (хотя в действительности *сутратма* не находится под влиянием этих форм, которые, в конечном счёте, суть лишь видимости, обусловленные самим проявлением); но Принцип в самом себе, т. е. «высшее» (*Парамatман*, но уже не *сутратма*), или «сущность», рассматриваемая как абсолютно независимая от каких-либо атрибутов или определений, не может мыслиться входящей в отношение с проявленностью, будь это даже в иллюзорном модусе, хотя проявленность проистекает из Принципа и от него целиком зависит во всем, что она есть. Иначе она не обладала бы никакой степенью реальности[707] : окружность не существует иначе, как в силу центра; но центр никоим образом

[704] В ангельском соответствии, о котором мы только что упомянули, это сотое зерно должно было бы соотнесено с «Ангелом Лица» (который в действительности есть больше, чем ангел), Метатроном или *ar-Rūḥ*.

[705] См. «Великая Триада», гл. VIII.

[706] Именно это возвращение объясняется в Коране (II, 156) словами *innā li-Llāhi wa innā ilayhi rāji'ūn*.

[707] Абсолютная трансцендентность Принципа в самом себе своим следствием неизбежно имеет «невзаимность отношения», которое, как мы уже объясняли ранее, абсолютно исключает всякую «пантеистскую» или «имманентистскую» концепцию.

и ни в каком отношении не зависит от окружности. Возвращение к центру, впрочем, может рассматриваться на двух различных уровнях, а символизм «рая», о котором мы только что говорили, равно приложим и к тому, и к другому случаю. Если вначале принять к рассмотрению только многочисленные модальности определённого уровня бытия — такого, как уровень человеческого существования, — то интеграция этих модальностей будет достигнута в центре этого уровня, и такого рода центр действительно есть Рай (Эль-Джанах), понимаемый в своем самом непосредственном и самом буквальном значении. Но это всё же лишь относительный смысл, и, если речь идёт о целостной проявленности, нужно — дабы освободиться от неё и от любого следа обусловленного бытия — произвести переход от центра какого-либо уровня бытия к центру тотального существа, который есть, собственно, то, что по аналогии обозначается как «Рай Сущности» (*Jannat adh-Dhāt*). Добавим, что в этом последнем случае «сотое зерно» четок является, собственно говоря, единственным существующим, потому что все другие в конечном счёте поглощаются им; в самом деле, в абсолютной реальности более нет места ни для одного из имен, которые «раздельно» выражают множественность атрибутов. Нет более даже Аллахуммы (имя, равнозначное еврейскому Элохим), который синтезирует это множество атрибутов в единстве сущности; нет ничего, кроме Аллаха, вознесенного *ʿammā yaṣifūn*, т. е. вне всяких атрибутов, которые являются лишь преломлениями божественной Истины, доступными восприятию и выражению ограниченных существ.

Lapsit exillis[708]

Говоря о символизме «краеугольного камня», мы имели случай упомянуть мимоходом *lapsit exillis* Вольфрама Эшенбаха; может быть, не безынтересно вернуться более конкретно к этому вопросу, в силу многообразных сближений, для которых он даёт основание. В своей странной форме[709] это загадочное выражение может иметь не одно значение: это, несомненно и прежде всего, своего рода фонетически сжатие *lapis lapsus ex cœlis*, «камень, упавший с небес»; кроме того, этот камень, в силу самого своего происхождения, есть своего рода «изгнанник» в своем земном пребывании[710], откуда, впрочем, согласно различным традициям, касающимся этого же камня или его эквивалентов, он должен, в конечном счёте, подняться на небеса[711]. Что же касается символизма Грааля, то важно отметить, что хотя чаще всего он описывается в форме чаши и что именно такова его наиболее известная форма, иногда он также является и камнем, и это как раз имеет место в случае Вольфрама Эшенбаха.

---

[708] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», авг. 1946. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 44.

[709] А.Е. Уайт в своей работе *The Holy Grail* приводит варианты *lapis exilis* и *lapis exillix*, так как кажется, орфография меняется в зависимости от рукописи. Он отмечает также, что согласно *Rosarium Philosophorium*, цитирующему Арно де Вилленев, *lapis exilis* был у алхимиков одним из обозначений «философского камня», что, естественно, соотносится с соображениями, высказанными нами в конце главы.

[710] *Lapis exilii* или *lapis exsulis*, согласно интерпретациям, предложенным г-ном Уайтом представляются допустимыми в данном контексте.

[711] Мы не думаем, что уместно слишком принимать во внимание латинское слово *exilis*, понимаемое в его буквальном смысле как «узкий» или «едва различимый», если только не стремятся соединить с ним некую идею «утонченности».

Впрочем, он может одновременно являться тем и другим, потому что чаша, как сообщается, была выточена из драгоценного камня, который, выпав при падении Люцифера из его лба, равным образом есть «упавший с небес»[712].

А вот что, с другой стороны, похоже, ещё увеличивает сложность этого символизма, но что реально может дать «ключ» к некоторым взаимосвязям: как мы уже объяснили ранее, если Грааль является сосудом (*grasale*), то он также есть и книга (*gradale* или *graduale*); и в некоторых вариантах легенды речь идёт здесь не буквально о книге в собственном смысле слова, но о надписи, начертанной на чаше ангелом или самим Христом. При этом надписи происхождения, по всей видимости, «нечеловеческого», в известных обстоятельствах появляются также и на *lapsit exillis*[713]: последний, стало быть, является «говорящим камнем», т. е., если угодно, «оракульной чашей», потому что, если камень может «говорить», издавая звуки, то он может делать то же самое (как щит черепахи в дальневосточной традиции) и посредством букв или изображений, появляющихся на его поверхности. Самое же примечательное с этой точки зрения есть то, что библейская традиция упоминает об «оракульной чаше», чаше Иосифа[714], которая могла бы — по крайней мере, в этом отношении — рассматриваться как одна из форм самого Грааля. И, любопытная вещь, оказывается так, что именно другой Иосиф, Иосиф Аримафейский считается обладателем или хранителей Грааля, перенесшим его с востока в Британию. Удивительно, что, похоже, этим «совпадениям», к сло-

---

[712] О символизме Грааля см. «Царь Мира», гл. V — Напомним ещё, в этой связи о символе Внутренней звезды, в котором чаша и драгоценный камень образуют единое целое, всё же оставаясь и в этом случае отделенными друг от друга.

[713] Как на «чёрном камне» Урги, который, как и все «чёрные камни» игравшие роли в различных традициях, должен был быть аэролитом, т. е. опять-таки «камнем, упавшим с неба» (см. «Царь Мира», гл. I).

[714] Быт. 44:5.

ву, достаточно знаменательным, никогда не уделялось внимания[715].

Вновь возвращаясь отсюда к *lapsit exillis*, мы отметим, что некоторые сближали его с *Lia Fail*, или «камнем судьбы», действительно, последний также является «говорящим камнем», и, сверх того, он мог быть в некотором роде и «камнем, пришедшим с небес». Потому что, согласно ирландской легенде, *Tuatha de Danann* будто бы принесли его с собой из места своего первоначального пребывания, которому приписывается характер «небесный» или, по меньшей мере, «райский». Известно, что *Lia Fail* был священным камнем древних королей Ирландии, а затем стал таковым же для королей Англии, будучи, согласно всеобще распространенному мнению, принесен Эдуардом I в Вестминстерское аббатство. Но что может показаться, по меньшей мере, странным, так это то, что с другой стороны этот же камень отождествляется с тем, который Иаков освятил в Вефиле[716]. Это не все: последний, согласно еврейской традиции, как представляется, был тем же самым, который сопровождал изра-

---

[715] «Оракульная чаша» является, в некотором роде, прототипом «магических зеркал», и в связи с этим мы должны сделать важное замечание, а именно: чисто «магическая» интерпретация, сводящая символы, в зависимости от случая, к их сугубо «гадательным» или «талисманным» аспектам, знаменует определенный этап в дегенерации этих символов, или, скорее, способа их понимания. Этап, впрочем, ещё не столь продвинутый, как чисто светское отклонение, признающее за символами просто-напросто «эстетическую» ценность: вопреки всему, он ещё соотносится с традиционной наукой. Следует добавить, впрочем, что зачастую именно под покровом этой «магической» интерпретации некоторые символы могли быть сохранены и переданы на уровне «фольклорных» пережитков, а это говорит о том, что и она также имеет свою полезность. Отметим ещё, по поводу «гадательной чаши», что видение всех вещей как присутствующих в настоящем, если понимать его в подлинном смысле (единственном, к которому может относиться «непогрешимость», а именно о ней явно идёт речь в случае Иосифа) находится в очевидной связи с символизмом «третьего глаза». А следовательно, также и с символизмом камня, упавшего со лба Люцифера, где последний занимал его место. Впрочем, и сам человек вследствие падения утратил «третий глаз», т. е. «чувство вечности», которое Грааль вернет тому, кто сумеет завоевать его.

[716] См. «Царь Мира», гл. IX.

ильтян в пустыне и источал воду, которую они пили[717] и которая, согласно истолкованию ап. Павла, была ничем иным, как самим Христом[718]. Он будто бы стал потом камнем *shethiyah*, или «основополагающим камнем», помещённым в Иерусалимском Храме под местонахождением Ковчега Завета[719] и таким образом, символически отмечающим «центр мира», как подобным же образом отмечал его, в другой традиционной форме, омфалос в Дельфах[720]. И поскольку все эти идентификации, очевидно, символичны, то можно уверенно сказать, что во всём этом в действительности речь всегда идёт об одном и том же камне.

Нужно, однако, отметить (применительно к «строительному» символизму), что основополагающий камень, о котором только что шла речь, никоим образом не следует смешивать с «угловым камнем», потому что последний является увенчанием здания, тогда как другой кладется в центр его основания[721]. И, таким образом, будучи помещен в центр, он равным образом отличается от «закладного камня», понимаемого в обычном смысле этого выражения, поскольку последний занимает один из углов того же основания. Мы уже сказали, что в закладных камнях четырёх углов основания есть как бы отражение и присутствие подлинного «углового камня» или «камня вершины». И здесь также можно говорить об отражении, но речь идёт о более прямой связи, нежели

---

[717] Исх. 17:5. — Напиток, источаемый этим камнем, должен быть уподоблен пище, даваемой Граалем, который рассматривается как «чаша изобилия».

[718] 1Кор. 10:4. — Отметим связь, существующую между помазанием камня Иаковом, помазанием королей при их венчании на царство и образом Христа или Мессии, который есть «Помазанник» в высшей степени.

[719] В символизме сфирот этот «основополагающий камень» соотносится с *Iesod*; «угловой камень», к которому мы вскоре вернёмся, соотносится с *Kether*.

[720] См. «Царь Мира», гл. IX. Впрочем, омфалос был «вефилем», а это обозначение идентично наименованию *Beith-El*, или «Дом Божий».

[721] Поскольку положение этого «основополагающего камня» не является угловым, он не может — по крайней мере, в этом отношении — давать повод к смешению, и вот почему мы не должны говорить о нём в связи с «угловым камнем».

в предыдущем случае, потому что «камень вершины» и «основополагающий камень» располагаются на одной и той же вертикали, так, что последний оказывается как бы горизонтальной проекцией первого на план основания[722]. Можно было бы сказать, что этот «основополагающий камень», оставаясь на той же плоскости, синтезирует в себе частные аспекты, олицетворяемые камнями четырёх углов (этот частный или частичный характер находит выражение в наклонном характере линий, которыми они соединяются с вершиной здания). В действительности, «основополагающий камень» центра и «угловой камень» являются, соответственно, основанием и вершиной осевого столпа, вне зависимости от того воплощен ли последний видимым образом или лишь подразумевается «идеально». В последнем случае этот «основополагающий камень» может быть камнем очага или камнем алтаря (что в принципе одно и то же), который, во всяком случае, некоторым образом, соответствует самому «сердцу» здания.

Мы уже сказали по поводу «углового камня», что он олицетворяет «камень, снизошедший с неба», и мы видели теперь, что *lapsit exillis* более точно является «камнем, упавшим с неба». Это, впрочем, может ещё и быть увязано с «камнем, который отбросили строители», если, с точки зрения космической, рассматривать этих «строителей» как ангелов или дэвов[723]; но поскольку «спуск» вовсе необяза-

---

[722] Это соотносится с тем, что мы уже отмечали по поводу горизонтальной проекции пирамиды, вершина которой проецируется в точку пересечения диагоналей квадрата основания, т. е. в самый центр этого квадрата. В оперативном масонстве расположение здания ранее, чем приступить к его строительству, определялось с помощью того, что называют «методом пяти точек». Он состоит в том, чтобы вначале фиксировать четыре угла, где должны быть заложены первые камни, а потом центр — т. е., поскольку обычно основание является квадратным или прямоугольным, точку встречи его диагоналей. Вехи, которые отмечали эти пять точек, назывались *landmarks*; несомненно, таков первичный и исходный смысл этого масонского термина.

[723] Последние должны рассматриваться как работающие под руководством Вишвакармана, который, как мы это уже объясняли, есть то же, что и Великий архитектор вселенной, см. «Царство количества и знамения времени», гл. 3.

тельно является «падением»[724], то уместно проводить определённое различие между этими двумя выражениями. В любом случае, идея «падения» полностью утрачивает актуальность, когда «краеугольный камень» занимает своё окончательное положение на вершине[725]. Кроме того вести речь о «спуске» будет правомочно, если под зданием имеется в виду обширный ансамбль (что соотносится, как мы уже говорили, с тем фактом, что камень может быть помещен лишь сверху); но если рассматривать лишь само здание как таковое и символизм его различных частей, само это положение может быть названо «небесным», потому что основание и кровля соотносятся (в том, что касается их «космической модели») с землей и небом[726]. Теперь же следует ещё добавить (и на этой ремарке мы закончим), что всё расположенное на оси, на различных её уровнях, может, некоторым образом, рассматриваться как олицетворение различных положений одной и той же вещи. Положений, которые сами по себе находятся в связи с различными условиями какого-либо существа или мира, в зависимости от выбранной «микрокосмической» или «макрокосмической» точки зрения. И здесь мы укажем только, в порядке применения этого символизма к человеческому существу, что соотношение «основополагающего камня» центра и «углового камня» вершины являет некоторое сходство с тем, что мы уже говорили в других местах о различных «локализациях» луза, или «ядра бессмертия»[727].

---

[724] Само собой разумеется, что эта ремарка приложима прежде всего к «спуску» аватара; хотя пребывание последнего в земном мире тоже может быть «изгнанием», но лишь по внешней видимости.

[725] Она будет применима лишь в том случае, когда, перед его положением на место, этот камень рассматривается в его состоянии «отброшенности».

[726] См. «Символизм собора», а также «Великая Триада», гл. XIV.

[727] См. «Заметки об инициации», гл. XLVIII — Эта связь с лузом, впрочем, явно подсказывается проведенными выше аналогиями с вефилем и «третьим глазом» (см. по этому вопросу «Царь Мира», гл. VII).

Al-Arkān[728]

Мы полагаем, что к соображениям, высказанным по поводу «углового камня», небесполезно будет добавить несколько дополнительных уточнений по частному поводу: речь идёт о сведениях, сообщенных нами об арабском слове *rukn*, «угол», и его различных значениях.

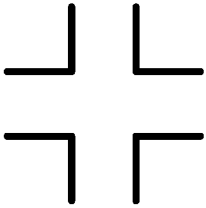

Fig. 15

В связи с этим нам в первую очередь надлежит указать на весьма примечательное соответствие, которое встречается в старинном христианском символизме и которое проясняется, как и всегда, теми сближениями, которые можно сделать с некоторыми данными других традиций. Мы намерены поговорить о *гаммадионе* или, следовало бы скорее сказать, о гаммадии, потому что этот символ встречается в двух формах, явно различных, хотя обычно в них вкладывается один и тот же смысл. Своим названием он обязан тому, что элементы, фигурирующие и в том, и в другом случае и ре-

[728] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», сент. 1946. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 45.

ально являющиеся угольниками, по форме сходны с греческой буквой γ (гамма)[729].

Первая форма этого символа (рис. 15), иногда именуемая также как «крест Слова»[730], образуется четырьмя прямыми углами, вершины которых обращены к центру. Крест формируется непосредственно этими углами или, что будет более точным — пустым пространством между их параллельными сторонами, которое олицетворяет, в некотором роде, четыре пути, исходящие из центра или завершающиеся в нём — в зависимости от того, в каком направлении по ним следовать. Но эта же самая фигура, рассматриваемая в точности как олицетворение перекрестка, является первичной формой китайского иероглифа *син*, обозначающего пять элементов. Здесь различимы четыре области пространства, соответствующие четырем сторонам света и действительно именуемые «угольниками» (*фан*)[731], собранные вокруг центральной области, с которой соотносится пятый элемент. Впрочем, мы должны сказать, что эти элементы, несмотря

[729] См. «Символизм креста», гл. X. — Как мы отмечали тогда, именно эти *гаммадионы* являются подлинными «гамматическими крестами», и только в наше время это наименование решили использовать для обозначения свастики, что лишь ведёт к досадному смешению двух совершенно различных символов, которые никоим образом не обладают одним и тем же значением.

[730] Причиной этого, несомненно, является, согласно общему значению символа то, что он рассматривается как олицетворение Слова, выражающего себя в четырёх Евангелиях. Следует отметить, что в таком истолковании последние должны рассматриваться как соотносящиеся с четырьмя точками зрения (символически увязанными с «четвертями» пространства), соединение которых необходимо для интегрального выражения Слова, так же, как и четыре угольника, образующие крест соединением своих вершин.

[731] Угольник в дальневосточной традиции, по сути, является инструментом для «измерения Земли»: см. «Великая Триада», гл. XV и XVI. — Легко увидеть связь, которая существует между этим изображением и изображением квадрата, разделенного на девять частей (там же., гл. XVI). В самом деле, чтобы получить последний, достаточно провести внешний контур и соединить вершины угольников таким образом, чтобы охватить рамкой центральную область.

на частичное сходство в их перечне[732], никоим образом не могут быть отождествляемы с элементами индусской традиции и западной античности. Кроме того, не будет ли лучше, как и предлагают некоторые, переводить слово *син* как «природные агенты»; ибо это именно «силы», действующие в телесном мире, а не, слагающие сами тела конструктивные элементы. Тем не менее остается верным, как это и следует из их пространственного соотношения, что пять *син* могут рассматриваться как арканы этого мира точно так же, как ими с другой точки зрения являются и элементы в собственном смысле слова, при том, однако различии, которое касается значения, центрального элемента. В самом деле, в то время как эфир, не находящийся на плане основания, где расположены четыре других элемента, соответствует подлинному «угловому камню» — камню вершины (*rukn al-arkān*), «земля» дальневосточной традиции должна быть непосредственно увязана с «основополагающим камнем» центра, о котором мы говорили ранее[733].

Изображение пяти арканов ещё отчетливее обнаруживается в другой форме *гаммадиона* (рис. 16), где четыре угольника, образующие углы (арканы, в буквальном смысле слова) квадрата, окружают крест, начертанный в центре последнего. Вершины угольника тогда обращены вовне, а не к центру, как в предыдущем случае[734].

---

[732] Это вода на севере, огонь на юге, дерево на востоке, металл на западе и земля в центре; мы видим, что здесь есть три наименования, общие с другими традициями, но что земля не имеет того же пространственного соответствия.

[733] Впрочем, в связи с этим следует заметить, что возвышенный холм (курган) центральной части какой-либо местности действительно соответствует алтарю или очагу, находящемуся в центре здания.

[734] Вершины четырёх угольников и центр креста, будучи четырьмя углами и центром квадрата, соответствуют «пяти точкам», посредством которых традиционно определялось расположение здания.

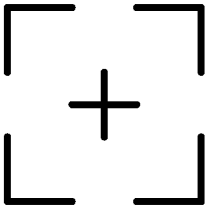

Fig. 16

Можно рассматривать в данном случае все изображение целиком, как соответствующее горизонтальной проекции здания на план основания. Четыре угольника соответствуют тогда закладным камням четырёх углов (которые и в самом деле должны быть выточены «по угольнику»), а крест — «угловому камню» вершины, который, хотя и не находясь на том же плане, проецируется в центр основания согласно направлению вертикальной оси. И символическое уподобление Христа «угловому камню» делает это соответствие ещё более обоснованным.

В самом деле, с точки зрения христианского символизма оба *гаммадиона* равно рассматриваются здесь как олицетворение Христа, изображаемого крестом, среди четырёх Евангелистов, изображаемых угольниками. Соответственно весь ансамбль равнозначен хорошо известному изображению самого Христа в окружении четырёх животных согласно видению пророка Иезекииля и Откровению Иоанна Богослова об Апокалипсисе[735], которые являются самыми привычными символами Евангелистов[736]. Уподобление же последних закладным камням четырёх углов нисколько не противоречит тому факту, что ап. Пётр подчеркнуто именуется «камнем основания» Церкви. Нужно лишь видеть здесь выражение двух различных точек зрения, одна из которых соотно-

[735] Впрочем, эти четыре символических животных соответствуют также четырем махараджам, которые в индусской и тибетской традициях являются правителями четырёх сторон света и «червертей» пространства.

[736] Древняя египетская традиция точно так же изображала Гора посреди его четырёх сыновей. Впрочем, в первые века христианства Гор в Египте очень часто становился символом Христа.

сится с доктриной, а другая с устройством Церкви. И, разумеется, невозможно оспаривать то, что касательно христианской доктрины, Евангелия воистину являются её основаниями.

В исламской традиции мы также обнаруживаем сходным образом расположенное изображение, включающее имя пророка в центре и имена четырёх первых Халифов в углах; и здесь пророк, выступающий как *rukn al-arkān*, должен — подобно Христу предыдущего изображения — рассматриваться как находящийся на ином нежели основание уровне, и, следовательно, он также соответствует «угловому камню» вершины. Впрочем, нужно заметить, что из двух точек зрения, которые мы только что обозначили для христианства, это изображение непосредственно напоминает ту, где ап. Пётр рассматривается как «камень основания», ибо очевидно, что ап. Пётр, как мы уже говорили, также является Халифом, т. е. «наместником» или «заместителем» Христа. Только в этом случае принимается во внимание лишь один «камень основания», т. е. тот из четырёх закладных камней четырёх углов, который был положен первым, не рассматривая дальнейших подобий, тогда как исламский символ, о котором идёт речь, включает четыре камня основания. Основанием такого различия является то, что четыре первых Халифа действительно имеют особую роль с точки зрения «священной истории», тогда как в христианстве первые преемники ап. Петра не обладают никакими чертами, которые могли бы — сопоставимым образом — отличить их от всех тех, кто пришел за ними. Добавим ещё, что в соответствии с этими пятью арканами, проявленными в мире земном и человеческом, исламская традиция рассматривает также пять небесных, или ангельских арканов, которыми являются Джабраил, Рафаил, Михаил, Исрафил (Азраил) и, наконец, эр-рух. Этот последний, который идентичен Метатрону, как мы уже объясняли в иной связи, равным образом находится на уровне высшем по отношению к четырем другим, являющимся его частичными отражениями в различных, более

частных и менее принципиальных функциях. В мире небесном он есть именно *rukn al-arkān*, тот, кто занимает на рубеже, отделяющем *аль-Халик* от *аль-Хакк*, именно то самое «место», через которое только и может осуществиться выход из космоса.

Корни растений[737]

Согласно каббалистической традиции, среди тех, кто проник в Пардес[738], были некоторые, «опустошившие сад»; и говорится, что эти опустошения состояли именно в «срезании корней растений». Чтобы понять, что это означает, нужно прежде всего обратиться к символизму перевёрнутого древа, о котором мы уже говорили в другой связи[739]. Корни находятся вверху, т. е. в самом Принципе; срезать эти корни — значит рассматривать «растения» или символизируемые ими существа как в некотором роде обладающие независимыми от Принципа существованием и реальностью. В случае, о котором идёт речь, этими существами являются именно ангелы, потому что он, естественно, соотносится со степенями надчеловеческого бытия, и легко понять, каковы могут быть последствия этого, в особенности для того, что принято именовать «практической Каббалой». В самом деле, призывание ангелов рассматриваемых не в качестве «небесных посредников», каковыми они являются с точки зрения традиционной ортодоксии, но как самостоятельных независимых сил, является именно «ассоциацией» (по-арабски *shirk*), в смысле, который придает этому слову исламская

---

[737] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», сент. 1946. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 62.

[738] *Pardes* (рай), изображаемый символически как «сад», должен рассматриваться здесь в качестве олицетворения области высшего и сокровенного знания: четыре буквы *PRDS*, если их соотнести с четырьмя реками Эдема, тогда будут обозначать, соответственно, различные смыслы, заключенные в Священном Писании, которым соответствуют столько же степеней познания. Само собой разумеется, что те, кто «опустошили сад», в действительности достигли лишь той степени, на которой ещё возможно заблуждаться.

[739] См., в частности, гл. «Мировое древо».

традиция, потому что такие силы тогда неизбежно выступают как ассоциируемые с самой божественной силой вместо того, чтобы быть попросту производными от неё. Эти последствия, с ещё большим основанием, обнаруживаются в приложениях низшего порядка, относящихся к области магии, области, в которой, впрочем, рано или поздно неизбежно оказываются те, кто совершают такую ошибку; потому что тем самым для них более не может быть речи о «теургии», ибо всякое действительное общение с Принципом становится невозможным, как только «срезаны корни». Добавим, что те же следствия простираются до самых деградировавших форм магии, таких, как «церемониальная магия»; только в последнем случае, если ошибка и остается по сути той же, её действительная опасность по крайней мере смягчается самой незначительностью результатов, которые могут быть получены[740]. Наконец, следует заметить, что это непосредственно объясняет по крайней мере одно из толкований, в которых происхождение подобного рода отклонений иногда соотносится с «падшими ангелами»; в самом деле, ангелы действительно являются «падшими», когда их рассматривают подобным образом, так как на самом деле это вследствие своей сопричастности Принципу они обладают всем, что составляет их существо; так что когда эта сопричастность не распознаётся, то остается лишь чисто негатив-

[740] По вопросу о «церемониальной магии» см. «Заметки об инициации», гл. XX. — Употребление божественных и ангельских имён в их древнееврейских формах, несомненно, является одной из причин, которые привели А.Е. Уайта к мысли, будто всякая церемониальная магия обязана своим происхождением евреям (*The Secret Tradition in Freemasonry*, стр. 397–399). Такое мнение не представляется нам вполне обоснованным, ибо истина заключается скорее в том, что здесь перед нами заимствования из более древних и более подлинных форм магии и что последние, в западном мире, действительно для своих формул не могли располагать никаким иным священным языком, кроме древнееврейского.

ный аспект, который есть как бы тень, обратная по отношению к самому этому существу[741].

Согласно ортодоксальной концепции, ангел как «небесный посредник», по сути, есть не что иное, как само выражение божественного атрибута на уровне неоформленной проявленности, т. к. только здесь и заключается возможность установить через него реальную связь между человеческим состоянием и самим Принципом; аспект которого более частным образом, доступный существам, находящимся в этом человеческом состоянии, он таким образом и олицетворяет. Это, впрочем, отчётливо показывают сами имена ангелов, которые на самом деле всегда являются обозначениями таковых же божественных атрибутов; и действительно, прежде всего здесь имя полностью соответствует природе существа и поистине составляет единое целое с самой его сущностью. До тех пор, пока это значение не теряется из виду, «корни», стало быть, не могут быть «срезаны», следовательно, можно сказать, что ошибка полагать, будто божественное имя принадлежит собственно ангелу как таковому, в качестве «отдельного» существа, оказывается возможным только тогда, когда затемняется понимание священного языка. И если действительно дать себе отчет в том, что подразумевается здесь, станет понятно, что это замечание исполнено гораздо более глубокого смысла, нежели может показаться на первый взгляд[742]. Эти соображения придают всю её ценность каббалистической интерпретации Малаки, что

---

[741] Можно было бы сказать, и не имеет значения, будь то буквально или символически, что в этих условиях тот, кто полагает, будто вызывает ангела, рискует увидеть перед собой демона.

[742] Напомним в связи с этим то, на что мы указали выше по поводу соответствия различных степеней познания более или менее «скрытым» смыслам священного Писания; ясно, что речь идёт здесь о чём-то, не имеющем ничего общего со знанием только внешним, которое есть все, что может дать изучение профанического языка и даже, добавим мы, изучение священных языков посредством профанических приемов — как те, которыми пользуются современные лингвисты.

значит «Мой ангел» или «Мой посланник»[743], как «ангела, в котором Мое имя», т. е., в конечном счёте, такого, в котором пребывает сам Бог, по крайней мере в одном из своих «атрибутивных» аспектов[744]. Такая интерпретация прежде всего и в высшей степени прилагается к Метатрону, «Ангелу Лика»[745], или Михаилу (анаграммой которого является Малаки), поскольку, в своей «солнечной» роли, он некоторым образом отождествляется с Метатроном; но она приложима также и ко всякому ангелу, поскольку последний действительно, по отношению к проявленности и в самом строгом смысле слова, является «носителем» божественного имени и даже, видимый с точки зрения «истины» (*аль-Хакк*), реально есть не что другое, как само это имя. Всякое различие здесь появляется исключительно по причине некоторой иерархии, которая может быть установлена между божественными атрибутами, в зависимости от того, проистекают ли они более или менее непосредственно от сущности, так что их проявленность может рассматриваться как находящаяся на различных уровнях. в конечном счёте, именно таково основание ангельских иерархий; эти атрибуты или эти аспекты, кстати сказать, неизбежно должны рассматриваться как пребывающие в необозримом множестве, коль скоро они рассматриваются «раздельно», и этому соответствует сама множественность ангелов[746].

Можно было бы задаться вопросом, почему речь здесь идёт исключительно об ангелах, тогда как в действительно-

---

[743] Известно, что этимологическое значение слова «ангел» (по-гречески ἄγγελος) и есть «вестник» и «посланник» и что еврейское слово *maleak* имеет тот же смысл.

[744] См. «Царь Мира». — С точки зрения принципа, это скорее ангел или олицетворяемый им атрибут находится в Боге, но с точки зрения проявленности отношение оказывается в качестве перевёрнутого.

[745] Имя Метатрон численно равнозначно божественному имени Шаддаи.

[746] Вполне ясно, что речь идёт здесь о «трансцендентальном» множестве, а не о числовой бесконечности (см. «Принципы исчисления бесконечно малых», гл. III); ангелы ни в коей мере не «исчисляемы», потому что они не принадлежат к той области бытия, которая обусловлена количеством.

сти всякое существо, каково бы оно ни было и к какому бы уровню бытия ни принадлежало, также всецело и во всем что оно собой представляет зависит от Принципа и что эта зависимость, которая есть в то же время сопричастность, является, можно было бы сказать, самой мерой его реальности. И, сверх того, всякое существо также имеет в себе самом, а точнее в своем «центре», по крайней мере, виртуально, божественный принцип, без которого его существование было бы даже не иллюзией, а скорее простым и чистым небытием. Это, кстати сказать, в точности соответствует каббалистическому учению, согласно которому «каналы» передачи эманаций Принципа проявленным существам ни в коей мере не прерываются на каком-либо уровне, но последовательно распространяются на все ступени универсального Бытия, вплоть до самых низших[747]; так что, если воспользоваться предыдущим символизмом, нигде не может быть никакого существа, которое можно было бы уподобить «растению без корней». Ясно, однако, что в сопричастности, о которой идёт речь, есть степени, заслуживающие рассмотрения, и что эти степени точно соответствуют самим степеням Бытия; вот почему последние обладают тем большей реальностью, чем больше они возвышены, т. е. чем ближе они к Принципу (хотя, разумеется, нет никакой общей меры между каким-либо состоянием проявленности, будь оно даже самым высоким из всех, и принципиальным состоянием как таковым). Здесь, как, впрочем, и в других случаях, уместно в первую очередь проводить различие между существами, расположенными в области неоформленной или надындивидуальной проявленности к которым относятся ангельские состояния, и существами, расположенными в об-

[747] Символизм этих «каналов», постепенно спускающихся через все состояния, позволяет понять (если рассматривать их как восходящие) каким образом существа, расположенные на высшем уровне, могут обычно играть, роль «посредников» для тех, кто расположен на уровне более низком; ибо связь с Принципом возможна для последних лишь посредством прохождения через область первых.

ласти чувственно осязаемой (оформленной) или индивидуальной проявленности. А это нуждается в уточненном объяснении.

Можно сказать, что только на уровне неоформленного проявления существо выражает или проявляет подлинно, а также сколь возможно целостно атрибут Принципа; различие этих атрибутов определяет здесь различие самих существ, и оно может быть описано как «различение без разделения» (*bheda-abheda* в индусской терминологии[748]), т. к. само собой разумеется, что в конечном счёте все атрибуты реально являются «одним» и здесь следует видеть минимальную степень разграничения, все ещё поддающуюся схватыванию рассудком, разграничения в рамках состояния, которое будучи проявленным тем самым принадлежит к разряду обусловленных. С другой стороны, поскольку природа каждого пребывающего на этом уровне существа, некоторым образом, вся целиком сводится к выражению единственного атрибута, то ясно, что это существо, таким образом, в самом себе обладает единством совсем другого порядка и по-иному реальным, нежели весьма относительное, фрагментарное и «составное» единство индивидуальных существ как таковых. И, по сути, именно в силу такого сведения ангельской природы к определённому атрибуту, без какой-либо иной «композиции», кроме простой смеси действия и могущества, по необходимости присущей всякой проявленности[749], Фома Аквинский мог рассматривать различия, существующие между ангелами, как сравнимые с различиями видовыми, а не индивидуальными[750]. Если же есть желание найти, на уровне оформленной проявленности, соответствие или отражение того, о чём мы только что говорили, то это будут вовсе не индивидуальные творения,

---

[748] См. «Царство количества и знамения времени» гл. IX.

[749] Можно было бы сказать, что ангельское существо пребывает в действии в отношении атрибута, который оно выражает, но в могуществе по отношению ко всем другим атрибутам.

[750] См. «Царство количества и знамения времени», гл. XI.

взятые каждое по отдельности (и это вполне ясно следует из нашего последнего примечания), но скорее «миры» или сами состояния бытия. При этом каждое из них, в своей совокупности и как бы «глобально», более тесно связано с определённым божественным атрибутом, частным производным которого оно и является, если позволительно так выразиться[751]. А это непосредственно сходится с концепцией ангелов как «управителей сфер» и соображениями, которые уже были высказаны в связи с этим в нашем предыдущем исследовании о «цепи миров».

[751] Само собой разумеется, что говорить так возможно лишь в той мере и с той точки зрения, когда атрибуты сами по себе могут рассматриваться «раздельно» (а это возможно лишь по отношению к проявленности) и когда такого рода «разделение» не пытаются ошибочно распространить на неделимое единство самой божественной сущности, к которой все сходится в конечном счёте.

Монотеизм и ангелология[752]

Сказанное нами ранее даёт возможность понять характер заблуждения, способного породить политеизм: последний, будучи, в сущности, лишь самым крайним случаем «ассоциации»[753], заключается в допущении множественности принципов, рассматриваемых как совершенно независимые, в то время как в действительности они суть и могут быть лишь более или менее второстепенными аспектами высшего Принципа. Очевидно, что подобное может быть лишь результатом непонимания некоторых традиционных истин, а именно тех, которые относятся к божественным аспектам или атрибутам. Такого рода непонимание всегда возможно у отдельных, более или менее многочисленных индивидов, но его повсеместное распространение, соответствующее состоянию предельного вырождения исчезающей традиционной формы, на деле, несомненно, встречалось гораздо реже, чем обычно считается. В любом случае ни одна традиция, какова бы она ни была, сама по себе не может быть политеистической: предполагать, вслед за «эволюционистскими» взглядами большинства современных людей, что политеизм изначален, вместо того чтобы видеть в нём лишь простое отклонение, каким он в действительности является, — значит совершать переворот всякого нормального порядка. Всякая подлинная традиция в сущности своей монотеистична; если говорить точнее, такая традиция прежде всего

---

[752] Журнал «Исследования Традиции», октябрь-ноябрь 1946. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 2.

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

утверждает единство высшего Принципа[754], от которого всё происходит и полностью зависит, и именно такое утверждение, в том выражении, которое оно принимает специально в традициях, имеющих религиозную форму, является монотеизмом в собственном смысле слова. С этой оговоркой, необходимой, чтобы избежать всякого смешения точек зрения, мы, в сущности, можем без ущерба расширить понятие монотеизма так, чтобы оно было применимо к каждому случаю утверждения принципиального единства. С другой стороны, когда мы говорим, что, таким образом, в самом начале необходимо стоит именно монотеизм, само собой разумеется, что это не имеет ничего общего с гипотезой о так называемой «первобытной простоте», которой, по всей вероятности, никогда и не было[755]. Впрочем, чтобы избежать каких-либо недоразумений в этой связи, достаточно отметить, что монотеизм может включать все возможные разработки, касающиеся множественности божественных атрибутов, а также что ангелология, тесно связанная, как мы объясняли ранее, с рассмотрением этих атрибутов, действительно занимает важное место в тех традиционных формах, где монотеизм утверждается наиболее строгим и эксплицитным образом. Таким образом, здесь нет никакой несовместимости, и с самой строгой монотеистической точки зрения даже призывание ангелов совершенно легитимно и нормально — при условии их восприятия исключительно как «небесных посредников», то есть в конечном счёте, согласно уже изло-

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

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

женному нами, как представителей или выразителей определённых божественных аспектов в порядке неоформленного проявления.

В этой связи мы должны также упомянуть некоторые злоупотребления «исторической» или выдающей себя за таковую точкой зрения, столь дорогой многим нашим современникам. В особенности это касается теории «заимствований», о которой нам уже приходилось говорить по разным другим поводам. Действительно, мы, например, довольно часто встречали утверждения ряда авторов о том, что евреи не знали ангелологии до вавилонского плена и попросту заимствовали её у халдеев, в то время как другие авторы придерживаются версии, что любая ангелология, где бы она ни встречалась, неизменно восходит к маздеизму. Вполне понятно, что подобные заявления неявным образом предполагают принадлежность ангелологии к сфере всего лишь «идей» в современном и психологическом смысле слова либо к концепциям, лишённым реального основания, в то время как для нас — как и для всех, кто разделяет традиционную точку зрения — напротив, речь идёт о знании определённого порядка реальности. Трудно представить, почему подобное знание должно было быть «заимствовано» одной доктриной у другой, в то время как вполне понятно, что это знание в равной мере и на одном и том же основании присуще как той, так и другой доктрине, поскольку обе они являются выражением одной и той же истины. Равнозначные знания могут и даже должны обнаруживаться повсеместно; и когда мы говорим здесь о равнозначных знаниях, то имеем в виду, что по сути речь идёт об одних и тех же знаниях, но представленных и выраженных разными путями для адаптации к специфическому строению той или иной традиционной формы[756]. В этом смысле можно сказать, что ангелология или её эквиваленты — как бы их ни называли —

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

существуют во всех традициях; и, чтобы привести пример, вряд ли необходимо напоминать, что *дэвы* в индусской традиции в действительности являются точным эквивалентом ангелов иудейской, христианской и исламской традиций. Во всех случаях, повторим ещё раз, то, о чём идёт речь, может быть определено как часть традиционной доктрины, относящаяся к неоформленным, или надындивидуальным, состояниям проявления — либо чисто теоретически, либо в целях действительной реализации этих состояний[757]. Очевидно, что само по себе это никак не связано с политеизмом любого рода, даже если, как мы сказали, политеизм может быть лишь результатом её непонимания. Но когда те, кто верят в существование политеистических традиций, говорят о «заимствованиях», подобно указанным выше, похоже, что они желают представить дело так, как будто бы ангелология представляла собой не что иное, как «заражение» самого монотеизма политеизмом! Это всё равно что сказать, что, поскольку идолопоклонство может возникнуть из-за неправильного понимания некоторых символов, то и сам символизм есть лишь производное от идолопоклонства: наш случай совершенно схож с этим, и, думаем, данное сравнение вполне достаточно для того, чтобы показать всю абсурдность подобной точки зрения.

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

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

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

> из ниспосланного в откровении Слова, из вечного, тёмного, огненного и светлого естества, из жажды божественного откровения, и превращены в „тварные“ образы (то есть расщеплены на отдельные создания)»[758].

В другом месте Бёме также говорит: «Каждый ангельский князь есть качество, изошедшее из гласа Бога, и он носит великое имя Бога»[759]. Г-н А. К. Кумарасвами, цитируя последнее предложение и сравнивая его с различными текстами о «Богах» в греческой и индусской традициях, добавляет, в точном соответствии с тем, что мы сказали выше, следующее:

> «Едва ли нужно говорить, что такая множественность Богов не является политеизмом, ибо все они — ангельские подданные Высшего Божества, от которого они происходят и в котором, как столь часто напоминается, они вновь становятся единым целым»[760].

---

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

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

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

«Собирать то, что рассеяно»[761]

В одной из наших работ[762], говоря о *Мин-тан* и *Тянь-ди-хуэй*, мы процитировали масонскую формулу, согласно которой задача мастеров состоит в том, чтобы «распространять свет и собирать то, что рассеяно». На самом деле, аналогия, которую мы провели тогда, касалась только первой части этой формулы[763]; что же до второй части, которая может показаться более загадочной, поскольку она имеет весьма примечательные соответствия в традиционном символизме, нам представляется интересным сообщить по этому поводу некоторые сведения, для которых тогда не нашлось места.

Чтобы как можно более полно понять то, о чём идёт речь, следует, прежде всего, обратиться к традиции ведийской, которая особо подчёркивает этот аспект. В самом деле, согласно последней, «то, что рассеяно», суть части тела примордиального пуруши, который был расчленен при первом жертвоприношении, совершенном дэвами у истока, вследствие чего, родились, посредством самого этого расчленения, все проявленные существа[764]. Ясно, что здесь перед нами символическое описание перехода от единства к множественности, без которого не могло бы быть никакого проявления. И уже отсюда можно понять — «собирание того, что рассеяно», или восстановление пуруши таким, каким он был «до начала», если можно так выразиться, т. е. в непроявленном

---

[761] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», окт. — нояб. 1946. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки», в главе 46 «Собирать то, что рассеяно».

[762] «Великая Триада», гл. XVI.

[763] Девиз *Тянь-ди-хуэй*, о котором идёт речь, на самом деле был таков: «Разрушить тьму (*цин*), восстановить свет (*мин*)».

[764] См. Ригведа, X.90.

состоянии, есть не что иное, как возвращение к принципиальному единству. Этот пуруша идентичен Праджапати, «Владыке сотворённых существ», поскольку последние все вышли из него самого и, следовательно, в некотором смысле могут рассматриваться как его «порождение»[765]; он также является Вишвакарманом, т. е. «Великим Архитектором Вселенной». И в качестве Вишвакармана именно он сам совершает жертвоприношение, одновременно являясь приносимой жертвой[766]. И если говорится, что он был принесен в жертву дэвами, реально это ничего не меняет, потому что дэвы, в конечном счёте, есть не что иное, как «могущества», которые он несёт в себе самом[767].

Мы уже говорили по разным поводам, что всякое ритуальное жертвоприношение должно рассматриваться как образ этого первого космогонического жертвоприношения. И так же во всяком жертвоприношении, как отметил это г-н Кумарасвами, «жертва, как со всей очевидностью показывают это брахманы, является олицетворением совершающего жертвоприношение, или, как говорят об этом тексты, она есть он сам; в соответствии с универсальным законом, согласно которому инициация (*dīkṣā*) есть смерть и возрождение, ясно, что «посвящаемый есть причастие» (Тайттирия Самхита, VI.1.4.5.), «жертва, очевидно, есть сам приносящий жертву» (Айтарея-брахмана, II.11)[768]. Это непосредственно возвращает нас к масонскому символизму степени мастера, в которой посвящаемый и в самом деле отождествляется

---

[765] Санскритское слово *prajā* идентично латинскому *progenies*.

[766] В христианской концепции жертвоприношения Христос также является одновременно и жертвой, и священником в высшей степени.

[767] Комментируя отрывок из упомянутого выше гимна Ригведы, в котором говорится, что это «через самопожертвование дэвы принесли жертву», Саяна говорит, что дэвы являются формами дыхания (*prāṇa-rūpa*) Праджапати. — См. сказанное нами по поводу ангелов в эссе «Монотеизм и ангелология». Совершенно очевидно, что во всём этом речь идёт всегда об аспектах божественного Глагола, с которым, в конечном счёте, отождествляется «Универсальный Человек».

[768] См. *Ātmayajña: Self-Sacrifice*, в *Harvard Journal of Asiatic Studies*, фев. 1942.

с жертвой; впрочем, часто настаивали на связях легенды о Хираме с мифом об так что, когда речь заходит о «собирании ранее рассеянного» можно тотчас подумать и об Исиде, собирающей разбросанные части тела Осириса. Но, по глубинной сути, именно рассеяние частей тела Озириса есть то же самое, что и разбрасывание тела пуруши, или Праджапати. Можно сказать, что здесь мы видим ничто иное как две версии описания одного и того же космогонического процесса в двух различных традиционных формах. Верно, что в случае Озириса и в случае Хирама речь идёт уже не о жертвоприношении, по крайней мере, явно, но об убийстве. Не смотря на это по существу здесь ничего не меняется, потому что это и вправду одно и то же, рассматриваемое таким образом в двух взаимодополняющих аспектах: как жертвоприношение в своем «дэвическом» аспекте и как убийство в аспекте «асурическом»[769]. Мы удовлетворимся лишь мимоходным указанием на этот момент так как у нас нет возможности раскрывать его далее без того, чтобы не пуститься в различного рода построения не имеющие отношения к занимающему нас в настоящее время вопросу.

Точно так же, согласно еврейской Каббале — хотя в ней, по правде говоря, более и не идёт речь, ни о жертвоприношении, ни об убийстве, но, скорее, о «дезинтеграции», последствия которой, впрочем, идентичны — именно вследствие расчленения тела Адама Кадмона был сформирован универсум со всеми заключенными в нём существами. Так что, последние являются как бы частицами этого тела, и их «реинтеграция» в единое целое выступает как восстановление самого Адама Кадмона. Последний есть «Универсальный Человек», и пуруша, согласно одному из значений этого слова, также есть «человек» в высшей степени; следователь-

[769] См также в греческих мистериях убийство и расчленение Загрея Титанами. Известно, что последние эквивалентны асурам индусской традиции. Быть может, небесполезно заметить, с другой стороны, что даже и сам общеупотребительный язык использует слово «жертва» и в случае жертвоприношения, и в случае убийства.

но, во всём этом речь всегда идёт в точности об одном и том же. Добавим в этой связи, прежде чем двинуться дальше, что поскольку степень мастера олицетворяет — виртуально, по крайней мере, — окончание «малых мистерий», то, что следует рассматривать в данном случае это, собственно, реинтеграция в центр человеческого состояния. Но известно, что один и тот же символизм всегда применим на различных уровнях, в силу существующих между ними соответствий[770], так что она может относиться к какому-либо одному определённому миру или ко всей совокупности универсальной проявленности. И реинтеграция в «примордиальное состояние», которое, кстати, тоже является «адамическим», есть как бы образ тотальной и конечной реинтеграции, хотя реально она ещё остается всего лишь этапом на ведущем к ней пути.

В исследовании, которое мы цитировали выше, А. Кумарасвами говорит, что «существенным при жертвоприношении является, во-первых, разделить, а во-вторых, соединить»; оно включает, стало быть, две взаимодополняющие фазы — «дезинтеграцию» и «реинтеграцию», которые составляют космический процесс в его совокупности: пуруша, «будучи единственен, становится многими, и будучи многими, он повторно становится единственным». Восстановление пуруши осуществляется символически, в частности, при построении ведического алтаря, который заключает в различных своих частях отображение всех миров[771]; и жертвоприношение, дабы быть правильно совершенным, требует сотрудничества всех искусств, что уподобляет приносящего жертву самому Вишвакарману[772]. С другой стороны, поскольку и всякое ритуальное действие, то есть в целом любое действие, соответствующее норме и «порядку» (*ṛta*), мо-

[770] Точно таким же образом, согласно алхимическому символизму, существует соответствие между работой в «белом» и работой в «красном», так что второе, в некотором роде, воспроизводит первое на высшем уровне.

[771] См. *Janua cœli*.

[772] См. A. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, стр. 26.

жет рассматриваться как обладающее, в некотором роде, характером «жертвоприношения», согласно этимологическому смыслу этого слова (от *sacrum facere*) то, что верно для ведического алтаря, верно также, в некотором роде и в некоторой степени, для всякого сооружения, воздвигнутого в соответствии с традиционными правилами. Последнее реально всегда ведёт своё происхождение от «космической модели», как мы это уже объясняли по другому поводу[773]. Здесь мы видим прямую связь со «строительным» символизмом, каковым и является символизм масонства. И, кстати сказать, даже в самом обыденном смысле, строитель действительно собирает рассеянные материалы, чтобы сформировать из них здание, которое при том условии, что оно и вправду является тем, чем должно быть, обретет «органическое» единство, сравнимое с единством живого существа, если стать на точку зрения микрокосмическую, или единством мироздания, если стать на точку зрения макрокосмическую.

Чтобы закончить, нам остается, сказать ещё немного о символизме другого рода, который внешне может показаться существенно отличным, но обладает, по сути, эквивалентным значением. Речь идёт о восстановлении одного слова на основе его буквенных элементов, которые вначале берутся изолированно[774]. Чтобы понять это, необходимо помнить, что истинное имя существа есть, с традиционной точки зрения, не что иное, как выражение самой сути этого существа. Следовательно, символически восстановление имени есть то же самое, что восстановление самого существа. Кроме того, известно какую роль применительно к сотворению или универсальному проявлению играют буквы в таком символизме, как например символизм Каббалы.

---

[773] Ритуалы закладки здания, впрочем, обычно включают в себя жертвоприношение или причащение в строгом смысле этих слов; даже на Западе определённая форма жертвы сохранилась до наших дней в тех случаях, когда закладка первого камня выполняется в соответствии с масонскими ритуалами.

[774] Это, естественно, соответствует в масонском ритуале способу сообщения «священных слов».

Можно было бы сказать, что универсальное проявление сформировано посредством разделенных букв, которые соответствуют множественности его элементов и что, вновь соединяя эти буквы, его тем самым возвращают к Принципу, если только это соединение осуществляется способом, действительно восстанавливающим имя Принципа[775]. С этой точки зрения «собирать то, что рассеяно» есть то же самое, что «обрести утраченное Слово», потому что реально и в самом его глубоком смысле, это «утраченное Слово» есть не что иное, как подлинное имя «Великого архитектора универсума».

[775] До тех же пор, пока мы остаемся во множественности проявленного мира, можно лишь «читать по складам» имя Принципа, различая в такого рода произношении отражение атрибутов Принципа в творениях, где они получают лишь рассеянное и фрагментарное выражение. Масон, который не достиг степени мастера, ещё не способен «собирать то, что рассеяно», и вот почему он «может лишь читать по складам».

Каменщики и плотники[776]

Среди ремесленных инициаций всегда существовала своего рода борьба за первенство между каменщиками и каменотесами с одной стороны и плотниками с другой; и коль скоро мы взглянем на это не с точки зрения современной связи этих профессий в рамках строительной отрасли, но с позиций того времени, станет вполне ясно, что последние, по сути, могли бы претендовать на приоритет. В самом деле, как мы ранее уже отмечали, первоначальным материалом для строений было именно дерево, а не камень, и именно поэтому, в особенности в Индии, вплоть до определённой эпохи не встречается следов архитектуры, ведь деревянные сооружения, естественно, менее долговечны, нежели каменные; кроме того, использование древесины оседлыми народами соответствует состоянию меньшей фиксации, чем в случае применения камня, или, иначе говоря, меньшей степени «отвердения», что совпадает с ранним этапом разворачивания циклического процесса[777].

Данное наблюдение может показаться простым, однако оно небесполезно для понимания определённых аспектов традиционного символизма, в особенности того факта, что в наиболее древних индийских текстах все сопоставления, имеющие отношение к символизму строительства, связаны с плотником, его орудиями и его работой; а Вишвакарму, са-

---

[776] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», декабрь 1946 г. Позже статья была опубликована в книге «Масонство и Компаньонаж. Том 2» (1965) под тем же заголовком.

[777] Отсылаем читателя к тому, что мы сказали по этому поводу в работе «Царство количества и знамения времени», особенно к гл. 21 и 22. Естественно, упомянутую перемену нельзя рассматривать как имевшую место одновременно среди всего человечества, однако она всегда соответствует этапу в существовании каждого народа.

мого «Великого Архитектора», именуют Тваштри, буквально «плотник». Само собой разумеется, что роль архитектора (*Стхапати*, который, помимо прочего, изначально являлся мастером-плотником) от этого никоим образом не меняется, поскольку в отличие от используемых материалов, которые по самой своей природе нуждаются в адаптации, он всегда должен руководствоваться одним и тем же «архетипом», одной и той же «космической моделью», независимо от того, что он возводит — храм, жилище, колесницу или судно (и в этих последних случаях, ремесло плотника никогда и не в малейшей степени не утрачивает своей инициатической значимости, по крайней мере, до появления всецело современного способа использования металлов, свидетельствующего о достижении этапа окончательной «устойчивости»)[778]. Кроме того, очевидно, что независимо от того, выполняются ли те или иные части строения из древесины или из камня, изменяется лишь внешняя форма и в наименьшей степени их символическое значение; в этом отношении, к примеру, не имеет большого значения, чем покрыто «око» купола, то есть его центральное отверстие — кусками древесины или определённым способом обработанным камнем; в обоих случаях оно составляет в равной степени и смысле «венец» строения, в соответствии с тем, что мы говорили в предыдущих работах[A]; и это тем более справедливо для тех частей строения, которые остались даже после того, как камень заменил древесину в качестве основного строительного материала — подобно балкам, отходящим от «ока» купола и представляющим собой солнечные лучи во всей полноте

[778] Понятно, что профессии, подобные каретнику и столяру, должны рассматриваться лишь как отдельные формы или поздние «специализации» плотничества, каковое в своем наиболее общем и в то же время древнем значении включает в себя все, что имеет отношение к работе с деревом.

[A] См. «Символы священной науки», гл.39-44 — прим. пер.

подобного символического соответствия[779]. Следовательно, можно утверждать, что ремёсла плотника и каменщика, каковые, при ближайшем рассмотрении, исходят из одного и того же принципа, дают два языка, в равной мере подходящих для выражения тождественных друг другу высших истин. Единственная разница заключается во вторичной адаптации, как то всегда имеет место при переводе с одного языка на другой. Конечно, когда имеешь дело с особого рода символизмом, как, например, в случае вышеупомянутых традиционных индийских текстов, необходимо точно знать, с каким из этих двух языков он по существу связан, дабы полностью осознать его значение и ценность.

Особую важность в этом отношении имеет то, что греческое слово ὕλη изначально означало «дерево», но в то же время характеризовало субстанциональный принцип, или *materia prima*[Б], космоса, а также, как её развитие, всю *materia secunda*[В], то есть, к слову сказать, все, что в относительном смысле играет роль, аналогичную той, которая принадлежит субстанциональному принципу всего проявления[780]. Более того, символизм, согласно которому мировая субстанция уподобляется дереву, является, без сомнения, общим для всех наиболее древних традиций, и, с учётом сказанного нами относительно строительного символизма, понять причины этого не составит труда. В самом деле, поскольку из

[779] Даже если эти балки впоследствии были заменены в определённых случаях «ребрами» камней (прежде всего, мы имеем в виду своды готических соборов), эти перемены не имели никакого значения в символическом смысле. — В английском языке слово beam означает как «луч», так и «балку», как то уже неоднократно отмечал Кумарасвами, и в этом двойственном значении нет ничего неожиданного. К сожалению, это непереводимо на французский, где, тем не менее, обычно говорят о «лучах» или «спицах» колеса, которые относительно втулки последнего играют аналогичную роль, что и упомянутые балки касательно «ока» купола.

[Б] Первичная материя (лат.) — прим. пер.

[В] Вторичная материя (лат.) — прим. пер.

[780] Весьма любопытно, что в испанском языке слово madera, которое напрямую происходит от materia, все ещё означает дерево, а более точно — древесину, используемую для возведения остова.

«дерева» происходят элементы, составляющие космическую конструкцию, «Великий Архитектор» должен рассматриваться, прежде всего, как «мастер-плотник», поскольку это действительно имеет место в подобном случае и поскольку он действительно таков, то люди-строители, чьё искусство с традиционной точки зрения, по сути, «подражает» труду «Великого Архитектора», сами являются плотниками[781]. Говоря отдельно о христианской традиции, важно отметить, как то уже сделал Кумарасвами, что [из вышеизложенного] понятно, почему Христос явился как «сын плотника». Как мы уже неоднократно заявляли, исторические факты при ближайшем рассмотрении есть лишь отражение реальностей иного порядка, сообщающих оным всю их ценность; здесь имеет место значительно более глубокий символизм, нежели обычно думают (если большинство христиан на самом деле поддерживают, хотя и смутно, понятие о том, что какой-то символизм может быть вообще). Даже если здесь мы имеем дело лишь с видимой преемственностью, последовательность символизма все ещё требуется, поскольку это проблема того, что соответствует лишь внешнему порядку проявления, а не порядку принципиальному. Абсолютно то

[781] Небезынтересно, вероятно, отметить, что в 22-м градусе Шотландского Масонства, каковой, согласно герметической интерпретации, представляет «подготовку материалов, необходимых для великого делания», оные материалы являют собой не только камни, как в степенях, представляющих масонскую инициацию в собственном смысле, но и строительную древесину. В этом градусе, каковы бы ни были в действительности его исторические истоки, можно различить своего рода «след» инициации плотничества, тем паче что топор, каковой есть его символ или основной атрибут, является, по сути, орудием плотника. Более того, мы должны указать, что символизм топора здесь всецело отличен от значительно более загадочного символизма, с которым в цеховом Масонстве ассоциируется «остроконечный кубический камень» и которому мы дали истолкование в статье «Иероглиф полюса» в майском выпуске 1937 года. Кроме того, позволим себе напомнить о символической связи, имеющейся, как правило, между топором и ваджрой (см. наши статьи «Громовые камни» в майском выпуске 1929 года и «Символическое оружие» в октябрьском выпуске 1936 года). [Статьи, упомянутые автором, составляют гл. 15, 25 и 26 Символов священной науки («Иероглиф полюса», «Громовые камни» и «Символические орудия») — прим. пер.].

же самое существует в индусской традиции, где в момент рождения в космосе Агни, постольку поскольку он есть аватара *par excellence*, в качестве приемного отца выступает Тваштри; и могло ли быть иначе, если сам космос есть, в символическом смысле, не что иное, как творение «мастера-плотника»?

Символизм моста[782]

Хотя по различным поводам мы уже говорили о символизме моста, всё же добавим к сказанному ещё несколько соображений в связи с исследованием Доньи Луизы Кумарасвами по этой теме[783], в котором она, в частности, настаивает на одном моменте, показывающем тесную связь этого символизма с доктриной *сутратмы*. Речь идёт о первоначальном смысле слова сету, которое есть самое древнее из различных санскритских понятий, обозначающих мост, и единственное, которое встречается в Ригведе. Это слово, производное от корня си, «связывать», собственно, и означает «связь»; и в самом деле, мост, переброшенный через реку, есть именно то, что связывает один берег с другим, но, помимо этой ремарки самого общего порядка, в том, что подразумевается под этим термином, есть нечто гораздо более определённое. Нужно представить себе мост первоначально построенным из жердей, что является его самой ортодоксальной естественной моделью, или как веревку, закрепленную таким же образом, как эти жерди, например, на деревьях, растущих по обоим берегам, которые, таким образом, действительно оказываются «привязанными» друг к другу этой веревкой. Поскольку два берега символически олицетворяют два различных состояния существа, ясно, что веревка здесь есть то же самое, что и «нить», соединяющая эти состояния между собой, т. е. сама *сутратма*. Характер такой связи, одновременно очень тонкой и прочной, есть также адекватный образ её духовной природы; и вот почему мост,

---

[782] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», янв. — фев. 1947. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 63.

[783] *The Perilous Bridge of Welfare*, в *Harvard Journal of Asiatic Studies*, авг., 1944.

который уподобляется также и лучу света, в традициях часто описывается как столь же тонкий, что и лезвие меча; или если он сделан из дерева, как состоящий из одной перекладины или одного единственного ствола дерева[784].

Эта узость выявляет опасность данного пути, впрочем, единственно возможного. Не всем удается успешно пройти по нему, и уж вовсе немногие преодолеют его — без посторонней помощи, своими усилиями[785]. Ибо всегда есть определённая опасность при переходе от одного состояния к другому; но это прежде всего относится к двойному, «благотворному» и «злотворному», значению, которым обладает мост, как и многие другие символы, и к которому мы вскоре вернёмся. Два мира, олицетворяемые двумя берегами, суть, в самом общем смысле, небо и земля, которые были едины изначально и которые были разделены уже самим фактом проявления, чья область вся целиком уподобляется тогда реке или морю, простирающемуся между ними[786]. Мост, стало быть, в точности эквивалентен осевому столбу, соединяющему небо и землю, вместе с тем сохраняя их раздельность; и в силу именно этого значения он, в сущности, должен рассматриваться как вертикаль[787], подобно всем другим симво-

[784] Напомним в связи с этим двойной смысл английского слова *beam*, которое обозначает одновременно и перекладину и световой луч, как мы уже указывали в другом месте («Каменщики и плотники», в журнале «Исследования Традиции», дек. 1946).

[785] Это привилегия одних только «солнечных героев» в мифах и сказках, где фигурирует переход моста.

[786] При всяком более ограниченном приложении того же символизма речь всегда будет идти о двух состояниях, которые на определённом «отсчетном уровне» всегда будут находиться между собой в отношениях, соответствующих соотношению неба и земли.

[787] По этому поводу и в связи с только что сказанным мы напомним столь часто описанный «трюк с веревкой», в котором веревка, брошенная в воздух, остается — или кажется, что остается вертикальной, тогда как мужчина или ребенок карабкаются по ней до полного исчезновения из виду. Если даже речь идёт здесь — по крайней мере, чаще всего — только о феномене внушения, это несущественно с точки зрения, на которой мы находимся здесь; также обстоит дело и с лазанием по шесту, очень показательным воплощением того, о чём идёт речь.

лам «Оси Мира» — например, оси «космической колесницы», где так как два колеса последней сходным образом олицетворяют небо и землю[788]; отсюда же равным образом следует фундаментальное тождество символизма моста и символизма лестницы, о котором мы говорили в другой связи[789]. Таким образом, переход моста, в конечном счёте, есть не что иное, как прохождение оси, которая на самом деле только и соединяет различные состояния между собой. Берег, от которого отправляются, в действительности есть этот мир, то есть состояние, в котором в настоящий момент находится нацеленное на переход существо; а берег, к которому оно стремиться через другие состояния проявленности, есть мир изначальный. Один из берегов есть область смерти, где все подвластно изменениям, а другой — область бессмертия[790].

Мы только что напомнили, что ось одновременно соединяет и разделяет небо и землю; точно так же, если мост есть действительно путь, соединяющий два берега и позволяющий перейти с одного на другой, он, однако, может быть

---

[788] Госпожа Кумарасвами отмечает, что если и есть случаи, где мост описывается как имеющий форму арки, что более или менее явно отождествляет его с радугой, то они далеки от того, чтобы быть самыми распространенными в традиционном символизме. Добавим, что это даже и не обязательно противоречит концепции моста как вертикали, потому что, как мы уже сказали по поводу «цепи миров», кривая необозримой длины в каждом из своих отрезков может быть уподоблена прямой, которая всегда будет «вертикальной». В том смысле, что она всегда будет перпендикулярной к области бытия, которую пересекает; кроме того, даже в этом случае, где нет тождества между мостом и радугой, последняя, тем не менее, не перестаёт в целом рассматриваться как символ союза неба и земли.

[789] См. гл. «Символизм лестницы».

[790] Ясно, что в общем символизме прохождения вод, рассматриваемом как ведущее «от смерти к бессмертию», пересечение их посредством моста или брода соответствует лишь случаям, когда такой переход совершается при движении с одного берега на другой. За исключением тех, где он описывается либо как подъем по течению к истокам, либо, напротив, как спуск по течению к морю, и тех, где путешествие по необходимости должно совершаться иными способами, например, в соответствии с символизмом мореплавания, который, впрочем, приложим ко всем случаям (См. гл. «Прохождение вод»).

также, в некотором роде, и препятствием, помещённым между ними, а это возвращает нас к его «опасному» характеру. Впрочем, это подразумевается также и в значении слова *setu*, согласно которому это связь в том двойном смысле, в котором её можно понимать: с одной стороны, это то, что соединяет вещи между собой, с другой — путы, схватывающие существо. Веревка равным образом может служить этим двум целям, и мост также является в том или другом аспекте, т. е. в конечном счёте, как «благотворный» или «злотворный», в зависимости от того, удастся ли человеку его преодолеть. Можно заметить, что двойной символический смысл моста проистекает ещё и из того факта, что он может быть перейден в двух противоположных направлениях, тогда как это следует сделать только в одном, том, которое ведёт с этого берега к «другому»; всякое же возвращение назад есть опасность, которой следует избегать[791], (за исключением единственного случая) существа, которое, уже освободившись от обусловленного бытия, может отныне «свободно двигаться» сквозь все миры и для которого такое возвращение назад есть, кстати сказать, не более чем чисто иллюзорная видимость. В любом другом случае, часть моста, которая уже пройдена, должна неизбежно «теряться из виду», как если бы она более не существовала точно так же, как символическая лестница всегда считается имеющей своё основание в той самой области, в которой находится поднимающееся по ней существо. Её нижняя часть исчезает

[791] Отсюда намёки, очень часто встречающиеся в мифах и легендах любого происхождения, на опасность оборачивания в пути и «взгляда назад».

для него по мере того, как совершается его восхождение[792]. Пока человек не достиг принципиального мира, откуда он сможет вновь спуститься в проявленность, никак не подвергаясь её воздействию, его реализация может действительно происходить только как восхождение; и для того, кто связал бы себя с путём как таковым, принимая таким образом средство за цель, этот путь подлинно стал бы препятствием, вместо того, чтобы действительно вести к освобождению. А последнее подразумевает постоянное разрушение уз, соединяющих его с уже пройденными стадиями, так что в конечном счёте ось сожмется до единственной точки, которая заключает в себе все и которая есть центр тотального существа.

[792] Здесь имеет место как бы «растворение» оси существом, которое проходит по ней, как мы уже объясняли в книге «Великая Триада», и мы отсылаем читателя к этому произведению также и в связи с ещё несколькими, смежными пунктами — в частности с тем, что касается отождествления этого существа с самой осью, каким бы символом ни олицетворялась последняя, а также следовательно и в связи с его отождествлением с мостом, что придает подлинный смысл функции «понтифика». На указанные обстоятельства помимо иных традиционных формул вполне определенно намекает фраза из кельтского *Mabinogion*, процитированная госпожой Кумарасвами в эпиграфе: «тот, кто хочет соделаться Главою должен быть Мостом».

Об инициатическом присоединении[A]

Есть вещи, о которых нужно напоминать почти постоянно — настолько трудно их понять большей части наших современников, по крайней мере на Западе. И весьма часто эти вещи каким-то образом лежат в основе всего того, что связано или с традиционной точкой зрения в общем, или с частной эзотерической и инициатической точками зрения. При этом они относятся к порядку, который в нормальных условиях должен считаться скорее элементарным. Таков, например, вопрос о роли и эффективности ритуалов; и может быть, по крайней мере частично, в равной степени сюда же относится вопрос о необходимости инициатического присоединения по причине их достаточно тесной связи. На самом деле, если понятно, что инициация, по сути, состоит в передаче определённого духовного влияния и что эта передача может быть выполнена только посредством ритуала, при помощи которого и производится присоединение к организации и первейшая функция которого состоит в том, чтобы сохранить и сообщить влияние, о котором идёт речь, то кажется, что здесь больше не может быть никаких затруднений. Передача и присоединение в целом — лишь два обратных аспекта одного и того же явления в зависимости от того, как его рассматривать: спускаясь или поднимаясь по инициатической «цепи». При этом недавно нам представился случай констатировать, что эта трудность существует даже для некоторых из тех, кто на самом деле обладает таким присоединением. Это может казаться весьма удивительным, но нет сомнений, что причиной тому является

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава V.

«спекулятивное» ослабление, которому подвержены организации, к которым эти люди принадлежат: очевидно, что для человека, придерживающегося лишь «спекулятивной» точки зрения, вопросы этого порядка, равно как и все вопросы, можно сказать, «технического» плана, могут представать только в весьма косвенной и удалённой перспективе, и что по той же причине их фундаментальная важность может быть ему более или менее неизвестна. Можно было бы ещё сказать, что этот пример позволяет измерить всю дистанцию, отделяющую виртуальную инициацию от реальной. Не нужно думать, что первой можно было бы пренебречь: на самом деле именно она является собственно инициацией, то есть необходимым «началом» (*initium*), и она приносит с собой возможность всего дальнейшего развития. Однако нужно понимать, что в нынешних условиях больше чем когда бы то ни было эта виртуальная инициация далека от малейшего начала реализации. Как бы то ни было, мы полагаем, что уже достаточно объяснили необходимость инициатического присоединения[793], но перед лицом некоторых вопросов, которые нам ещё задают по этому поводу, мы полагаем полезным добавить некоторые дополнительные уточнения.

Прежде всего мы должны отмести возражение, которое можно было бы попробовать вывести из того факта, что неофит не ощущает духовного влияния в момент его получения. По правде сказать, это сравнимо с определёнными ритуалами экзотерического порядка, например, такими как религиозные обряды рукоположения, где духовное влияние так же передается и, по крайней мере в общем, больше не ощущается, что не препятствует ему реально присутствовать и с этого момента даровать тем, кто его получил, определённые способности, которые они не могли бы иметь без него. Но в инициатической области нужно пойти дальше: было бы в каком-то роде противоречием, если бы неофит

[793] См. «Заметки об инициации», особенно гл. V и VIII.

был способен чувствовать переданные ему влияния, потому что он ещё находится и по отношению к ним, и по определению лишь в чисто потенциальном и «неразвитом» состоянии, тогда как способность их ощущать неизбежно подразумевала бы уже определённую степень развития или актуализации; и именно поэтому мы только что сказали, что нужно обязательно начинать с виртуальной инициации. В экзотерической области в общем нет никакого неудобства в том, что полученное влияние никогда не ощущается на сознательном уровне, даже косвенно и по своим последствиям, потому что речь не идёт об этом обретении как о следствии выполненной передачи, реального духовного развития — наоборот, когда речь идёт об инициации, до неё нужно дойти совершенно иначе, и вследствие совершенной инициатом внутренней работы эффект этого влияния будет ощущаться в дальнейшем, что как раз и составляет переход к реальной инициации, к некоторой предполагаемой степени. По меньшей мере именно так должно происходить в нормальных условиях, и таким образом инициация даёт результаты, которые мы вправе от неё ожидать. Верно, что на самом деле в большинстве случаев инициация остается виртуальной, что означает, что последствия, о которых мы говорим, остаются в латентном состоянии до бесконечности; но, если так обстоит дело, со строго инициатической точки зрения это почти что аномалия, которая имеет своей причиной лишь определённые случайные обстоятельства[794] — с одной стороны, недостаток квалификации инициата, то есть ограничение возможностей, которое он несёт в себе и которое ничто внешнее не могло бы заменить, а с другой стороны, состояние несовершенства или вырождения, к которому сейчас пришли некоторые инициатические организации: оно больше не позволяет им снабдить инициата опорой, достаточной, чтобы ожидать реальной инициации; нельзя

[794] Можно, впрочем, сказать в общем, что в условиях такой эпохи, как наша, нормальный с традиционной точки зрения случай почти всегда выглядит исключительным.

даже предполагать существование таковой для тех, кто на неё способен, несмотря на то, что эти организации ещё способны даровать виртуальную инициацию, то есть обеспечить начальную передачу духовных влияний тем, кто обладает минимумом необходимой квалификации.

Перед тем как перейти к другому аспекту вопроса, добавим ещё попутно, что эта передача, как, впрочем, мы уже недвусмысленно заметили, не имеет и не может иметь абсолютно ничего «магического» по причине того, что речь, по сути, идёт о духовном влиянии, тогда как всё то, что относится к магическому порядку, касается исключительно манипулирования психическими влияниями. Даже если бывает так, что духовное влияние во вторую очередь сопровождается определёнными психическими влияниями, это ничего не меняет, ибо это в целом лишь чисто случайное следствие, и оно имеет своей причиной только соответствие, по необходимости всегда существующее между разными порядками реальности. Во всех случаях инициатический ритуал не действует ни посредством этих психических влияний, ни при их помощи; он проявляет себя только в духовном влиянии, и в качестве инициатического он не имеет никакой иной причины существования. Впрочем, то же верно и в экзотерической области — в том, что касается религиозных ритуалов[795]; каковы бы ни были различия между духовными влияниями, — или ими самими, или в том, что касается их целей, — речь всегда идёт о духовных влияниях, как и в случае инициатических ритуалов, и в конечном счёте этого достаточно, чтобы сказать, что это не может иметь ничего общего с магией, которая является лишь вторичной традиционной наукой совершенно случайного и даже весьма низкого порядка и которой — скажем это ещё раз — совершенно чуждо всё то, что открывает духовная область.

[795] Само собой разумеется, что так обстоит дело и для других экзотерических ритуалов, в других традициях, которые примеряют религиозную форму: если мы здесь говорим более подробно о религиозных обрядах, то это потому, что они представляют в этой области самый главный известный на Западе случай.

Мы можем теперь обратиться к тому, что нам кажется самым важным моментом, — к тому, что затрагивает самую глубину вопроса. В связи с этим можно было бы сформулировать следующее возражение: ничто не может быть отделено от Принципа, ибо тогда оно поистине не обладало бы никаким существованием и никакой реальностью, даже в малейшей степени; как можно тогда говорить о присоединении, которое, каковы бы ни были те посредники, при помощи которых оно совершается, в итоге можно понять только как присоединение к самому Принципу, — и что, если взять это слово в его буквальном смысле, похоже на восстановление разорванной ранее связи? Можно заметить, что вопрос этого рода весьма напоминает другой, который также был задан: почему нужно прилагать усилия для достижения осуществления, ведь «высшее я» (*Атман*) неизменно и всегда пребывает собой, и его никак нельзя изменить или повлиять на него, что бы ты ни делал? Задающие такие вопросы демонстрируют тем самым, что они останавливаются на исключительно теоретической точке зрения, замечая только одну сторону, или смешивают две отчётливо разные точки зрения, пусть в определённом смысле и дополняющие друг друга, — точку зрения принципиального и точку зрения проявленного существа. Несомненно, с чисто метафизической точки зрения можно со всей строгостью придерживаться одного принципиального аспекта и в некотором роде пренебречь всем остальным; но собственно инициатическая точка зрения должна, напротив, исходить из условий, которые в текущее время являются условиями проявленного существа, а точнее, человеческого индивида как такового — условиями, цель которых и состоит в том, чтобы от них освободиться. Следовательно, нужно обязательно — и это даже то, что, по сути, характеризует её по сравнению с чисто метафизической точкой зрения — учитывать то, что можно назвать фактическим положением дел, и каким-то образом связывать его с принципиальным порядком. Чтобы устранить все недоразумения на этот счет, мы скажем так: оче-

видно, что в самом Принципе ничего не могло бы подвергнуться изменению, следовательно, Освобождению подлежит не «высшее я», ибо оно никогда не было ни обусловлено, ни каким-либо образом ограничено, а именно «я», и оно может лишь рассеять иллюзию, которая заставляет его казаться отдельным от «высшего я». Таким же образом в реальности речь не идёт о восстановлении связи с Принципом, ибо она существует всегда и не может перестать существовать[796], но для её проявления должно быть реализовано фактическое сознание этой связи, и в условиях нашего человечества для этого нет никакого иного возможного средства, кроме того, что предоставляется инициацией.

Теперь можно понять, что необходимость инициатического Присоединения — это не необходимость принципа, а исключительно необходимость факта, которая ничуть не менее строго возникает в нашем состоянии, которое, следовательно, мы и должны взять за точку отсчёта. Впрочем, для людей примордиальных времен инициация была бы бесполезна и даже непонятна, потому что духовное развитие во всех его степенях достигалось ими совершенно естественно и спонтанно в силу близости к Принципу. Но из-за «спуска», который осуществляется до настоящего времени сообразно неизбежному процессу всего космического проявления, условия циклического периода, где мы находимся сейчас, совершенно отличны от их условий, и поэтому восстановление возможностей примордиального состояния является первой из целей, которые ставит инициация[797]. Следовательно, принимая во внимание эти условия, нужно утверждать необходимость инициатического присоединения, но вовсе не в силу условий любой эпохи или тем более любого мира в общем и без каких-либо ограничений. В этом отношении

---

[796] Эта связь, по сути, является не чем иным, как *sūtrātmā* индийской традиции, о которой мы уже говорили в других работах.

[797] Об инициации, рассматриваемой в том, что касается «малых мистерий», как позволяющей осуществить «подъем» цикла по последовательным этапам до примордиального состояния, см. «Заметки об инициации», стр. 257-258.

мы особо обратим внимание на то, что мы уже сказали в другом месте о возможности рождения живых существ самих по себе, без родителей[798]. Это «спонтанное рождение» на самом деле принципиально возможно, и вполне можно представить себе мир, где оно было бы реально. Тем не менее в нашем мире (или, точнее, по меньшей мере в нынешнем его состоянии) оно не является фактической возможностью. То же самое относится к достижению некоторых духовных состояний, которые, впрочем, также являются «рождением»[799], и это сравнение нам кажется одновременно и самым точным, и лучше всего помогающим понять, о чём идёт речь. Говоря о той же области идей, мы можем сказать так: в нынешнем состоянии нашего мира земля не может дать жизнь растению из самой себя и спонтанно, без зерна, которое должно обязательно происходить от другого ранее существующего растения[800]. Однако именно так в определённое время и должно было происходить, иначе ничто никогда не смогло бы появиться. Но эта возможность больше не способна проявляться в текущих условиях. В тех условиях, в которых мы сейчас находимся, нельзя ничего собрать, сначала не посеяв, и это точно так же верно и в духовном, и в материальном отношении. Зародыш, который нужно поместить в существо, чтобы сделать возможным его дальнейшее духовное развитие, — это как раз то влияние, которое в виртуальном состоянии, состоянии «окутывания»,

---

[798] «Заметки об инициации», стр. 30.

[799] Едва ли нужно напоминать в связи с этим всё то, что мы сказали в другом месте об инициации, рассматриваемой как «второе рождение»; впрочем, такой взгляд на неё является общим для всех традиционных форм без исключения.

[800] Мы предупреждаем, хотя на данный момент и не настаиваем, что это более чем связано с символизмом зерна в Элевсинских мистериях, а в масонстве — с паролем градуса подмастерья; впрочем, инициатическое приложение состоит в очевидной и тесной связи с идеей «духовной преемственности». Возможно, небезынтересно также то замечание, что слово «неофит» буквально означает «новое растение».

в точности как зерно[801], передается при помощи инициации[802].

Мы воспользуемся этим случаем, чтобы предупредить об ошибке, некоторые примеры которой мы заметили в последнее время: некоторые считают, что присоединение к инициатической организации составляет только первый шаг «к инициации». Это верно только для весьма определённого состояния, принадлежащего реальной инициации, о которой и идёт речь в таком случае; но те, на кого мы намекаем, не делают никакого различия между виртуальной и реальной инициацией и, может быть, даже не имеют понятия о таком различии, которое, однако, является самым важным и, можно даже сказать, первичным. К тому же весьма возможно, что они в той или иной степени подверглись влиянию некоторых концепций оккультистского или теософистского происхождения о «великих посвящённых» и других вещах этого рода, которые, несомненно, весьма подходят для создания или поддержки путаницы. Во всяком случае они явно забывают, что слово «инициация» происходит от *initium*, которое обозначает собственно «вступление» и «начало»: это вступление на путь, который нужно пройти, или начало нового существования, в ходе которого будут развиты возможности другого порядка, нежели те, которыми строго ограничена жизнь обычного человека; и инициация, понятая таким образом, в её самом строгом и самом точном смысле, в реальности является не чем иным, как на-

---

[801] Именно духовное влияние само по себе всегда может находиться в потенциальном состоянии, но неофит получает его в некотором роде способом, пропорциональным его собственному состоянию.

[802] Мы могли бы даже добавить, что по причине соответствия, существующего между космическим и человеческим порядками, между двумя терминами сравнения, которые мы только что указали, можно увидеть не простое сходство, а самую тесную и самую прямую связь, которая по природе является обоснованием ещё более полным; и из-за этого возможно предположить, что библейский текст, в котором падший человек представлен осужденным на тяжелый труд ради получения плодов земли (Быт. 3:17-19), может очень даже точно соответствовать истине в своем самом буквальном смысле.

чальной передачей духовного влияния в состоянии зародыша, то есть, другими словами, это инициатическое присоединение.

Другой вопрос, также отсылающий к инициатическому присоединению, уже был поднят в последнее время: впрочем, нужно прежде всего уточнить предел, касающийся тех особых случаев, в которых инициацию получают при помощи средств, не относящихся к обычным и нормальным[803]. Прежде всего нужно ясно понимать, что такие случаи всегда исключительны и что они осуществляются тогда, когда определённые обстоятельства делают нормальную передачу невозможной, ибо их смыслом существования является как раз в определённой мере замена этой передачи. Мы говорим «в определённой мере», потому что, с одной стороны, подобное может осуществляться только для индивидуальностей, обладающих квалификацией, серьёзно превышающей обычную, и имеющих достаточно сильные устремления, чтобы в некотором роде притянуть к себе духовные влияния, которые они не могут приобрести самостоятельно. С другой стороны, даже для таких индивидуальностей ещё более редким случаем является факт помощи, полученной в силу постоянного контакта с отсутствующей традиционной организацией, и полноценные её результаты. На этом мы настаиваем: но, несмотря на это, даже говорить об этой возможности может быть рискованно, потому что слишком много людей демонстрируют тенденцию обманываться на этот счет. Для них достаточно того, чтобы в их жизни произошло несколько необычное событие (причем любого рода) или же им так показалось, чтобы они интерпретировали его как знак того, что они получили исключительную инициацию, и особенно нынешние жители Запада чересчур легко соблазняются, хватаясь за малейший предлог этого рода, чтобы уклониться от регулярного присоединения.

---

[803] Именно с этими случаями связана объяснительная заметка, добавленная к *Pages dédiées à Mercure* Абдул-Хади, номер за август 1946 года («Исследования Традиции», стр. 318-319) и воспроизведённая в приложении к данной главе.

Именно поэтому следует особо настаивать на том, что, пока это присоединение реально возможно, нельзя полагать, что можно получить какую-либо инициацию за его пределами.

Другой важнейший момент заключается в следующем: даже в особом случае речь всегда идёт о присоединении к инициатической «цепи» и передаче духовного влияния, какими бы ни были средства и модальности, которые могут, без сомнения, сильно отличаться от того, каковы бы они были в нормальных случаях, и подразумевать, например, действие, выполняющееся за пределами обычных условий времени и места. Однако в любом случае обязательно присутствует реальный контакт, конечно же, не имеющий ничего общего с «видениями» или фантазиями, которые едва ли фиксируют что-то, кроме воображения[804]. В некоторых известных примерах, как у Якоба Беме, к которому мы уже обращались[805], этот контакт был установлен из-за встречи таинственной фигуры, которая впоследствии больше не появлялась. Кем бы она ни была[806], речь идёт о факте совершенно «позитивном», а не просто о «знаке», более или менее неясном и двусмысленном, который каждый может интерпретировать по прихоти своих желаний. Но разумеется, что индивид, инициированный таким образом, может не иметь ясного осознания подлинной природы того, что он получил, и того, к чему он таким образом присоединился, и тем более быть совершенно неспособным объясниться по этому поводу. Ошибка «подготовки» позволяет ему мало что понимать

---

[804] Мы вновь напоминаем, что, когда речь идёт о вопросах инициатического порядка, не нужно чересчур будоражить своё воображение: все, что является лишь «психологическими» или «субъективными» иллюзиями, не имеет абсолютно никакой ценности в этом отношении и не должно вмешиваться в этот вопрос никоим образом и ни в какой степени.

[805] «Заметки об инициации», стр. 70.

[806] Здесь может идти речь (хотя так может быть не всегда) о внешности, принятой действующим «адептом», как мы это скажем чуть позже, за пределами обычных условий времени и места. Равным образом могут помочь это понять уже изложенные нами рассуждения о некоторых возможностях этого порядка, в «Заметки об инициации», гл. XLII.

на этот счет. Может даже произойти так, что он никогда не собирался говорить об инициации, и само это слово, и обозначаемое им понятие совершенно незнакомы в той среде, где он живет; но это, по сути, не имеет особого значения и, естественно, никак не влияет на саму реальность этой инициации, несмотря на то, что можно понять, что она не может не иметь некоторых неизбежных недостатков по сравнению с нормальной инициацией[807].

Сказав это, мы можем перейти к вопросу, к которому мы уже обращались, ибо эти замечания позволят нам легче на него ответить. Этот вопрос таков: не могут ли некоторые книги, содержание которых относится к инициатическому порядку, служить особенно квалифицированным индивидам и исследователям с требуемыми наклонностями средством передачи духовного влияния такого рода, что их чтения достаточно — без необходимости какого-либо прямого контакта с традиционной «цепью» — для дарования инициации того рода, о которой мы только что говорили? Невозможность инициации при помощи книг является ещё одним моментом, который, как мы полагали, мы достаточно разъясняли в разных случаях. Мы должны признать, что не думали, что чтение книг, какими бы они ни были, может рассматриваться как одно из этих исключительных средств, иногда заменяющих обычные средства инициации. Впрочем, даже помимо того частного случая, где речь идёт как раз о передаче инициатического влияния, здесь есть нечто явно противоположное тому факту, что везде и всегда необходимым условием истинного традиционного учения считалась устная передача, вследствие чего письменное изло-

[807] Эти недостатки среди прочих последствий часто могут дать инициату — и прежде всего в том, что касается способа, которым он выражает свои мысли, — определённое внешнее сходство с мистиками; те, кто не смотрит в суть вещей, могут даже принимать его за мистика, что как раз и произошло с Якобом Беме.

жение учения никогда не может им наделить[808], и потому его передача, чтобы реально иметь силу, подразумевает сообщение, так сказать, «жизненного» элемента, переносчиком которого книги служить не могут[809]. Но, возможно, наиболее удивительно то, что был задан вопрос в связи с отрывком, в котором, говоря о «книжной» теме, мы справедливо полагали, что мы разъясняем достаточно ясно — чтобы избежать всех недоразумений, отчётливо предупреждая, что они могут возникнуть, — тот случай, где речь идёт о «книгах, содержание которых относится к инициатическому порядку»[810]; поэтому кажется, что будет небесполезно повторить это ещё раз и развить свои мысли несколько дальше.

Очевидно, что есть много различных способов читать одну и ту же книгу и что результаты чтения в равной степени могут быть разными: если предположить, например, что речь идёт о Священном Писании некоей традиции, то профан в самом полном смысле этого слова — такой, как современный «критик», — увидит здесь только «литературу», и все, что он сможет из неё извлечь, будет только тем родом совершенно вербального знания, которое составляет простую эрудицию: у него не прибавится ни малейшего реального понимания даже самого внешнего смысла, потому что он не знает и даже не спрашивает себя, является ли прочи-

---

[808] Следовательно, содержание книги как совокупность слов и фраз, выражающих определённые идеи, не является единственной вещью, реально важной с традиционной точки зрения.

[809] Можно было бы возразить, что, наподобие некоторых рассказов, на которые ссылаются прежде всего в розенкрейцерской традиции, некоторые книги могли зарядить влияниями сами их авторы. Это на самом деле возможно как для книги, так и для всякого другого объекта. Но, даже признавая реальность этого, во всех случаях может идти речь только об экземплярах, определённых и подготовленных специально, и, кроме того, каждый из этих экземпляров должен быть предназначен исключительно для того последователя, которому он был прямо вручен, и не для того, чтобы выполнять роль инициации, которую этот последователь уже получил, но единственно для того, чтобы снабдить его более эффективной помощью, чтобы в ходе своей личной работы он использовал содержание этой книги как поддержку для созерцания.

[810] «Заметки об инициации», стр. 224-225.

танное им изложением истины. И именно здесь речь идёт о том виде знания, которое можно определить как «книжное» в самом строгом смысле этого слова. Тот, кто связан с данной традицией, даже если знает лишь экзотерическую её сторону, увидит в этих Писаниях уже совершенно другое, несмотря на то, что его понимание пока ограничено лишь буквальным смыслом; и то, что он найдет, будет иметь для него ценность несравнимо большую, нежели ценность эрудиции. Так произойдет даже в самой малой степени — с теми, кто из-за неспособности понять доктринальные истины ищет просто правил поведения, которые позволят им по крайней мере участвовать в традиции по мере своих возможностей. Тот, кто также стремится усвоить полностью экзотеризм учения, как это делает, например, теолог, бесспорно, находится на более высоком уровне; и хотя в этом случае речь не всегда идёт о буквальном смысле, о существовании другого, более глубокого смысла, то есть эзотерического, он может даже не подозревать. Напротив, обладающий некими теоретическими эзотерическими познаниями сможет с помощью некоторых комментариев или иным образом начать постигать множественность смыслов, содержащихся в священных текстах, и вследствие этого распознать «дух», скрытый в «букве»; следовательно, его понимание принадлежит к намного более глубокой и более возвышенной области, чем понимание, на которое может претендовать самый учёный и самый безукоризненный из экзотериков. Изучение этих текстов может в таком случае составить важную часть доктринальной подготовки, которая должна в нормальных условиях предварять всякую реализацию. Но если при этом тот, кто этим занимается, не получит никакой инициации, какие бы способности он ни проявлял, он всегда останется на уровне исключительно теоретического знания, которое такое изучение само по себе не позволяет превысить никоим образом.

Если вместо Священных Писаний мы рассмотрим определённые тексты собственно инициатического характера,

как, например, тексты Шанкарачарьи или Мухйиддина ибн Араби, мы можем, за исключением одного момента, сказать примерно то же самое: вся выгода, которую сможет извлечь из их чтения востоковед, заключается в знании того, что данный автор (и который для такого читателя на самом деле является лишь «автором» и никем более) сказал то-то или то-то. И если он хочет перевести эту вещь, вместо того чтобы ограничиться её повторением в виде текста и посредством простого напряжения памяти, скорее всего, он исказит её, потому что он ни в малейшей степени не усвоил её реальный смысл. Единственное различие с тем, что мы сказали ранее, состоит в том, что здесь нельзя рассматривать случай экзотерика, потому что эти писания ссылаются только на эзотерическую область и как таковые находятся совершенно за пределами его компетенции: действительно, если бы он мог их понять, он бы уже перешел тем самым границу, отделяющую экзотеризм от эзотеризма, и в таком случае мы вновь оказались бы в случае «теоретического» эзотерика, для которого можно только повторить, не меняя ничего, всё то, что уже было сказано.

Нам осталось рассмотреть лишь последнее различие, не менее важное с рассматриваемой сейчас точки зрения: мы хотим поговорить о разнице, существующей в тех случаях, когда та самая книга прочитана «теоретическим» эзотериком, который, как мы предполагаем, не получил ещё никакой инициации, и тем, кто уже обладает инициатической связью. Второй здесь увидит, естественно, вещи того же порядка, что и первый, но, может быть, более полно, и прежде всего они некоторым образом предстанут перед ним в ином свете. Само собой разумеется, впрочем, что, пока речь идёт лишь о виртуальной инициации, он может только продолжать до более глубокой степени свою доктринальную подготовку, остающуюся до тех пор неполной; но он занимается ей совершенно иначе, как только он ступает на путь реализации. Для него содержание книги становится не более чем поддержкой созерцания в том его смысле, что можно на-

звать ритуальным, и в точности в той же степени, что и символы различного порядка, которые он использует для помощи своей внутренней работе и её поддержки, и, бесспорно, было бы непонятно, если бы традиционные писания, которые в силу их собственной природы обязательно символичны в самом строгом смысле этого термина, не могли также играть эту роль. За пределами «буквы», которой в этом случае для него в некотором роде не существует, он поистине увидит «дух», и так ему смогут открыться — в том числе когда он медитирует, сосредоточившись в себе, над ритуальной мантрой или янтрой, — совершенно иные возможности, нежели возможности простого теоретического понимания. Однако дело обстоит так — скажем это вновь — лишь в силу инициации, которую он получил и которая составляет необходимое условие, без которого, какова бы ни была квалификация индивида, он не получит ни малейшего начала реализации, что в целом совершенно однозначно означает, что всякая реальная инициация обязательно предполагает виртуальную инициацию. Ещё можно добавить, что если тот, кто медитирует над писанием инициатического порядка, реально входит в контакт с влиянием, испускаемым его автором, что на самом деле возможно, если писание происходит из традиционной формы и, прежде всего из той частной «цепи», которой читатель принадлежит сам, то это ещё весьма далеко от инициатического присоединения и всегда может быть только следствием того, что читатель уже имеет. Таким образом, как ни рассматривать этот вопрос, речь всегда будет идти не об инициации посредством книг, а только об инициатическом использовании их в некоторых условиях, что, очевидно, является чем-то совсем иным. Мы надеемся, что повторили здесь достаточно, чтобы исчезли малейшие недоразумения в этом отношении и чтобы перестали считать, что что-то может, пусть и в исключительном случае, избавить от необходимости инициатического присоединения.

Мост и радуга[811]

В связи с символизмом моста и его, по сути, «осевым» значением мы отмечали, что уподобление этого символизма символизму радуги не является столь распространенным, как это обычно думают. Конечно, есть случаи, где такое уподобление существует, и одним из самых частых является тот, который встречается в скандинавской традиции, где мост Биврёст открыто уподобляется радуге. Впрочем, когда мост описывается как возвышающийся в одной части и понижающийся в другой при его прохождении, т. е. как имеющий форму арки, то скорее кажется, что очень часто эти описания делались под впечатлением поверхностного сближения с радугой, а не подразумевали подлинного тождества этих двух символов. Впрочем, это сближение легко объяснимо уже тем, что обычно радуга рассматривается как символ единства неба и земли; между тем, посредством чего устанавливается связь между небом и землей и знаком их союза есть очевидная связь, но она не обязательно имеет своим следствием уподобление или отождествление. Добавим сразу же, что само это значение радуги, которое в той или иной форме встречается в большинстве традиций, является прямым следствием её тесной связи с дождем, поскольку последний, как мы уже объясняли раньше, олицетворяет схождение небесных влияний в земной мир[812].

Самым известным на Западе примером этого традиционного значения радуги является, естественно, библейский

---

[811] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», март 1947. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 64.

[812] См. «Свет и дождь», см. также «Великая Триада», гл. XIV.

текст, где оно выражено совершенно чётко[813]. Там говорится буквально: «Я полагаю радугу мою в облаке, чтобы она была знамением знаком альянса между Мною и землею», но следует заметить, что этот знак альянса ни в коем случае не предстаёт здесь как открывающий возможность перехода из одного мира в другой, переход, на который, впрочем, в этом тексте нет ни малейшего намека. В других случаях то же самое значение получает выражение в очень различных формах: например, у греков радуга уподоблялась покрывалу Ириды, а возможно — и самой Ириде, в ту эпоху, когда в символических изображениях «антропоморфизм» не был развит ими так сильно, как это случилось позже. Здесь это значение подразумевалось уже в силу того, что Ирида была «вестницей богов» и, следовательно, играла роль посредника между небом и землей; но и само собой разумеется, что такое представление во всех отношениях довольно далеко от символизма моста. Похоже, что, по сути, радуга обычно сопоставлялась с космическими потоками, посредством которых совершается обмен влияниями между небом и землей, в гораздо большей степени, чем с осью, по которой осуществляется прямое сообщение между различными состояниями. И это, кстати, лучше согласуется с её изогнутой формой[814], потому что, хотя, как мы отметили ранее, сама эта форма вовсе не обязательно вступает в противоречие с идеей «вертикальности», тем не менее остается верным, что сама эта идея не может быть подсказана непосредственной видимостью, как то, напротив, имеет место в случае всех собственно осевых символов.

Нужно признать, что символизм радуги в действительности очень сложен и проявляется в различных аспектах; но, возможно, одним из важнейших среди последних, хотя вначале это и может показаться странным и, во всяком случае,

---

[813] Быт. 9:12-17.

[814] Ясно, что круглая и полукруглая форма, подобная форме радуги, всегда может, с этой точки зрения, рассматриваться как плоская проекция части спирали.

таким, который наиболее явным образом соотносится с тем, на что мы только что указали, является тот, что уподобляет её змее и встречается в самых разных традициях. Отмечено, что китайский иероглиф, обозначающий радугу, имеет корень «змея», — хотя такое уподобление впрочем формально не выражено в дальневосточной традиции, так что здесь скорее можно видеть как бы напоминание на нечто восходящее к весьма отдалённым эпохам[815]. Похоже, что такой символизм не полностью игнорировался и самими греками, по крайней мере, в архаический период, ибо, согласно Гомеру, радуга была изображена на щите Агамемнона в виде трёх голубых змей, «подобия дуги Ириды и памятного знамения для людей, которое Зевс запечатлел в облаках»[816]. Во всяком случае, в некоторых регионах Африки, а конкретнее — в Дагомее, «небесный змей» уподобляется радуге и в то же время он рассматривается как хозяин драгоценных камней и сокровищ; впрочем, может показаться, что существует некоторое смешение двух различных аспектов символизма змеи, потому что, если роль хозяина или хранителя сокровищ действительно довольно часто приписывается, на ряду с другими разнообразными существами, змеям или драконам, то последние тогда имеют характер скорее подземный, нежели небесный. Но возможно также, что между этими двумя по видимости противоположными аспектами имеется соотношение, сравниваемое с тем, которое существует между планетами и металлами[817]. С другой стороны, по меньшей мере любопытно заметить, что в данной связи этот «небесный змей» имеет весьма разительное сходство с «зеленой змеей» хорошо известной символической сказки Гете,

---

[815] См. Arthur Waley, *The Book of Songs*, стр. 328.

[816] Илиада, XI, — Мы сожалеем, что не смогли дать ссылку более точно, тем более что такое изображение радуги в виде трёх змей кажется довольно странным на первый взгляд и заслуживало бы, несомненно, более тщательного исследования. [Перевод Гнедича: Сизые змеи по ним воздымалися кверху, до выи, по три с боков их, подобные радугам, кои Кронион Зевс утверждает на облаке, в дивное знаменье смертны — прим. пер.]

[817] См. «Царство количества и знамения времени», гл. XXII.

где змея превращается в мост, а затем рассыпается драгоценными камнями; если этот последний тоже должен считаться имеющим отношение к радуге, то в этом случае можно было бы обнаружить её идентичность с мостом, что было бы тем менее удивительно, что Гете, вполне возможно, подразумевал здесь скандинавскую традицию. Кроме того, нужно сказать, что сказка, о которой идёт речь, очень неясна как в том, что касается происхождения различных элементов символизма, которыми мог вдохновляться Гете, так и в самом её значении. А все истолкования, которые пытались давать ей, в действительности мало удовлетворительны[818]. Мы не будем более настаивать на этом, но нам показалось, что небезынтересно провести мимоходом это несколько неожиданное сближение, для которого упомянутая сказка дала повод[819].

Известно, что одно из основных символических значений змеи соотносится с космическими потоками, на которые мы указывали выше, потоками, которые, в конечном счёте, есть не что иное, как следствие и как бы выражение действий и реакций сил, исходящих, соответственно, от неба и земли[820]. Именно здесь заключено то, что даёт единственное

---

[818] Впрочем, и вообще часто есть нечто неясное и туманное в том способе, которым Гете использует символизм, и это можно обнаружить также и в его переложении легенды о Фаусте. Добавим, что не один вопрос возникает и в отношении источников, из которых он черпал более или менее непосредственно, так же, как и в отношении точной природы инициатических связей, которые он мог иметь помимо масонства.

[819] Мы не можем принимать во внимание, для более или менее полного уподобления гетевского змея радуге, приписываемый ему зеленый цвет, хотя некоторые хотели превратить его в своего рода синтез радуги по той причине, что он является в ней центральным. Но на самом деле он реально будет центральным лишь в том случае, если в перечень цветов мы включим индиго, и ранее мы уже объясняли причины, по которым такая интерпретация лишена всякой ценности с точки зрения символической (гл. «Семь лучей и радуга»). В этой связи мы отметим, что собственно ось соответствует «седьмому лучу» и, следовательно, белому цвету, тогда как сама дифференциация цветов радуги указывает на некоторую «овнешненность» по отношению к этому осевому лучу.

[820] См. «Великая Триада», гл. V.

внятное объяснение уподоблению радуги змее, и такое объяснение совершенно согласуется с общепризнанным характером радуги как знака союза неба и земли, союза, который в действительности в некотором роде обнаруживается этими потоками, потому что без него они бы не могли возникнуть. Нужно добавить, что змея, когда она обладает этим значением, чаще всего ассоциируется с осевыми символами — такими, как древо или жезл, что легко понять, потому что именно направление оси определяет направление космических потоков. Однако, указанная ассоциация не должна пониматься как смешение змеи с двумя указанными символами, как если обратиться здесь к соответствующему символизму в её самой строгой геометрической форме, спираль, начерченная на цилиндре, никогда не совпадает с самой осью последнего. Между символом радуги и символом моста подобная связь была бы, в конечном счёте, той, которую можно было бы счесть самой нормальной; но, впоследствии, эта связь привела в некоторых случаях к своего рода слиянию двух символов, которое было бы целиком оправдано лишь тогда, когда дуальность дифференцированных течений одновременно рассматривалась бы как растворяющаяся в единстве осевого потока. Однако нужно также учесть и то, что изображения моста не идентичны — в зависимости от того, уподобляется он радуге или нет; и в этой связи можно было бы задаться вопросом, нет ли между прямым[821] мостом и мостом в форме арки — по крайней мере, в принципе — различия значений, в некотором смысле соответствующего тому, которое, как мы уже отмечали раньше, существует между лестницей вертикальной и лестницей винтовой[822]. а именно Различия «осевого» пути, непосредственно ведущего человека в изначальное состояние, и пути, скорее, «периферического», подразумевающего раздельное прохожде-

[821] Напомним, что эта прямолинейная и, естественно, вертикальная форма есть та, что соответствует точному смыслу выражения *aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm* (См. «Символизм креста», гл. XXV).

[822] См. гл. «Символизм лестницы».

ние через ряд иерархических состояний, хотя и в том, и в другом случае конечная цель неизбежно будет одной и той же[823].

[823] Инициатическое использование спиральной (винтовой) лестницы объясняется отождествлением степеней посвящения с аналогичным количеством различных состояний существа. Как пример этого можно привести изгибающуюся лестницу масонского символизма, имеющую 15 ступеней, распределенных на 3 + 5 + 7, которая ведёт в «срединный зал». В других случаях те же иерархизированные состояния также олицетворяются ступенями; но расположение и даже самая форма последних указывает, что на них нельзя остановиться и что они есть лишь средство непрерывного восхождения, в то время как всегда возможно пребывать более или менее продолжительное время на ступенях лестницы, или, по крайней мере, на различных площадках, которые разделяют слагающие её серии ступеней.

Духовные влияния и эгрегоры[A]

Не так давно мы несколько удивились, прочитав в заметке, посвящённой нашей работе «Заметки об инициации», следующую фразу, представленную таким образом, что можно было бы поверить, что она резюмирует сказанное нами в этой книге:

> Инициация, конечно, не освобождает ни от созерцания, ни от изучения доктрины, но она поднимает адепта на особый уровень: она устанавливает контакт между ним и эгрегором инициатической организации, который сам происходит от высшего эгрегора универсальной инициации, единого и многообразного».

Мы не будем здесь акцентировать внимание на неправильном использовании слова «адепт», несмотря на то, что после того как мы недвусмысленно его разоблачили, объяснив подлинное значение этого слова, можно было бы и удивиться: от собственно инициации до адепта, великого или даже малого, путь долог... Однако самое важное здесь вот что: в заметке, о которой идёт речь, не сделано ни малейшего намёка на роль духовных влияний, и это кажется довольно серьёзной ошибкой, которую, впрочем, в равной степени могут допускать и другие, несмотря на все усердие, вложенное нами в изложение вещей настолько ясно, насколько это возможно, ибо определенно кажется, что зачастую весьма трудно заставить читателя понять в точности то, что хочешь сказать. Потому мы полагаем, что уточнение будет здесь небесполезным и эти сведения будут вполне естественным продолжением того, что мы уже изложили в наших послед-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава VI.

них статьях, отвечая на различные вопросы на тему инициатического присоединения.

Прежде всего нужно отметить, что мы никогда не использовали слово «эгрегор» для обозначения того, что можно правильно назвать «коллективной сущностью»; и причина этого состоит в том, что именно этот термин в этом смысле не имеет ничего общего с традиционным и представляет лишь одну из многочисленных фантазий современного оккультистского жаргона. Первым, кто его использовал, был Элифас Леви, и, если наша память нас не обманывает, именно он для оправдания этого смысла приписал ему невероятную латинскую этимологию, заставив его происходить от слова *grex*, «толпа», хотя это слово чисто греческое и никогда в реальности не обозначало ничего иного, кроме «наблюдателя». Впрочем, известно, что этот термин встречается в Книге Еноха, где он обозначает существ весьма загадочного характера, но которые, во всяком случае, принадлежат к «промежуточному миру»; это и есть то общее, что они имеют с коллективными сущностями, которые хотят называть этим именем. Они на самом деле принадлежат к сущностно психическому порядку, и именно это и обеспечивает серьёзность того заблуждения, о котором мы предупреждаем, ибо в этом отношении приведённая нами фраза кажется новым примером путаницы между психическим и духовным.

Об этих коллективных сущностях мы уже говорили и полагали, что представили достаточно очевидной их роль в традиционных организациях (религиозных или иных), принадлежащих той области, которую можно назвать экзотерической в самом широком смысле этого слова, чтобы отличать её от инициатической области. Мы писали следующее:

> Можно полагать, что каждый коллектив располагает некоей силой тонкого порядка, составленной в некотором роде из вклада всех его прошлых и нынешних членов, которая, таким образом, настолько же более значительна и способна к тем более интенсивному производству эффектов, чем

> древнее этот коллектив и чем большее количество членов содержит: впрочем, очевидно, что это «количественное» по своей сути рассмотрение подразумевает, что речь идёт об индивидуальной области, за пределы которой эта сила не могла бы никоим образом выйти[824].

Мы напоминаем в этом отношении, что в остальном коллектив во всех его психических и телесных составляющих не имеет абсолютно ничего трансцендентного в противоположность духовным влияниям, принадлежащим совершенно другому порядку: если вновь обратиться к привычным терминам геометрического символизма, нельзя путать горизонтальный смысл с вертикальным. Это приводит к попутному ответу на другой, тесно связанный с этим вопрос: ошибкой является рассматривать как надындивидуальное состояние то, что вытекает из отождествления с психической сущностью, какой бы она ни была, даже с совершенно иной психической сущностью: участие в такой коллективной сущности в какой-то степени можно посчитать, если хотите, своего рода «расширением» индивидуальности, но не более. Также члены коллектива могут использовать тонкую силу, которой он располагает, только для получения определённых преимуществ индивидуального порядка в соответствии с правилами, установленными в связи с этим для данного коллектива, и даже в этом случае для получения этих выгод ко всему прочему добавляется вмешательство духовного влияния, особенно в случае религиозных коллективов. Это духовное влияние, действующее в этом случае не в своей собственной области надындивидуального порядка, нужно рассматривать как «нисходящее» в индивидуальную область и здесь осуществляющее своё действие посредством коллективной силы, в которой она находит свою точку опоры. Именно поэтому молитва, сознательно или нет, самым непосредственным образом обращается к коллективной сущности, и только с её помощью — также и к духовным

[824] «Заметки об инициации», гл. XXIV.

влияниям: условия, поставленные её эффективности религиозной организацией, не будут при этом выражаться иначе.

Совершенно иным является случай инициатических организаций — в силу того, что они (и только они) имеют своей главной целью выход за пределы индивидуальной области, и потому что они более непосредственно связаны с развитием индивидуальности, составляющей в конечном итоге предварительную стадию для того, чтобы в итоге превзойти свои ограничения. Само собой разумеется, что эти организации, как и все прочие, также включают психический элемент, который может играть реальную роль в определённом отношении, например, в установлении «защиты» от внешнего мира и в охране членов такой организации от исходящих от него определённых опасностей, ибо очевидно, что подобные результаты могут быть получены не только при помощи средств духовного порядка, но и посредством того, что является в некотором роде весьма второстепенным и сугубо случайным, и никак не связанным с инициацией самой по себе. Она совершенно независима от действия какой-либо физической силы, потому что она по своей сути состоит в прямой передаче духовного влияния, которое должно произвести безотлагательно или через какое-то время следствия, относящиеся в равной степени к самому духовному порядку, а уже не к низшему порядку, как в том случае, о котором мы говорили выше, — здесь действие производит уже не промежуточный психический элемент. Также не нужно рассматривать инициатическую организацию как таковую в качестве простого коллектива, ибо вовсе не это позволяет ей осуществлять функцию, являющуюся причиной её существования: коллектив, являясь в общем лишь объединением индивидов, не может сам по себе произвести ничего такого, что принадлежало бы к надындивидуальной области. Высшее никогда не может происходить от низшего: если присоединение к инициатической организации может иметь последствия этого порядка, то только в гой степени, в которой она является носителем того, что само по себе обладает

надындивидуальным и трансцендентным характером по сравнению с коллективом, то есть духовного влияния, хранение и передачу которого она обеспечивает без какого-либо прерывания. Поэтому инициатическое присоединение не должно пониматься как присоединение к «эгрегору» или какой-то психической коллективной сущности, ибо это лишь совершенно случайный аспект, в котором инициатические организации никак не отличаются от экзотерических; «цепь» составляет непрерывная передача духовного влияния через идущие друг за другом поколения[825]. Таким же образом связь между различными инициатическими формами не является простой преемственностью «эгрегоров», как могла бы заставить полагать фраза, послужившая начальной точкой этих размышлений. В реальности она проистекает из присутствия во всех её формах одного и того же духовного влияния, единого в своих сущностях и целях, ввиду которых она действует, если не в более или менее специфических модальностях, согласно которым осуществляется её действие. И именно так, постепенно, от одной ступени к другой, устанавливается коммуникация, реальная или виртуальная — согласно каждому конкретному случаю — с высшим духовным центром.

К этим соображениям мы добавим другое замечание, важное с этой же точки зрения: когда инициатическая организация находится в более или менее выраженном состоянии вырождения, хотя духовное влияние присутствует в ней всегда, её действие по необходимости ослаблено, и в таком случае психические влияния могут действовать более явно и иногда почти что независимо. В крайнем в этом отношении случае инициатическая форма прекращает существовать как таковая: духовное влияние ушло полностью, но психические влияния продолжают существовать в состоянии вредоносных и даже особенно опасных «остатков», как мы

[825] Говоря здесь о «поколениях», мы используем это слово не только в его внешнем и в некотором роде «материальном» смысле — мы подразумеваем прежде всего присущий инициации характер «второго рождения».

объяснили в другом месте[826]. Совершенно очевидно, что, пока инициация реально существует, она будет сведена к чисто виртуальной форме и пойти далее будет нельзя; но также не менее истинно то, что более или менее сильное господство психических влияний в инициатической форме составляет неблагоприятный знак её текущего состояния. И это демонстрирует, насколько далеки от истины те, кто хочет связывать саму инициацию с влияниями этого порядка.

[826] «Царство количества и знамения времени», гл. XXVII.

О священных языках[A]

Некоторое время назад[827] мы уже отмечали, между прочим, что в распоряжении западного мира нет никакого другого священного языка, кроме древнееврейского; по правде сказать, это довольно странный факт, требующий некоторых размышлений. И даже если не претендовать на разрешение различных вопросов, возникающих в этой связи, явление представляет определенный интерес. Ясно, что если древнееврейский может играть такую роль на Западе то это в силу прямой связи, существующей между иудейской и христианской традициями и включения еврейского Священного Писания в священные книги самого христианства. Однако можно задаться вопросом, как случилось, что последнее не имеет никакого собственно ему принадлежащего священного языка, ибо здесь его случай предстаёт поистине исключительным в ряду других традиций.

В этой связи важно, прежде всего, не смешивать священные языки с языками всего лишь литургическими[828]; чтобы какой-либо язык мог выполнять эту последнюю роль, ему достаточно, в конечном счёте, быть «фиксированным», неподвластным постоянным изменениям, которые неизбежно

[A] Эта работа была опубликована в книге «Очерки о христианском эзотеризме» (1954) как глава 1.

[827] «Корни растений» в сентябрьском номере журнала «Исследования Традиции» за 1946 год.

[828] Это тем более важно, что мы уже видели, как один ориенталист назвал «литургическим языком» арабский, который в действительности является священным языком, — назвал со скрытым, но для понимающих достаточно ясным намерением принизить исламскую традицию. И это напрямую связано с тем фактом, что тот же самый ориенталист вёл в арабоязычных странах, — впрочем, без большого успеха — подлинную кампанию за принятие латинской письменности

претерпевают языки живой обиходной речи[829]; но священными языками являются исключительно те, на которых изложены Священные Писания различных традиций. Само собой разумеется, каждый священный язык есть в то же время, и с тем большим основанием, литургический, или ритуальный язык традиции, к которой он принадлежит[830], но обратное не будет верным: так, греческий и латынь могут отлично, так же, как и другие древние языки[831], играть роль литургических языков для христианства[832], но они ни в коей мере не являются священными языками; и даже если предположить, что ранее они могли иметь такой характер[833], то это было в исчезнувших традициях, с которыми христианство явно не имеет никакой преемственной связи.

Отсутствие священного языка в христианстве представляется ещё более поразительным, когда мы замечаем, что даже и в том, что касается еврейского Священного Писания, оригинальный текст которого существует, оно «официально» пользуется лишь греческим и латинским переводами[834]. Что же до Нового Завета, то мы знаем, что его текст известен

---

[829] Мы предпочитаем говорить здесь, скорее, о «фиксированном языке», нежели о «мёртвом языке», как это обычно делают, ибо до тех пор, пока язык используется в ритуальных целях, нельзя утверждать, с традиционной точки зрения, что он действительно мёртв.

[830] Мы говорим «литургический, или ритуальный» потому, что первое из этих двух слов прилагается лишь к религиозным формам, тогда как второе имеет значение всеобщее и соответствующее всем традициям.

[831] А именно: сирийский, коптский и старославянский, употребляемые в различных восточных Церквях.

[832] Само собой разумеется, мы имеет в виду лишь правильные и ортодоксальные направления христианства; протестантизм во всех его разновидностях пользовался лишь разговорными языками и в силу этого даже не имеет литургии в собственном смысле слова.

[833] Тот факт, что нам неизвестны священные Книги, написанные на этих языках, не позволяет абсолютно снять такое предположение, так как в древности, несомненно, существовали явления, не дошедшие до нас. Есть вопросы, которые, безусловно, затруднительно разрешить сегодня, как, например, вопросы, касающиеся римской традиции, подлинной природы Сивиллиных книг и языка, на котором они были составлены.

[834] Версии Септуагинты и Вульгаты.

лишь на греческом и что именно на основе последнего были сделаны все остальные переводы, даже на древнееврейский и сирийский; и всё же, по меньшей мере, в отношении Евангелий, нельзя допустить, что это их подлинный язык, то есть, хотим мы сказать, тот язык, на котором были произнесены сами слова Христа. Возможно, однако, что они действительно никогда не были записаны иначе, как на греческом, будучи первоначально передаваемы устно на языке оригинала[835]; но тогда можно задаться вопросом, почему письменная фиксация, когда она произошла, не совершилась на том же самом языке; и это вопрос, на который и впрямь было бы затруднительно ответить. Как бы то ни было, нельзя отрицать, что это привело к некоторым затруднениям, так как один лишь священный язык может обеспечить строгую неизменность текста Писания; переводы же неизбежно варьируются в разных языках и, кроме того, они всегда могут быть лишь приблизительными, поскольку каждый язык имеет свои собственные способы выражения, которые не могут точно соответствовать речевым оборотам других языков[836]. Даже тогда, когда они, насколько возможно, передают внешний и буквальный смысл, существует достаточно препятствий для проникновения в иные, более глубокие смыслы[837]. И можно представить себе весьма специфические

---

[835] Этого простого соображения по поводу устной передачи довольно было бы для того, чтобы свести к нулю все дискуссии «критиков» относительно предполагаемой датировки Евангелий, и его действительно было бы достаточно, если бы защитники христианства сами не находились в той или иной мере под влиянием антитрадиционного духа современного мира.

[836] Такое положение вещей не может не поощрять нападки модернистских «экзегетов»; даже если бы существовали тексты на священном языке, несомненно, это не помешало бы им рассуждать как профанам, каковыми они являются; но тогда, по крайней мере, тем, кто ещё сохранил нечто от традиционного духа, было бы легче не считать себя обязанными обращать внимание на их претензии.

[837] Это особенно очевидно в священных языках, где буквы имеют числовое либо же собственно иероглифическое значение, которое часто очень важно с этой точки зрения и от которого любой перевод, разумеется, не оставляет ничего.

трудности, которые обнаруживаются при изучении христианской традиции для тех, кто не хочет оставаться на уровне более или менее поверхностных видимостей.

Разумеется, всё это вовсе не означает, что не существует оснований для признания этой исключительной особенности христианства — быть традицией без священного языка; напротив, они наверняка должны быть, но следует иметь в виду, что их не очень легко различить с первого взгляда и, несомненно, для того чтобы выявить их, потребуется значительная работа, предпринять которую мы не можем и мечтать. Впрочем, почти все, что касается истоков христианства и его первых времен, к сожалению, окутано множеством неясностей. Можно было бы также задаться вопросом, не существует ли некоего соотношения между этой его особенностью и другой, не менее примечательной: тем, что христианство равным образом не обладает эквивалентом собственно «законодательной» части других традиций. Это до такой степени верно, что для восполнения недостачи оно должно было приспособить к своим нуждам древнее римское право; и хотя к нему делались добавления, но и они не имеют своего источника в самом Священном Писании[838]. Сопоставляя эти два факта, с одной стороны, а с другой, помня, что, как мы это уже говорили в связи другой проблемой, некоторые христианские ритуалы представляются в каком-то смысле «экстериоризацией» инициатических ритуалов, можно было бы даже спросить себя, не было ли первоначальное христианство в действительности чем-то существенно отличным от того, чем оно является сегодня, если не по самой

[838] Можно было бы сказать, пользуясь термином, позаимствованным из исламской традиции, что христианство не имеет шариата; это тем более примечательно, что в традиционной филиации, которую можно назвать «авраамической», оно размещается между иудаизмом и исламом, которые, напротив, имеют очень развитый шариат.

доктрине[839], то, по крайней мере, по целям, для достижения которых она создавалась[840]. Мы, со своей стороны, хотели здесь лишь просто поставить эти вопросы, на которые, впрочем, не претендуем дать ответы, однако, учитывая интерес, который они представляют во многих отношениях, было бы очень желательно, чтобы кто-нибудь, располагающий временем и средствами для необходимых исследований в этом направлении, смог когда-нибудь привнести сюда некоторую ясность.

[839] Или, следовало бы скорее сказать, по той части доктрины, которая сохранилась и общеизвестна до наших дней; последняя наверняка не изменилась, но возможно, что помимо неё имелись другие учения, и некоторые аллюзии Отцов Церкви, похоже, не могут быть поняты иначе. Усилия, прилагаемые современными людьми для умаления значения этих аллюзий, в конечном счёте, доказывают лишь ограниченность их собственной ментальности.

[840] Изучение этих вопросов заставило бы также поднять проблему соотношения раннего христианства с сектой иссеев, которая, впрочем, достаточно плохо известна, но о которой мы, по крайней мере, знаем, что она представляла собой эзотерическую организацию, связанную с иудаизмом; о ней рассказывается много фантастического, но это ещё один момент, который заслуживал бы серьёзного изучения.

Непосредственное и отражённое созерцание[A]

Мы должны вновь вернуться к сущностным различиям между метафизической (или инициатической) реализацией и мистической реализацией, поскольку на этот счёт нам задали следующий вопрос: если созерцание (в том смысле, в каком мы его определим позже) является высшей формой активности (и в реальности намного более активной, чем внешнее действие) и если, как это, в общем, признается, созерцание присутствует и в мистическом состоянии, нет ли здесь противоречия с присущей мистицизму пассивностью? Кроме того, если можно говорить о созерцании и в метафизической, и в мистической области, то может показаться, что первая и вторая совпадают в этом отношении как минимум в некоторой мере; если же это не так, можно ли говорить тогда о двух видах созерцания?

Прежде всего нужно вспомнить в этом отношении, что у мистицизма есть много разных свойств, и здесь мы не рассматриваем его низшие формы, ибо в их случае нельзя говорить о созерцании в подлинном смысле этого слова. С этой точки зрения нужно отбросить всё то, что имеет отчётливо «феноменальный» характер, то есть все те состояния, где встречается то, что все теоретики мистицизма обозначают выражениями типа «чувственное видение» и «воображаемое видение», при этом воображение равным образом действует и в области чувственных способностей в самом широком смысле. Эти состояния сами по себе считаются низшими и справедливо рассматриваются с определённым недоверием, ибо очевидно, что с величайшей легкостью может

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XVI.

возникать только иллюзия. Собственно говоря, мистическое созерцание существует только в случае «интеллектуального видения», что относится к намного более «внутренней» области, которой достигают только, так сказать, высшие мистики, вплоть до такой точки, что кажется, что в некотором роде именно таковы результат и цель их реализации; но превосходят ли эти мистики индивидуальную область на самом деле? Именно в этом, по сути, и состоит весь вопрос, ибо только один этот факт (оставляя сейчас в стороне разницу между средствами, характеризующими соответственно два пути — инициатический и мистический) мог бы оправдать их уподобление относительно их цели по типу того, о котором мы только что сказали. Разумеется, речь не идёт об умалении важности качественных различий внутри самого мистицизма; но не менее истинно и то, что даже в случае высшего типа мистицизма это уподобление способно породить неясность, которую нужно рассеять.

Можно недвусмысленно сказать, что на самом деле существуют два вида созерцания — непосредственное и отражённым: как можно смотреть на солнце или лишь наблюдать за его отражением в воде, таким же образом можно созерцать как духовные реальности такими, какими они являются сами по себе, так и их отражение в индивидуальной области. В этих двух случаях вполне можно говорить о созерцании; и, пожалуй, в некотором роде в них обоих именно эти реальности и созерцаются, как и солнце, которое наблюдают или непосредственно, или в отражении; но не менее очевидно, что здесь присутствует и существенная разница. Она даже сильнее, чем только что приведённое нами сравнение может заставить подумать с первого взгляда, ибо непосредственное созерцание духовных реальностей обязательно подразумевает в некотором роде переход в их собственную область, что предполагает некоторую степень реализации надындивидуальных состояний — реализацию, которая всегда должна быть сущностно активной. Напротив, созерцание отражения подразумевает лишь «открытие» того, что

представляется как бы спонтанно (а может и не представляться, потому что оно не зависит от воли или от инициативы созерцающего), и именно поэтому в нём нет ничего, что могло бы быть несовместимым с мистической пассивностью. Естественно, это не препятствует созерцанию всегда являться в той или иной степени подлинной внутренней деятельностью. При этом состояние, которое является совершенно пассивным, нельзя даже представить, потому что даже простое ощущение в определённом отношении содержит что-то активное; в реальности чистая пассивность принадлежит только первоматерии и не встречается в проявлении. Но пассивность мистика состоит в том, что он ограничивается получением того, что приходит к нему и не может не пробуждать в нём определённую внутреннюю деятельность, которая и составит его созерцание. Он пассивен потому, что не делает ничего, чтобы войти в реальности, являющиеся объектом этого созерцания, и именно вследствие этого он не выходит из своего индивидуального состояния. Следовательно, необходимо, чтобы эти реальности стали ему каким-то образом доступны, чтобы они, так сказать, спустились в индивидуальную область, или, если хотите, чтобы они в ней отразились: впрочем, эта последняя фигура речи является самой точной, потому что она делает намного понятнее тот факт, что они затрагиваются этим «нисхождением» не более, чем на солнце влияет его отражение.

Другой особо важный момент, тесно связанный с предыдущим, состоит в том, что мистическое созерцание в силу своего непрямого характера никогда не подразумевает никакого отождествления, а, наоборот, всегда позволяет остаться двойственности между субъектом и объектом. Говоря по правде, это в некотором роде необходимо, ибо с религиозной точки зрения эта двойственность является неотъемлемой частью, а всё то, что является мистицизмом, отсылает к собственно религиозной области (мы уже часто имели воз-

можность сказать об этом)[841]. Путанице в данном отношении может способствовать то, что мистики охотно используют слово «союз» и что созерцание того, о чём идёт речь, принадлежит скорее тому, что они называют «объединяющей жизнью» (vie unitive); но этот «союз» не имеет того же смысла, что йога или её эквиваленты, так что сходство здесь исключительно внешнее. Было бы неправомерно использовать то же самое слово, поскольку в нынешнем языке говорят о союзе существ в разных случаях, в которых их отождествления никоим образом не происходит. Всегда нужно стремиться к тому, чтобы не путать разные вещи под тем предлогом, что одно слово служит для обозначения в равной степени одного и другого. В мистицизме, ещё раз повторим, никогда не стоит вопрос об отождествлении с Принципом — ни с Принципом как таковым, ни с его «невысшими» аспектами (что в любом случае превосходило бы проявление возможностей индивидуального порядка); и, помимо этого, союз как термин мистического пути всегда относится к принципиальному воплощению, рассматриваемому только в человеческой области или по отношению к ней[842]. С другой стороны, нужно ясно понимать, что созерцание, приводящее к инициатической реализации, соответствует весьма разным степеням и, разумеется, не всегда доводит до отождествления; но в этом случае оно считается лишь предварительной стадией, этапом в ходе реализации, а не выс-

[841] Это не означает, что у древних писателей, принадлежащих к христианской традиции, не было вещей, которые не могут быть поняты иначе, как более или менее ясное утверждение отождествления. Но современные люди, которые пытаются сгладить их смысл, находя их нежелательными, потому что они не укладываются в их понимание, совершают ошибку, связывая их с мистицизмом. В то время в христианстве определенно существовало много вещей совершенно иного порядка, о которых они не имеют ни малейшего представления.

[842] Язык мистиков в этом отношении весьма ясен: речь никогда не идёт о союзе с принципом Христа, то есть с Логосом как таковым — даже без отождествления это лежало бы уже за пределами человеческой области. Речь идёт всегда о «союзе с Иисусом Христом», что ясно отсылает исключительно к «индивидуализированному» аспекту *avatāra*.

шей целью, к которой инициация должна привести в итоге[843]. Этого достаточно, чтобы продемонстрировать, что эти два пути не ведут к одной цели, потому что первый из них останавливается на том, что представляет для другого второстепенный этап; и, кроме того, даже здесь есть большое различие в том, что в одном из двух случаев это отражение созерцается в каком-то смысле в себе и для себя, тогда как в другом это отражение берется только как конечная точка лучей, в направлении которых нужно следовать, чтобы взойти оттуда к самому источнику света.

[843] Разница между этим предварительным созерцанием и отождествлением — это разница между тем, что исламская традиция называет соответственно *ʿayn al-yaqīn* и *ḥaqq al-yaqīn* (см. «Заметки об инициации», стр. 173-175).

Белое и чёрное[844]

Масонский символ «мозаичной мостовой» (*tessellated pavement*) принадлежит к числу тех, которые зачастую недопонимаются или плохо интерпретируются; эта мостовая образуется сменяющими друг друга белыми и чёрными квадратами, расположенными точно так же, как клетки шахматной или шашечной доски. Добавим сразу же, что символизм, очевидно, одинаков в обоих случаях, потому что, как мы уже по различным поводам отмечали ранее, игры первоначально были чем-то совсем иным, нежели простыми светскими забавами, каковыми они стали в настоящее время. Впрочем, игра в шахматы, несомненно, является одной из тех, где следы исходно присущего ей «священного» характера сохранились, вопреки этой дегенерации в наиболее явственном состоянии.

В самом очевидном смысле совмещение белого и чёрного, естественно, олицетворяет свет и тьму, день и ночь и, следовательно, все пары противоположностей и взаимодополнений (вряд ли есть необходимость напоминать, что являющееся противоположностью на одном уровне становится дополнением на другом, так что один и тот же символизм применим и к тому, и к другому); следовательно, в этом отношении здесь перед нами точный эквивалент дальневос-

[844] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июнь 1947. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 47.

точного символа *инь-ян*[845]. Можно даже заметить, что взаимопроникновение и нераздельность двух аспектов *инь* и *ян*, которые олицетворяется в этом последнем случае отграничением двух половин посредством извилистой линии. При этом взаимопроникновение и нераздельность можно передать и при помощи чередования двух разновидностей квадратов. Однако иной тип расположения — как, например, в виде перемежающихся прямых белых и чёрных полос — может не столь уж и отчётливо выразить эту идею и способно скорее навести на мысль о простом взаимоналожении[846].

Было бы неуместным повторять в этой связи все соображения, которые мы уже излагали в других случаях, касающиеся *инь-ян*. Напомним только, что не следует видеть в этом символизме, равно как и в признании космических дуальностей, выражением которых он является, утверждения какого-либо «дуализма», так как если все эти дуальности и существуют на своем уровне, то составляющие их элементы не являются в силу этого менее причастными единому принципу (*Тай-цзи* дальневосточной традиции). Это действительно одно из важнейших положений, потому что именно оно даёт повод для ложных интерпретаций; иные считали возможным говорить о «дуализме» в связи с *инь-ян*, вероятно, по недопониманию, но, быть может, иногда и с более или менее подозрительной преднамеренностью. Во всяком случае, в том, что касается «мозаичной мостовой», подобная интерпретация чаще всего дается противниками масонства, которые хотели бы основать на ней обвинение

---

[845] См. «Великая Триада», гл. IV. — Нам довелось прочесть статью, автор которой соотносил белую часть с *инь*, а чёрную — с *ян*, тогда как верным является противоположное, и притязал на то, чтобы подкрепить своё ошибочное мнение «радиестезическими» опытами. Что можно заключить отсюда, как не то, что в подобном случае результат получен лишь благодаря влиянию заранее сложившихся идей самого экспериментатора?

[846] Однако, этот последний способ расположения также применялся в некоторых случаях: известно, что оно имело место, в частности, в Босеане тамплиеров, значение которого было точно таким же.

в «манихействе»[847]. Наверняка, вполне возможно, что некоторые «дуалисты» сами извратили подлинный смысл этого символизма в угоду своим учениям, как смогли они изменить по той же причине символы, выражающие непостижимые для них единство и незыблемость. Но это лишь гетеродоксальные отклонения, которые абсолютно никак не воздействуют на сам символизм. Но когда становятся на строго инициатическую точку зрения, то рассмотрение такого рода отклонений становится неуместным[848].

Кроме значения, о котором мы говорили до сих пор, существует ещё и другое, более глубокого порядка, и это сразу же вытекает из двойного смысла чёрного цвета, что который мы уже объясняли по другим поводам; мы только что рассмотрели исключительно низший и космологический его смысл, но нужно рассмотреть также его смысл высший и метафизический. Особенно чистый пример этого, мы обнаруживаем в индусской традиции, где тот, кого посвящают, должен сидеть на шкуре с чёрной и белой шерстью, символизирующей, соответственно, непроявленное и проявлен-

[847] Эти люди, если бы они были последовательны, должны были, согласно вышесказанному, более тщательно воздерживаться от игры в шахматы, чтобы не рисковать самим подпасть под это обвинение. И разве эта простая ремарка не доказывает исчерпывающим образом бессмысленность их аргументации?

[848] Напомним также в связи этим то, что мы говорим в других местах по вопросу об «переворачивании символов» и, более конкретно, примечание, сделанное нами тогда по поводу поистине дьявольского характера, который обнаруживается в приписывании ортодоксальному символизме и, особенно символизму инициатических организаций, перевёрнутой интерпретации, что представляет собой контриниациатическое действо. «Царство количества и знамения времени», гл. XXX.

ное[849]. Тот факт, что в данном случае речь идёт о ритуале, по самой сути своей инициатическом, является достаточным основанием для сближения его со случаем «мозаичной мостовой» и для подчеркнутого придания последнему того же самого значения — даже если, при нынешнем состоянии вещей, это значение было полностью забыто. Стало быть, мы обнаруживаем здесь символизм, равнозначный символизму Арджуны, «белого», и Кришны, «чёрного», которые, в самом человеческом существе, суть его смертное и бессмертное, «я» и «высшее я»[850] и поскольку последние также являются «двумя нераздельно слитыми птицами», о которых говорится в упанишадах, то это напоминает ещё и о другом символе, символе двуглавого чёрно-белого орла, который фигурирует в некоторых высоких масонских степенях. Этот новый пример из множества ему подобных, ещё раз свидетельствует, что символический язык обладает поистине универсальным характером.

---

[849] Шатапатха-брахмана, III.2.I.5-7. — На другом уровне эти два цвета также олицетворяют здесь Небо и Землю, но нужно особо обратить внимание на то, что в силу соответствия этих цветов непроявленному и проявленному, именно чёрный соотносится с небом, а белый с землей, так что отношения, существующие в случае инь-ян, оказываются обращенными. Впрочем, это лишь один из случаев применения обратного значения аналогии. Посвящаемый должен касаться стыка белой и чёрной шерсти, соединяя таким образом взаимодополняющие принципы, от которых он вот-вот родится как «сын Неба и Земли» (См. «Великая Триада», гл. IX).

[850] Это также и символизм Диоскуров; кстати, связь последних с двумя полушариями или двумя половинами «Мирового Яйца» возвращает нас к рассмотрению неба и земли, на которое мы указали в предыдущей сноске «Великая Триада», гл. V.

Māyā[851]

Г-н А.К. Кумарасвами заметил[852], что предпочтительнее переводить *Māyā* как «искусство», чем как «иллюзия», что делают обычно. Действительно, этот перевод соответствует точке зрения, которую можно было бы назвать более принципиальной: «тот, кто создал проявление» посредством своего «искусства», есть божественный архитектор, а мир есть его «произведение искусства». Как таковой, мир не более и не менее нереален, чем наши собственные произведения искусства, которые из-за их относительного непостоянства тоже нереальны, если их сравнивать с «искусством», которое «пребывает» в художнике. Главная опасность использования слова «иллюзия», в действительности, состоит в том, что слишком часто пытаются сделать его синонимом «нереальности», понимаемой абсолютным образом, то есть рассматривать вещи, именуемые иллюзорными, как будто это простое небытие, тогда как речь идёт только о различных степенях реальности; далее мы к этому вернёмся. Сейчас мы к этому добавим, что на часто встречающийся перевод *Māyā* как «магия», который иногда основывают на чисто внешнем вербальном сходстве, не проистекающем ни от какого этимологического родства, повлиял в значительной степени, как нам представляется, современный западный предрассудок, который полагает, что магия имеет лишь чисто воображаемое воздействие, лишённое всякой реальности, что опять возвращает к той же ошибке. Во всяком случае, даже

---

[851] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», в номере за июль-август 1947. Позже статья была опубликована в книге «Очерки об индуизме» (1967) как глава X.

[852] Резюме посмертной книги Хейнрих Циммер, *Myths and Symbols in Indian Art Civilization* / Review of Religion, номер за март 1947.

для тех, кто признает относительную реальность феноменов, производимых магией, очевидно, нет никакого основания приписывать продуктам божественного «искусства» специальный «магический» характер, не более, впрочем, чем ограничивать каким-нибудь образом важность символизма, который они приписывают «произведениям искусства», рассматриваемым в их самом общем смысле[853].

«*Māyā* — это материальная «сила» (*Śakti*), через которую действует божественный разум». Ещё точнее, она есть *Kriyā-Śakti*, то есть «божественная деятельность» *Icchā-Śakti*. Как таковая, она присуща самому Брахме или высшему началу; она, следовательно, располагается на несравнимо более высоком уровне, чем пракрити, и если последняя тоже называется *Māyā*, а именно, в *Sāṅkhya*, то потому, что на деле она есть только отражение этой *Śakti* в космологическом порядке[854]; к тому же, здесь можно заметить обратный смысл аналогии, где высшая деятельность отражается в чистой пассивности, а изначальное «всемогущество» в потенциальности первоматерии (*materia prima*). Более того, *Māyā*, поскольку она есть божественное «искусство», пребывающее в начале, отождествляется также с «мудростью», Софией, понимаемой точно в том же смысле, что и в иудео-христианской традиции; и как таковая, она есть мать *Avatāra*: она таковой является прежде всего в том, что касается её предвечного происхождения от первоначала в качестве *Śakti*, составляющей, впрочем, одно с самим первоначалом, лишь «материальным» аспектом которого она является[855]; и она таковой является также в том, что касается её рождения в проявленном мире, в качестве пракрити то, что ещё более чётко показы-

---

[853] Разумеется, что этот смысл должен согласовываться с традиционной концепцией искусства, а не с современными «эстетическими» теориями.

[854] В западной терминологии, здесь можно сказать, что не надо смешивать *Natura naturans* с *Natura naturata*, хотя обе они обозначаются именем *Natura*.

[855] Кришна говорит: «Хотя и не рожденный…Я рождаюсь в моей собственной *Māyā*» (Бхагавадгита, IV.6).

вает связь, существующую между двумя аспектами *Māyā*, высшим и низшим[856].

Мы можем сделать ещё одно замечание, прямо связанное с только что сказанным о божественном искусстве, относительно значения «вуаль *Māyā*»; оно прежде всего есть «ткань», из которой состоит универсальное проявление; таким образом, мы снова встречаем здесь традиционный символизм ткачества, о котором говорили в другом месте[857], и хотя, как кажется, в этом вообще не отдают себе отчета, это значение очень ясно обозначено в некоторых представлениях, когда на этой вуали фигурируют различные существа, принадлежащие к проявленному миру. Таким образом, лишь во вторую очередь эта вуаль представлена в то же время как скрывающая или каким-то образом окутывающая первоначало, потому, что развертывание проявления, действительно, скрывает его от наших взглядов; эта точка зрения, являющаяся точкой зрения проявленных существ, к тому же противоположна изначальной точке зрения, так как она вынуждает обнаруживать проявление как нечто «внешнее» по отношению к первоначалу, тогда как в реальности оно может быть лишь «внутренним», потому что ничто не может существовать каким бы то ни было образом вне первоначала, которое тем самым, что оно бесконечно, необходимым образом содержит все вещи в себе.

Это нас приводит к вопросу об иллюзии: действительно иллюзорна та точка зрения, которая вынуждает рассматривать проявление как внешнее по отношению к первоначалу; и в этом смысле иллюзия есть также «неведение» (*авидья*), то

---

[856] См. «Великая Триада», гл. 1, заключительная часть; следует хорошо понимать, что христианская традиция, не рассматривающая «материальный» аспект непосредственно в самом Первоначале, может располагаться, по крайней мере эксплицитно в том, что касается его концепции Теотокоса (рождения Бога), лишь на второй из этих точек зрения, которые мы только что обозначили. Как говорит г. Кумарасвами, «не случайно имя матери Будды — *Māyā*» (так же, как у греков *Māyā* является матерью Гермеса); сюда же относится сопоставление, которые некоторые производят между именами *Māyā* и Мария.

[857] «Символизм креста», гл. XIV.

есть в точности противоположное и обратное «мудрости», о котором мы говорили выше; могут сказать, что это другое лицо *Māyā*, но при условии пояснения, что это лицо существует только как следствие ошибочного способа, которым мы рассматриваем её произведения. Они суть поистине другие, чем то, чем они нам кажутся, так как они все выражают что-нибудь от первоначала, как всякое произведение искусства выражает что-либо от своего автора, и это как раз и есть то, что составляет всю их реальность; она, следовательно, есть только зависимая и «причастная» реальность, которая может быть ничто перед лицом абсолютной реальности первоначала[858], но которая сама по себе не менее является реальностью. Иллюзия, следовательно, может быть понята в двух различных смыслах, либо как ложная видимость, которую по отношению к нам принимают вещи, либо как меньшая реальность тех же самых вещей по отношению к первоначалу; но в том и в другом случае, она необходимым образом заключает в себе реальное основание и, как следствие, она никогда никоем образом не может быть уподоблена чистому небытию.

[858] Г-н Кумарасвами напоминает в этом отношении слова блаженного Августина: «*Quo comparata nec pulchra, nec bona, nec sunt*» (Исповедь, XI, 4).

Дух и интеллект[859]

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

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

[859] Журнал «Исследования Традиции», июль-август 1947. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 3. Повторно статья была перепечатана в этом же журнале в номере за июль-октябрь 1962.

выходят за пределы чистого Сущего[860]. Точно так же можно говорить о сущности существа как о начале, дополнительном к его субстанции, но можно назвать сущностью и то, что составляет конечную, неизменную и необусловленную реальность этого существа; и причина в том, что первая в конечном счёте есть не что иное, как выражение второй по отношению к проявлению. Итак, если сказать, что дух существа есть то же самое, что его сущность, это тоже можно понимать в обоих смыслах; и с точки зрения абсолютной реальности дух, или сущность, очевидно, является и может являться только *Атманом*. Но нужно хорошо понимать, что *Атман*, заключающий в себе, и притом изначально, всю реальность, тем самым не может вступать в соотношение с чем бы то ни было. Поэтому, как только речь заходит о принципах, составляющих существо в его обусловленных состояниях, то, что рассматривается в них как дух (например, в тернере «дух, душа, тело»), уже не может быть необусловленным *Атманом*, а лишь тем, что, так сказать, наиболее прямо представляет его в проявлении. Мы могли бы добавить, что это даже уже не сущность, соотносимая с субстанцией: хотя её действительно следует рассматривать по отношению к проявлению, сама она всё же находится не в проявлении; следовательно, в собственном смысле это может быть лишь первый и высший из всех проявленных принципов, то есть *буддхи*.

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

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

проявление, к которому сущностно принадлежит *буддхи*. Точно так же, поскольку индивидуальность как таковая включает совокупность психических и телесных элементов, принципы, трансцендентные по отношению к ней, мы можем назвать только духовными, а это опять-таки как раз случай *буддхи*, или интеллекта. Вот почему мы можем сказать, как делали это уже часто, что для нас чистая интеллектуальность и духовность — это, по сути, синонимы; впрочем, и сам интеллект допускает перенос того же рода, ведь обычно употребление выражения «божественный Интеллект» не встречает никаких затруднений. Заметим ещё в этой связи, что, хотя гуны принадлежат *пракрити*, *саттву* можно рассматривать только как духовную (или, если угодно, «одухотворяющую») тенденцию, поскольку именно она направляет существо к высшим состояниям. В сущности, это следствие всё той же «перспективы», в которой надындивидуальные состояния предстают промежуточными ступенями между человеческим состоянием и необусловленным, хотя между последним и любым обусловленным состоянием, пусть даже самым высоким, в действительности нет никакой общей меры[861].

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

[861] Ср. Ф. Шуон, *Des modes de la réalisation spirituelle* [«Способы духовной реализации»], в номере за апрель-май 1947, стр. 119, примечание 3.

жет употребляться правомерно[862]. Отсюда следует, что различие между духом и элементами индивидуального порядка гораздо глубже всех различий, какие можно провести между самими этими элементами, в частности между элементами психическими и телесными, то есть принадлежащими соответственно к тонкому и к грубому проявлению, а ведь и то и другое в конечном счёте лишь модальности формального проявления[863].

Но и это ещё не всё: *буддхи*, как первое из порождений *пракрити*, не только образует связь между всеми состояниями проявления, но, с другой стороны, если рассматривать вещи со стороны принципиального порядка, предстаёт как светоносный луч, исходящий непосредственно из духовного Солнца, то есть самого *Атмана*. Поэтому можно сказать, что *буддхи* есть также первое проявление *Атмана*[864], хотя, разумеется, сам по себе *Атман*, не подверженный воздействию или изменению со стороны чего бы то ни было случайного, всегда остаётся непроявленным[865]. Свет же по своей сущности един и не имеет различной природы в Солнце и в его лучах, которые, для самого Солнца, отличаются от него лишь иллюзорно (хотя это различие всё же реально для зрения воспринимающего эти лучи существа, находящегося внутри

---

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

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

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

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

проявления)[866]; в силу этой сущностной «соприродности» *буддхи* в конечном счёте есть не что иное, как выражение *Атмана* в проявлении. Этот светоносный луч, соединяющий все состояния между собой, символически изображается также как «дыхание», благодаря которому они живут, что, как можно заметить, строго соответствует этимологическому смыслу слов, обозначающих дух (будь то латинское *spiritus* или греческое πνεῦμα[A]); и, как мы уже объясняли по другим поводам, это в собственном смысле *sūtrātman*, а значит, в действительности это сам *Атман*, или, точнее, облик, принимаемый *Атманом*, как только, вместо того чтобы рассматривать только высший Принцип (который тогда был бы представлен как Солнце, содержащее все свои лучи в «неразличимом» состоянии), мы рассматриваем также и состояния проявления. Впрочем, этот облик, поскольку он как будто придаёт лучу бытие, отдельное от его источника, таков лишь с точки зрения существ, находящихся в этих состояниях: ведь очевидно, что «пребывание вовне» этих существ по отношению к Принципу может быть лишь чисто иллюзорным.

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

---

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

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

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

Вечные идеи[867]

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

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

[867] Журнал «Исследования Традиции», сентябрь 1947. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 4. Повторно статья была перепечатана в этом же журнале в номере за июль-октябрь 1962.

ренным с точки зрения универсального, чем *Атманом*, даже если рассмотрение последнего ограничивается только отношением к Сущему. Очевидно, что обе точки зрения полностью допустимы[868], но если это так, то платоновские «идеи» нельзя назвать «вечными», поскольку это слово невозможно было бы применить к чему-то в порядке проявления, даже наивысшему и наиблизкому к Принципу, в то время как «идеи», содержащиеся в Слове, заведомо вечны, как и само Слово, так как всё принадлежащее к порядку Принципа является абсолютно вечным и неизменным, не допуская никакой последовательности[869]. Но, несмотря на это, мы вполне допускаем, что переход от одной точки зрения к другой был возможен для Платона, так как он всегда возможен сам по себе. Не будем больше останавливаться на этом, предпочитая оставить другим тщательное изучение последнего вопроса, интерес к которому, в общем, скорее исторический, чем доктринальный.

Осталось довольно странным лишь то, что некоторые, как кажется, рассматривают вечные идеи как простые «виртуальности» в отношении проявленных существ, для которых они — принципиальные «архетипы». Здесь обнаруживается заблуждение, которое, без сомнения, связано с грубым различением «возможного» и «реального», которое, как мы уже объясняли в другом месте[870], не имело бы ни малейшего значения с метафизической точки зрения. Это заблуждение тем более серьёзно, что влечёт за собой истинное противо-

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

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

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

речие, и сложно понять, как это может оказаться незамеченным; в действительности в Принципе не может быть ничего виртуального, напротив, он есть неизменная актуальность всех вещей в «вечном настоящем», и именно она составляет единственное реальное основание всего бытия[A]. Тем не менее, некоторые заходят так далеко в своем заблуждении, что видят в вечных идеях только своего рода образы (что, заметим к слову, подразумевает ещё одно противоречие, предполагающее наличие чего-то формального в самом Принципе), которые связаны с существами не больше, чем их отражение в зеркале; строго говоря, именно это и есть полный переворот отношений Принципа с проявлением, что слишком очевидно, чтобы ещё как-то это объяснять. Совершенно точно, истина очень далека от всех подобных ошибочных концепций: идея, о которой идёт речь, это сам принцип существа, то есть то, что составляет всю его реальность, без которой существо было бы только чистым ничто; утверждать обратное значит разорвать все связи проявленного существа с Принципом, и, если в то же время признавать за этим существом реальное бытие, то, хотим ли того или нет, такое бытие могло бы быть только независимым от Принципа, поэтому, как мы уже говорили по другому поводу[871], это с неизбежностью приводит к ошибке «соотношения». Пока мы признаём, что бытие проявленных существ во всём, что имеет хоть какую-либо позитивную реальность, не может являться ничем иным, как участием принципиального существа, здесь нет места для сомнений, однако, если одновременно признавать и это «участие», и «виртуальность» вечных идей, возникнет очередное противоречие. Действительно виртуальной является не наша реальность внутри Принципа, а только осознание этого нами самими, как проявленными существами, что, очевидно, совсем не одно и то же; и только посредством метафизической реализации созна-

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

[871] См. «Корни растений», в номере за сентябрь 1946.

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

Теперь, чтобы подытожить всё сказанное о вечных идеях относительно их связи с проявленным интеллектом, необходимо ещё раз вернуться к учению о *sūtrātman*, вне зависимости от формы его выражения, поскольку различные символизмы, традиционно используемые в этой связи фундаментально вполне эквивалентны друг другу. Так, возвращаясь к уже использованному способу выражения, можно сказать, что божественный Интеллект есть духовное Солнце, в то время как проявленный интеллект — его луч[872]; и разделение между Принципом и проявлением может существовать не больше, чем у Солнца и его лучей[873]. Именно через интеллект всякое существо во всех его состояниях проявления прямо соединено с Принципом, так как Принцип, вечно вмещая в себя «истину» всех существ, сам не является ничем иным, как божественным Интеллектом[874].

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

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

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

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

Цепь единения[875]

В ряду масонских символов, которые, похоже, очень мало поняты в наше время, есть и символ «цепи единства»[876], которая окружает ложу в её верхней части. Иные хотели бы видеть здесь шнур, которым оперативные масоны пользовались для того, чтобы очертить и отграничить контур здания; разумеется, они правы, однако такого объяснения недостаточно, и следовало бы, по крайней мере, задаться вопросом о символическом значении этого самого шнура[877]. Можно было бы также счесть ненормальным положение, приписываемое «инструменту», предназначенному для выполнения чертежа на земле, и это также требует некоторых пояснений.

Чтобы понять, о чём идёт речь, следует прежде всего вспомнить, что с традиционной точки зрения всякое здание, каково бы оно ни было, всегда строилось согласно космической модели; кстати сказать, особо уточняется, что ложа есть образ космоса, и, несомненно, это последнее воспоминание о таком знании, которое до сего дня сохранилось в западном мире. А коль скоро это было так, местоположение здания должно было определяться и «обрамляться» чем-то, что некоторым образом соотносилось с тем, что можно было бы назвать «каркасом» самого космоса. Мы сейчас увидим, что

---

[875] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», сент. 1947. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» как глава 65.

[876] В компаньонаже говорят о «цепи союза».

[877] Этот символ имеет также и другое имя, «зубчатая бахрома», которое, по-видимому, скорее означает окружность балдахина; но известно, что балдахин является символом неба (например, балдахин колесницы в дальневосточной традиции). И, однако, как мы увидим, в действительности здесь нет никакого противоречия.

это такое, и мы можем тотчас же сказать, что контур, «материализованный» шнуром, представлял, собственно говоря, её земную проекцию. Впрочем, мы уже видели нечто подобное в планах городов, устроенных в соответствии с традиционными правилами[878]; на самом деле, в данном случае мы имеем дело с лишь со зданиями рассматриваемыми обособленно и здесь с этой точки зрения нет сущностного отличия взятые раздельно случай таких городов и случай зданий, по существу не различаются в этом отношении, потому что речь здесь всегда идёт о подражании одной и той же космической модели.

Когда здание построено и даже как только оно начало расти в вышину, шнур, очевидно, уже не играет никакой роли; точно так же, положение «цепи единства» соотносится не с контуром, обозначению которого она послужила, но скорее с её космическим прототипом, напоминание о котором, напротив, всегда уместно для определения символического значения ложи и её различных частей. Сам шнур, в этой форме «цепи единства», становится тогда символом «каркаса» космоса; и его положение понимается без труда, если, как это и есть на самом деле, этот «каркас» имеет небесный, а не земной характер[879]; уже посредством такой транспозиции, добавим мы, земля, в конечном счёте, лишь возвращает небу то, что она позаимствовала у него вначале.

А ещё более отчетливым смысл этого символа делает то, что в то время как шнур, в качестве «инструмента», естественно, представляет собой простую линию, «цепь единства», напротив, местами имеет дистанционные узлы[880];

---

878 См. гл. «Зодиак и стороны света».

879 Вот почему сравнение с окружностью балдахина равным образом оправдано, тогда как оно, очевидно, не было бы таковым для земной проекции этого небесного «каркаса».

880 Эти узлы называют «озерами любви». Такое их название, так же, как и их конкретная форма, несёт на себе, быть может, в определённом смысле, след XVIII века; но возможно также, что здесь перед нами останки чего-то более отдалённого, чего-то такого, что могло бы достаточно непосредственно соотноситься с символизмом «Адептов Любви».

обычно их должно быть двенадцать[881], и, таким образом, они, очевидно, соответствуют знакам зодиака[882]. В самом деле, это именно зодиак, внутри которого движутся планеты, образует «оболочку» космоса, т. е. тот «каркас», о которой мы говорили[883], и совершенно ясно, что это действительно, как мы сказали, небесный «каркас».

Существует и ещё нечто, не менее важное, а именно: то, что среди функций «каркаса» есть одна, быть может, важнейшая, и она состоит в том, чтобы удерживать на своих местах разнообразные элементы, которые он содержит или заключает внутри себя — таким образом, чтобы формировать из них полностью упорядоченное целое, что, впрочем, как известно, и есть этимологическое значение самого слова «космос»[884]. Каркас должен каким-то образом «связывать» или «соединять» эти элементы между собой, что, впрочем,

---

[881] «Таблица ложи», впрочем, на самом деле неупотребительная, которая фигурирует в начале «Оккультного масонства» Рагона, явно неточна, как в отношении числа узлов «цепи единства», так и в отношении очень странного и даже необъяснимого положения, которое приписывается зодиакальным знакам.

[882] Некоторые думают, что эти двенадцать узлов подразумевают, по крайней мере, «в идеале», существование такого же числа колонн, т. е. десяти в дополнение к двум колоннам Запада, которым соответствуют оконечности «цепи единства». Следует отметить в связи с этим, что подобное расположение, хотя бы и в форме круга, обнаруживается в некоторых мегалитических памятниках, связь которых с зодиаком равным образом очевидна.

[883] Мы отсылаем ещё раз, по вопросу о зодиакальном делении городов, к исследованию, на которое уже ссылались выше. Следует отметить, в связи с тем, что нам ещё остается сказать, что именно это деление определяет соответственное расположение различных элементов, соединение которых образует город. Другой пример зодиакальной «оболочки» мы обнаруживаем также в дальневосточном символизме *Мин-тан* (Пресветлый престол), с её двенадцатью отверстиями, которая была объяснена нами в другом месте («Великая Триада», гл. XVI).

[884] Можно сказать, что наш мир «упорядочен» совокупностью временных и пространственных детерминаций, связанных с зодиаком: с одной стороны, непосредственным соотношением последнего с годовым циклом, а с другой — его соотнесенностью с направлениями пространства (Само собой разумеется, что эта последняя точка зрения находится в тесной связи также и с вопросом традиционной ориентации зданий).

формально и выражается наименованием «цепь единства»; и отсюда именно — в том, что касается последней, — проистекает её самое глубокое значение. Потому что, подобно всем символам, являющим себя в форме цепи, шнура или нити, она, в конечном счёте, соотносится с *Сутратмой*. Мы ограничимся лишь привлечением внимания к этому моменту, не вдаваясь на сей раз в более пространные объяснения, потому что мы вскоре должны будем к нему вернуться, ибо эта черта ещё более явственно выражена в случае некоторых других символических «обрамлений», к исследованию которых мы теперь переходим.

Аскеза и аскетизм[A]

Мы неоднократно отмечали малообоснованность сближения терминов «аскетическое» и «мистическое». Чтобы рассеять всякую неясность в этом отношении, достаточно осознать, что слово «аскеза» означает методические усилия для достижения определённой цели, а точнее, цели духовного порядка[885], в то время как мистицизм в соответствии со своим пассивным характером подразумевает скорее, как мы уже не раз говорили, полное отсутствие какого-то метода[886]. С другой стороны, слово «аскетический» приняло ограниченный смысл «аскезы», ибо оно почти что исключительно прилагается к религиозной области. Возможно, это до некоторой степени объясняет ту путаницу, о которой мы говорим, ибо само собой разумеется, что всё то, что является «мистикой» в общепринятом значении этого слова, принадлежит к этой же области. Но не следует полагать, что всё принадлежащее религиозной области более или менее тесно связано с мистицизмом, — это странное заблуждение некоторых современных людей, и, стоит заметить, главным образом тех, кто откровенно враждебен любой религии.

Есть и другое слово, производное от «аскезы», — это «аскетизм». С ним, возможно, связано ещё больше неясности, по-

---

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XIX.

[885] Возможно, полезно будет сказать, что слово «аскеза», имеющее греческое происхождение, не имеет никакой этимологической связи с латинским *ascendere*, поскольку некоторые обманываются из-за чисто фонетического и совершенно случайного подобия этих двух слов; впрочем, даже если аскеза стремится достичь «восхождения» существа к более или менее возвышенному состоянию, очевидно, что средство не должно ни в коем случае смешиваться с результатом.

[886] См. «Заметки об инициации», стр. 12-19.

тому что оно явно отклонилось от своего первоначального смысла настолько, что в современном языке оно стало едва ли не синонимом «самоистязания» (*austerité*). Итак, очевидно, что большинство мистиков подвергают себя самоистязанию, иногда даже непомерному, хотя они, впрочем, не являются единственными, гак как именно это достаточно общий характер «религиозного пути» как его понимают на Западе в силу весьма распространенной идеи, приписывающей страданию, прежде всего добровольному, ценность саму по себе. Также очевидно, что в общем эта идея, не имеющая ничего общего с первоначальным смыслом аскезы и с ней не связанная, сильнее подчеркнута у мистиков, но, скажем снова, она далека от того, чтобы принадлежать исключительно им[887]. С другой стороны (и нет сомнений, что именно это позволяет понять, почему аскетизм обычно понимался в этом смысле), естественно, что вся аскеза, или все правила жизни, направленные на духовную цель, принимают в глазах «светских людей» облик самоистязания, даже если они не подразумевают никакой идеи страдания — просто потому что они далеки от некоторых вещей или пренебрегают ими — вещей, которые считаются важнейшими или даже необходимыми для человеческой жизни и поиск которых наполняет все их существование.

Когда об аскетизме говорят в обыденной речи, кажется, что он включает в себя и что-то иное, то, что в нормальном состоянии должно быть лишь простым средством, имеющим подготовительный характер, слишком часто принимается за подлинную цель. Мы не думаем, что преувеличим, если скажем, что для многих религиозных умов аскетизм не ставит своей целью подлинную реализацию духовных состояний, а движим лишь упованием на «спасение», которое будет достигнуто только в «другой жизни». Мы не хотим повторяться, но кажется, что в этом случае отклонение касается не только слова, но самой вещи, которую оно обозначает:

[887] См. «Заметки об инициации», стр. 177-178.

конечно, не потому что в желании «спасения» есть что-то более или менее неоправданное, а потому что подлинная аскеза должна ставить своей целью более непосредственные и более ясные результаты. Эти результаты — до чего бы они ни доходили — указывают на подлинную цель «аскетизма» даже в экзотерической и религиозной областях, но многие ли в наши дни догадываются, что их можно достигнуть и активным путём, а не пассивным путём мистиков?

Как бы то ни было, смысл слова «аскеза», если не его производных, достаточно широк, чтобы его можно было применять ко всем областям и всем уровням: поскольку, по сути, речь идёт о методической совокупности усилий, направленных на духовное развитие, можно смело говорить не только о религиозной аскезе, но также и об аскезе инициатической. Нужно только отметить, что цель последней не подчинена никаким ограничениям, которые по определению накладываются на цель религиозной аскезы, так как экзотерическая точка зрения, с которой она связана, относится исключительно к индивидуальному человеческому состоянию[888], в то время как инициатическая точка зрения охватывает реализацию надындивидуальных состояний, вплоть до высшего и необусловленного[889]. Кроме того, само собой разумеется, что ошибки или отклонения в области аскезы, которые могут проявляться в религиозной области, не будут появляться в области инициатической, поскольку они в конечном счёте содержат лишь ограничения, присущие экзотерической точке зрения как таковой. То, что мы только что ска-

---

[888] Разумеется, здесь речь идёт об индивидуальности, рассматриваемой в своей целостности, со всеми расширениями, на которые она способна; в противном случае сама религиозная идея «спасения» поистине не имела бы никакого смысла.

[889] Едва ли необходимо напоминать, что таково как раз сущностное различие между «спасением» и «Освобождением»: эти две цели не только не принадлежат к одной области — они не принадлежат даже к областям, которые, хотя и различны, ещё сравнимы друг с другом, потому что между каким бы то ни было обусловленным состоянием и состоянием необусловленным нет никакой общей меры.

зали об аскетизме, объясняется только более или менее ограниченным духовным горизонтом большинства исключительных экзотериков и поэтому «религиозных» в самом обычном смысле этого слова людей.

Термин «аскеза», как мы его здесь понимаем, в западных языках точнее всего соответствует санскритскому слову «тапас»: верно, что он содержит идею, которая не выражается непосредственно нашим термином, но эта идея тем не менее содержится в понятии аскезы. На самом деле первый смысл *manaca* — это «тепло»; в том случае, о котором идёт речь, это, очевидно, тепло внутреннего огня[890], который должен сжечь то, что каббалисты называют «покровами», то есть уничтожить всё то в существе, что составляет препятствие духовной реализации. Следовательно, это именно то, что в самом общем виде характеризует весь подготовительный к этой реализации метод — метод, который с этой точки зрения может считаться составляющим «очищение», предваряющее достижение всякого реального духовного состояния[891].

Если тапас часто обретает смысл тягостных или мучительных усилий, то не потому, что особая ценность или важность приписывается страданию как таковому, и не потому, что она считается здесь чем-то более чем «случайным», но потому, что согласно самой природе вещей отслоение случайных обстоятельств всегда тягостно для индивида, чьё существование также принадлежит к случайной области. Здесь нет ничего, что можно было бы уподобить «искуплению» или «раскаянию» — идеям, которые, напротив, играют важную роль в аскетизме, понимаемом в обычном смысле, и которые, без сомнения, коренятся в некотором аспекте религиозной точки зрения, но которым нет места в инициати-

[890] Довольно очевидна связь внутреннего огня с «сульфуром» герметиков, который в равной степени понимается как принцип огненной природы (см. «Великая Триада», гл. XII).

[891] Можно сблизить это с тем, что мы говорили о подлинной природе инициатических испытаний («Заметки об инициации», гл. XXV).

ческой области, а также в традициях, не облаченных в религиозную форму[892].

По сути, можно сказать, что всякая подлинная аскеза по сути является «жертвоприношением», и мы имели возможность продемонстрировать в другом месте, что во всех традициях жертвоприношение в любой его форме составляет собственно ритуальное действие *par excellence*, к которому в некотором роде сводятся все прочие. То, что постепенно приносится в жертву в аскезе[893], — это все обстоятельства, от которых существо должно избавиться, чтобы освободиться как от связей или препятствий, мешающих подняться к высшему состоянию[894]; но, если можно и нужно принести в жертву эти случайности, то как раз настолько, насколько они зависят от него и составляют некоторым образом часть его самого[895]. Впрочем, как сама индивидуальность является лишь случайностью, так и аскеза в её самом полном и самом глубоком смысле — это в конечном итоге жертвоприношение «я», осуществляемое, чтобы реализовать осознание «высшего я».

---

[892] В переводах востоковедов часто встречаются слова «раскаяние» и «кающийся», что никак не соответствует тому, о чём речь идёт на самом деле: в большинстве случаев весьма подошли бы слова «аскеза» и «аскет».

[893] Мы говорим «постепенно» из-за того, что речь идёт о методическом процессе, и при этом легко понять, что, может быть, за исключением некоторых особых случаев, полное отделение не может произойти за один раз.

[894] Относительно этого существа можно сказать, что эти обстоятельства в этом случае уничтожены как таковые, то есть как проявленные вещи, ибо они для него поистине больше не существуют, хотя продолжают без изменений существовать для всех прочих; но это явное уничтожение в реальности является «трансформацией», ибо само собой разумеется, что с принципиальной точки зрения ничто из того, что не существует, никогда не может быть уничтожено.

[895] Можно также вспомнить в этом отношении о символизме «узких врат», через которые не могут пройти те, кто, как «богатые», о которых идёт речь в Евангелии, не избавились от обстоятельств, или которые, «желая спасти свою душу [то есть «я»], потеряют её», потому что в этих условиях нельзя реально объединиться с постоянным и неизменным принципом своего существа.

Обрамления и лабиринты[896]

А. Кумарасвами исследовал[897] символическое значение некоторых «узлов», которые встречаются на гравюрах Альбрехта Дюрера; эти «узлы» представляют собой очень сложные сплетения, образуемые непрерывной линией, притом что всё целое являет фигуру круга. Во многих случаях имя Дюрера оказывается вписано в центральную часть. Эти «узлы» сближались со сходной фигурой, обычно приписываемой Леонардо да Винчи, в центре которой читаются слова *Accademia Leonardi Vinci*; иные хотели бы видеть в этой последней «коллективную подпись» эзотерической «Академии», т. к. в Италии в эту эпоху существовало некоторое их число, и такое предположение не лишено оснований. В самом деле, иногда эти рисунки называли «дедалами» или «лабиринтами», и, как отмечает Кумарасвами, несмотря на различие форм, которое может быть частично обусловлено причинами технического порядка, они действительно имеют тесную связь с лабиринтами, и более частным образом — с теми, которые были начертаны на мощении некоторых средневековых церквей. А такие лабиринты равным образом рассматриваются как «коллективная подпись» корпораций строителей. В той мере, в какой они символизируют узы, соединяющие между собой членов инициатической или, по меньшей мере, эзотерической организации, эти рисунки являют разительное сходство и с масонской «цепью единства». А если вспомнить об её узлах, то имя «узлы», дан-

---

[896] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», окт. — нояб. 1947. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 66.

[897] *The Iconography of Dürer's «Knots» and Leonardo's «Concatenation»* в *The Art Quarterly*, 1944.

ное этим рисункам, по всей видимости, самим Дюрером, представляется весьма показательным. По этой причине, так же, как и по другой, к которой мы далее вернёмся, важно отметить ещё и то, что речь идёт о линиях, не являющих собой никакого разрыва непрерывности[898]; церковные лабиринты равным образом могли быть пройдены с одного конца до другого так, чтобы нигде не встретить точку разрыва, вынуждающую остановиться или вернуться по своим следам. Таким образом, в действительности они представляли собою просто-напросто очень длинный путь, который следовало совершить весь целиком прежде, нежели достичь центра[899]. В некоторых случаях, как в Амьене, «мастер дела» заставил изобразить самого себя в центральной части, точно так же, как да Винчи и Дюрер вписали в неё свои имена; тем самым они символически располагались в «Святой Земле»[900], т. е. в месте, предназначенном для «избранных», как мы уже объясняли ранее[901], или в духовном центре, который во всех случаях был образом или отражением подлинного «Центра Мира» — подобно тому, как дальневосточная традиция всегда помещала императора на центральное место[902].

Это прямо подводит нас к соображениям другого порядка, которые соотносятся с более «внутренним» и более глу-

---

[898] Здесь можно вспомнить пентальфе (пентаграмме), которая, как знак взаимного узнавания пифагорейцев, должна была чертиться непрерывной линией.

[899] См. W.R. Lethaby, *Architecture, Mysticism and Myth*, гл. VII. Этот автор, который сам был архитектором, собрал в своей книге большое число интересных сведений, касающихся архитектурного символизма; но, к сожалению, он не смог извлечь из них их подлинного значения.

[900] Известно, что рассматриваемые лабиринты обычно назывались «путь в Иерусалим» и что их прохождение рассматривалось в качестве замены паломничества в Святую Землю. В Сент-Омере центр заключал в себе изображение Иерусалимского Храма.

[901] См. гл. «Пещера и лабиринт».

[902] См. «Великая Триада», гл. XVI. — Можно было бы напомнить, в связи с этим сближением, о титуле *Imperator*, присваиваемом главе некоторых розенкрейцеровских организаций.

боким смыслом этого символизма: поскольку человек, проходящий лабиринт или какое-либо другое равнозначное изображение, тем самым в конце концов обретает «центральное место», т. е., с точки зрения инициатической реализации, свой собственный центр[903], то само прохождение, со всеми своими сложностями, есть, очевидно олицетворение множественности состояний или модальностей проявленного бытия[904], по необозримой череде которых человек должен был «блуждать» прежде, чем суметь утвердиться в этом центре. Непрерывная линия тогда является образом *сутратмы*, которая соединяет между собой все состояния, и, кстати сказать, в случае «нити Ариадны», сопряженной с прохождением лабиринта, этот образ является с такой отчетливостью, что странно, как можно было этого не замечать[905]; таким образом, оказывается обоснованным суждение, которым мы закончили наше предыдущее исследование о символизме «цепи единства». С другой стороны, мы более частным образом настаивали на характере «обрамления», который являет последняя; но достаточно взглянуть на рисунки Дюрера и Винчи, чтобы заметить, что они также образуют собой подлинные «обрамления» вокруг центральной части, что составляет ещё одну сходную черту между этими символами. А есть ещё и другие случаи, где мы равным образом намереваемся обнаружить тот же самый ха-

---

[903] Речь, естественно, в зависимости от случая, может идти либо о центре частного состояния бытия, либо о центре целостного тотального существа, причём первое соответствует понятию «малые мистерии», а второе — понятию «великие мистерии».

[904] Мы говорим о «модальностях» в случае, когда рассматривается лишь ансамбль одного-единственного состояния проявленности, как это неизбежно в том, что касается «малых мистерий».

[905] Важно также в этой же связи отметить, что рисунки Дюрера и да Винчи имеют явное сходство с «арабесками», как это отметил Кумарасвами; в западном мире последние остатки такого рода начертаний обнаруживаются в параграфах и других сложных орнаментах, всегда образованных одной-единственной непрерывной линией, которые оставались дороги сердцу каллиграфов и учителей чистописания вплоть до середины XIX века, хотя их символизм, несомненно, уже ими не понимался.

рактер, притом таким образом, чтобы ещё раз выявить совершенную согласованность различных традиций.

В одной книге, о которой мы уже говорили ранее[906], Джексон Найт отметил, что в Греции, близ Коринфа, были обнаружены две уменьшенные глиняные модели домов, восходящие к архаической эпохе, именуемой «геометрической»[907]; на внешних стенах можно видеть меандры, которые окружают дом и рисунок которых, похоже, в некотором роде является «замещением» лабиринта. В той мере, в какой последний олицетворял защиту, будь то от враждебных людей, будь то, в особенности, от враждебных психических влияний, можно также рассматривать эти меандры как обладающие силой защитной и притом даже двойной, препятствующей не только проникновению злотворных влияний в жилище, но и выходу из него и рассеиванию вовне влияний благотворных. Возможно, что в определённые эпохи в них больше ничего и не видели; но не нужно забывать, что сведение символов к более или менее «магическому» употреблению уже соответствует состоянию вырождения с точки зрения традиционной, состоянию, в котором забылся их более глубокий смысл[908]. У истоков, стало быть, должно было иметь место нечто другое, и легко понять, о чём на самом деле идёт речь, если вспомнить, что традиционно всякое здание строится по космической модели; и до тех пор, пока не было никакого различия между «сакральным» и «светским», то есть до тех пор, пока вследствие оскудения традиции не появилась «светская» точка зрения, так было всегда и повсюду даже и для обычных жилищ. Дом был тогда образом космоса, т. е. как бы «малым миром», замкну-

---

[906] *Cumaean Gates*; см. в этой связи гл. «Пещера и Лабиринт».

[907] Изображение этих двух моделей находится на 67 странице упомянутой книги.

[908] Естественно, этот более глубокий смысл не исключает «магического» применения, равно как и всякого другого законного применения; но вырождение состоит в том, что из виду был утерян принцип, и что теперь попросту всецело сосредотачиваются лишь на одном обособленном способе применения, который к тому же принадлежит низшему порядку.

тым и завершенным в самом себе; и если отмечают, что он «обрамлен» меандром, точно так же как ложа, космическое значение которой не было утрачено, «обрамлена» «цепью единства», то тождественность двух символов обнаруживает себя как совершенно очевидная. И в том, и в другом случае то, о чём идёт речь, в конечном счёте есть не что иное, как олицетворение «рамы» самого космоса.

Другой пример, примечательный с точки зрения символизма «обрамлений», являют нам некоторые китайские иероглифы, изначально соотносившиеся с ритуалами фиксации или стабилизации[909], которые состояли в начертании концентрических кругов или спирали вокруг предметов. Иероглиф *хэн*, обозначающий такой ритуал, в старинном письме образовывался спиралью или двумя концентрическими кругами между двумя прямыми линиями. Во всем древнем мире новые сооружения, будь то стоянки, города или деревни «стабилизировались» путём очерчивания вокруг них спиралей или кругов[910]; и добавим, что в этом также можно видеть реальное тождество «обрамлений» с лабиринтами. По поводу иероглифа *цзе*, который поздние комментаторы переводят как просто-напросто «большой», только что процитированный нами автор говорит, что он обозначает магию, обеспечивающую, целостность пространств, «обрамляя» их защитными знаками. Таково назначение рисунков на бордюрах старинных произведений искусства. *Цзе-фу* есть благословение, которое было прямо или символически «обрамлено» таким способом; бич также может быть «обрамлен», дабы помешать ему распространяться. И здесь также речь явно идёт только о «магии» или о том, что считают ею; но идея «фиксации», или «стабилизации» достаточно ясно показывает, в чём состоит суть дела: речь

---

[909] Эти ритуалы, очевидно, соответствуют частному случаю того, что в герметическом языке обозначается как сгущение или коагуляция — см. «Великая Триада», гл. VI.

[910] A. Waley, *The Book of Changes* в *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, № 5, Стокгольм, 1934.

идёт о сущностной функции «рамы», которая, как мы уже говорили ранее, заключается в собирании и удержании на своем месте различных окружаемых ею элементов. Кстати сказать, у Лао-цзы есть тексты, где встречаются эти иероглифы, весьма показательные очень доказательные в данном отношении: «Когда обрамляют (или описывают, *ин*, иероглиф, вызывающий представление, сходное с тем, что даёт иероглиф *хэн*) семь животных духов и охватывают Единство, можно быть замкнутым, непроницаемым и нерушимым»[911]. И в другом месте: «Благодаря знанию, должным образом обрамленному (*цзе*), мы беспрепятственно идем по великому пути»[912]. В первом из этих двух текстов речь идёт, очевидно, об установлении или поддержании нормального порядка различных элементов, составляющих существо, таким образом, чтобы превратить его в единое целое; во втором «хорошо обрамленное знание» есть, собственно говоря, знание, в котором каждой вещи отводится в точности то место, которое подобает ей. Впрочем, космическое значение «рамы» само по себе никоим образом не исчезает в подобном случае; в самом деле, разве согласно любым традиционным концепциям, человеческое существо не является «микрокосмом» и разве знание не должно также, охватывать неким образом целостность космоса?

---

[911] Дао дэ цзин, гл. X, неизданный перевод Жака Лионне.

[912] Там же, гл. LIII, тот же перевод.

Необходимость традиционного экзотеризма[A]

Многие, похоже, подвергают сомнению необходимость первоначального присоединения к традиционной форме экзотерического порядка и соблюдения всех её предписаний для того, кто стремится к инициации. Впрочем, это признак состояния духа, свойственного современному Западу, и его причины, без сомнения, многочисленны. Мы не будем вдаваться в вопрос о том, какая часть ответственности за это может лежать на самих представителях религиозного экзотеризма, ибо их однобокость слишком часто ведёт к более или менее недвусмысленному отрицанию всего выходящего за пределы их компетенции. Эта сторона вопроса нас здесь не интересует; но более удивительно то, что считающие себя подходящими для инициации люди могут демонстрировать такое непонимание, которое, по сути, сравнимо с непониманием других людей, хотя действует в некотором роде в обратном смысле. Действительно, экзотерик может игнорировать эзотеризм, хотя, конечно, невежество не оправдывает отрицания, но из этого не следует, что всякий претендующий на эзотеризм может игнорировать экзотеризм в практической области, ибо «большее» должно обязательно включать «меньшее». Впрочем, это самое практическое невежество, состоящее в том, чтобы считать участие в экзотерической традиции бесполезным или излишним, не было бы возможным без теоретического незнания этого аспекта традиции, и это делает ситуацию ещё более серьёзной, ибо можно задать вопрос: по-настоящему ли человек с таким незнанием, какими бы ни были при этом его возможности, го-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава VII.

тов обратиться к эзотерической и инициатической области и не стоило бы лучше попытаться понять смысл и пределы экзотеризма, прежде чем пытаться пойти дальше? На самом деле это очевидное следствие ослабления традиционного духа в общем смысле, и должно быть очевидно, что прежде всего нужно полностью восстановить в себе именно этот дух, чтобы затем проникнуть в глубинный смысл традиции: непризнание того, о чём идёт речь, по сути, относится к тому же порядку, что и непризнание эффективности ритуалов, также широко распространенное сейчас на Западе. Мы охотно признаём, что профанная среда, в которой живут некоторые, усложняет понимание этих вещей, но как раз влиянию этой среды им нужно сопротивляться во всех отношениях, пока они не смогут осознать неправомерность профанной точки зрения самой по себе; мы вернёмся к этому вопросу чуть позже.

Мы сказали, что состояние духа, которое мы здесь разоблачаем, свойственно Западу: действительно, оно не может существовать на Востоке, прежде всего из-за сохранения традиционного духа, ещё пронизывающего общественную сферу[913], а также по другой причине — там, где экзотеризм и эзотеризм взаимосвязаны непосредственно, составляя традиционную форму[914] таким образом, что являются в некотором роде двумя ликами — внешним и внутренним — одного и того же, каждому сразу же становится понятно, что сначала нужно принадлежать ко внешнему, чтобы затем про-

[913] Мы говорим здесь об обществе, взятом в его совокупности: как следствие, в этом отношении мы не принимаем во внимание «модернизированные», то есть в целом «вестернизированные» его элементы, которые, хотя и производят много шума, пока что составляют, несмотря ни на что, лишь незначительное меньшинство.

[914] Мы берём ради удобства эти два термина — «экзотеризм» и «эзотеризм» — в их самом широком смысле, что не может причинить здесь никакого вреда, ибо само собой разумеется, что даже в традиционной форме, где такое разделение не является формально установленным, всегда обязательно имеется нечто, что соответствует и первой, и второй из этих точек зрения; в этом случае существующая между ними связь ещё более очевидна.

никнуть во внутреннее[915], и что иного пути нет. Что может показаться менее очевидным там, где, как на нынешнем Западе, существуют инициатические организации, не имеющие связи с со всей совокупностью элементов определённой традиционной формы. Но в закон случае мы можем сказать, что из-за этого они в принципе совместимы с любым экзотеризмом, каков бы он ни был, но со строго инициатической точки зрения, которая сейчас нас только и интересует (за исключением рассмотрения случайных обстоятельств), с отсутствием традиционного экзотеризма они не являются подлинно таковыми.

Мы попытаемся выразить свои мысли самым простым образом: на пустоте ничего построить нельзя, но исключительно профанное существование, из которого исключен традиционный элемент, в реальности является в этом отношении только пустотой и небытием. Если нужно построить здание, прежде всего следует построить фундамент — это неотъемлемая основа, на которую опирается все здание, включая его самые высокие части, и они всегда пребывают на своем месте, даже когда строительство завершено. Таким же образом присоединение к экзотеризму является предварительным условием для достижения эзотеризма, и вдобавок нельзя полагать, что этот экзотеризм можно отвергнуть, когда будет получена инициация, как нельзя уничтожить фундамент, когда здание будет построено. Добавим, что в реальности этот неотбрасываемый экзотеризм должен «преобразоваться» в мере, соответствующей достигнутому инициатом уровню, потому что он становится всё более способным к пониманию глубинных причин, и вследствие этого доктринальные формулы и ритуалы экзотеризма несут для инициата смысл намного более важный, нежели они могут иметь для простого экзотерика, то есть того, кто всегда, по определению, видит только внешнее, иными слова-

[915] Можно сказать также, согласно ещё часто используемому символизму, что до «ядра» можно добраться только через «скорлупу».

ми, то, что меньше всего относится к «истине» традиции, рассматриваемой во всей её совокупности.

Далее мы рассмотрим то, на что уже намекали выше: тот, кто не принимает участия ни в каком традиционном экзотеризме, создаёт тем самым в своем существовании громадную область, в которой господствует чисто профанная точка зрения, чему в этих условиях обязательно будет соответствовать вся его внешняя деятельность. Именно ту же ошибку на ином уровне и с ещё более масштабными последствиями — совершает большинство тех современных людей Запада, которые ещё считают себя «религиозными» и которые делают из религии совершенно отдельную вещь, не имеющую со всеми прочими аспектами их жизни никакой реальной связи. Эта ошибка, впрочем, менее простительна для того, кто хочет встать на инициатическую точку зрения, чем для того, кто придерживается экзотерической точки зрения, и во всех случаях легко видеть, как это далеко от соответствия целиком и полностью традиционной концепции. По сути, всё это сводится к допущению, что за пределами традиционной области или в стороне от неё лежит профанная область, чьё существование является в равной степени ценным. Как мы уже неоднократно говорили, в реальности не существует профанной области, к которой какие-либо вещи принадлежат по своей природе: существует только профанная точка зрения, которая является лишь продуктом духовного вырождения человечества и которая, как следствие, совершенно неправомерна. Не стоит делать ей в принципе никаких уступок; в нынешнем западном обществе это, безусловно, весьма трудно и, может быть, в некотором случае и до некоторого момента даже невозможно, ибо, за весьма редкими исключениями, каждый оказывается обязан в силу единственной необходимости социальных отношений более или менее подчиняться, по крайней мере внешне, условиям «обычной жизни», которые являются не чем иным, как практическим применением этой профанной точки зрения. Но, даже если эти уступки необходимы для жизни в этом обществе,

нужно, чтобы для тех, для кого традиция ещё имеет смысл, они были сведены к строгому минимуму. В то же время такие люди ощущают давление, подталкивающее их к крайностям, со стороны тех, кто претендует на то, чтобы обойтись без всякого экзотеризма, даже если это не является их намерением и если они лишь более или менее бессознательно подвергаются влиянию общества. Подобные настроения также являются крайне неблагоприятными для инициации, которая относится к той области, куда обычно внешние влияния никоим образом не могут проникнуть. При этом из-за аномалий, свойственных условиям нашей эпохи, те, кто имеет подобное отношение, могут, несмотря на него, получить виртуальную инициацию, но мы сильно сомневаемся, что они смогут пойти дальше и перейти к реальной инициации, пока они добровольно держатся за такое отношение.

Чёрный камень и кубический камень[916]

Нам уже случалось мимоходом разоблачать различные лингвистические фантазии, для которых дало повод имя Кибелы. Мы не будем здесь возвращаться к тем из них, которые слишком явно лишены всякого обоснования и обязаны своим появлением только пылкому воображению некоторых[917], и рассмотрим лишь те сближения, которые могут показаться более серьёзными на первый взгляд, хотя на самом деле являются столь же неоправданными. Так, мы обратили внимание на недавно выдвинутое предположение, что «имя Кибелы, по-видимому, происходит» от арабского слова *qubbah*, потому что «ей поклонялись в гротах» в силу её «хтонического» характера. Но эта так называемая этимология имеет два недостатка, из которых и одного хватило бы для её опровержения; прежде всего, как и другая, о которой мы сейчас поговорим, она учитывает всего лишь две первые буквы корня имени Кибелы, в котором их три, и само собой разумеется, что третья буква не менее важна, чем две другие. Кроме того, в действительности она основана просто-напросто на неверном, противоположном по смыслу толковании. В самом деле, *кубба* никогда не означала «свод, сводчатый зал, крипта», как полагает автор этой гипотезы; это слово означает купол или кровлю, символизм которых как раз является «небесным», а не «земным», т. е. точно противоположным характеру, приписываемому Кибеле, или «Великой

[916] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», дек. 1947. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» как глава 48.

[917] Мы, стало быть, не будем вновь говорить об уподоблении Кибелы «кобылице», ни о сближении, которое в данном контексте хотели сделать со словом «кавалерия» так же, как и о другом не менее воображаемом сближении, с Каббалой.

Матери». Как мы уже объясняли это в других исследованиях, купол венчает здание с квадратным основанием, стало быть, чаще всего имеющее кубическую форму, и вот эта-то квадратная или кубическая часть в выстроенном таким образом ансамбле обладает «земным» символизмом. Это ведёт нас прямо к рассмотрению другой гипотезы, которая часто формулировалась по поводу происхождения самого имени Кибелы, и которая имеет особое значение для нашей теперешней заметки.

Пытались произвести Кубеле [Κυβέλη] от кубос [κύβος], и здесь, по крайней мере, нет противоположности значения как в только что рассмотренном случае; но, с другой стороны, эта этимология имеет общее с предыдущей в том, что принимает во внимание лишь первые из трёх букв, образующих корень слова Кубеле, и это делает её равно неприемлемой с точки зрения собственно лингвистической[918]. Если между двумя словами желают видеть только фонетическое сходство, которое может, как это часто случается, иметь некоторую ценность с точки зрения символической, то это другое дело. Но, прежде чем поближе изучить эту точку зрения, скажем, что в действительности имя Кубеле не имеет греческого происхождения, и что этимология его не заключает в себе ничего загадочного или проблематичного. В действительности это имя прямо связано с еврейским *gebal* и арабским *jabal*, «гора». Различие первых букв не может давать повода для каких-либо возражений по этому поводу, потому что замена «г» на «к» или наоборот есть всего лишь вторичная модификация, для которой можно найти множе-

[918] Пользуясь случаем, отметим мимоходом также большую сомнительность того, чтобы, несмотря на точную синонимичность и частичное фонетическое сходство, могло быть подлинное лингвистическое родство между греческим Кубос и арабским Кааб, в силу наличия в последнем буквы *ʿayn*. Из-за того, что эта буква не имеет эквивалента в европейских языках и реально не может быть транскрибирована в них, люди Запада слишком часто о ней забывают или ею пренебрегают, следствием чего являются многочисленные ошибочные уподобления между словами, корни которых совершенно отчётливо различны.

ство других примеров[919]. Таким образом, Кибела есть, собственно, «богиня горы»[920]. И что особенно достойно быть отмеченным, так это то, что в силу такого значения её имя является точным эквивалентом имени Парвати в индусской традиции.

Это же значение имени Кибелы явно связано с «чёрным камнем», который был её символом; в самом деле, известно, что этот камень имел коническую форму, и, подобно всем вефилям этой формы, он должен рассматриваться как сжатое изображение горы в качестве «осевого» символа. С другой стороны, поскольку священные «чёрные камни» были аэролитами, это «небесное» происхождение позволяет думать, что «хтонический» характер, на который мы уже указывали вначале, реально соответствует лишь одному из аспектов Кибелы. Впрочем, ось, олицетворяемая горой, не является «земной», но связует между собой небо и землю; и мы добавим, что именно по этой оси должно символически совершиться падение «чёрного камня» и его конечное восхождение, ибо речь идёт здесь о связях между землей и небом[921]. Разумеется, речь идёт не о том, чтобы оспаривать то, что Кибела часто отождествляется с «матерью-землей», но лишь о том, что она имела и другие аспекты; вполне возможно, что более или менее полное забвение последних,

---

[919] Так, еврейское и арабское слово *kabir* явно родственно еврейскому *gibor* и арабскому *jabbār*; верно, что первое имеет более всего значение «большой», а другие — «сильный», но здесь это всего лишь простой нюанс. *Гиборим* Книги Бытия суть одновременно «гиганты» и «сильные люди».

[920] Отметим мимоходом, что Гебал было также имя финикийского города Библоса; его жители звались *Гиблим*, и это имя осталось в значении «пароля» в масонстве. Здесь возникает сближение, которое никогда не помышляли осуществить. Каково бы ни были в средние века исторические корни наименования Гибеллинов, оно являет с этим именем, *Гиблим*, сходство одно из самых поразительных, и даже если это всего лишь простое «совпадение», оно по крайней мере достаточно любопытно.

[921] См. обо всем этом *Lapsit exillis*. — В Индии существует традиция, согласно которой некогда горы летали; Индра направил их на землю и там укрепил, поражая своей молнией. Это также явно сближаемо с происхождением «чёрных камней».

в силу преимущества приписываемого аспекту «земному», породило некоторые смешения и, конкретно, то, которое привело к уподоблению «чёрного» камня и камня «кубического», являющихся, всё же, очень разными символами[922].

«Кубический камень» есть по сути своей «камень закладной»; следовательно, он вполне «земной», как, впрочем, указывает на это и его форма, и, сверх того, идея «устойчивости», выражаемая той же самой формой[923], вполне подобает Кибеле в её качестве «матери-земли», т. е. как олицетворению «субстанционального» принципа универсального проявления. Вот почему, с точки зрения символической, связь Кибелы с «кубом» нельзя отбрасывать целиком, как фонетическую «конвергенцию», но, разумеется, это вовсе не основание ни для извлечения отсюда «этимологии», ни для отождествления с «кубическим камнем» — «чёрного камня», который в действительности был «коническим». Есть только один частный случай, где существует некоторая связь между «чёрным камнем» и «кубическим камнем»: это тот случай, где последний является не одним из «закладных камней», положенных в четыре угла здания, но камнем *shetiyah*, занимающим центр самого основания, соответствуя точке падения «чёрного камня». Точно так же, на той же вертикальной оси, но на противоположной её оконечности, «угло-

[922] В одной из заметок мы уже указывали на невероятное предположение о существовании так называемой «богини Кааба», которая будто бы олицетворялась «чёрным камнем» Мекки, также именуемым Кааба. Здесь перед нами другой пример того же самого смешения. Но с тех пор нам с удивлением довелось снова прочесть то же самое в другом месте, из чего, очевидно, следует, что это заблуждение имеет хождение в определённых западных кругах. Мы напомним, стало быть, что Кааба ни в коей мере не есть имя «чёрного камня», поскольку последний не является кубическим, но имя сооружения, в один из углов которого он встроен и которое само действительно имеет форму куба. И если Кааба есть также *Bayt Allāh* («дом Бога», как *Beith-El* Книги Бытия), сама по себе она, однако, никогда не рассматривалась как божество. Очень вероятно, впрочем, что странное изобретение так называемой «богини Кааба» в действительности было подсказано сближением слов Кубеле и Кубос, о котором мы говорили выше.

[923] См. «Царство количества и знамения времени», гл. XX.

вой камень», или «камень вершины», который, напротив, не имеет кубической формы, соответствует изначальному и конечному «небесному» положению этого же самого «чёрного камня». Мы не будем дольше задерживаться на этих последних соображениях, поскольку уже излагали их более подробно[924], и в завершении лишь напомним, что символизм «чёрного камня», обобщенно, со всеми различными его положениями и формами, которые он может принимать, находится, с точки зрения «микрокосмической», в связи с различными «локализациями» в человеческом существе того, что именуется луз, или «ядро бессмертия».

[924] См. опять *Lapsit exillis*.

Гуру и упа-гуру[A]

Если об инициатической роли гуру или духовного учителя часто говорят (что, однако, ещё не означает, что её всегда понимают правильно), то другое понятие, как правило, остается в стороне — это то, что индийская традиция обозначает словом «упа-гуру». Под ним нужно понимать всякое существо, каким бы оно ни было, встреча с которым для человека является благоприятным моментом или начальной точкой определённого духовного развития; и, в общем, необязательно, чтобы это существо само осознавало ту роль, которую оно таким образом играет. Впрочем, хотя мы здесь говорим о существе, мы вполне могли бы точно так же говорить и о вещи или даже о каких-либо обстоятельствах, вызвавших тот же эффект: всё это в целом сводится к тому, что, как мы уже говорили, действовать в этом отношении в качестве «случайной причины» может что угодно. Разумеется, это не является причиной в прямом смысле слова, и в реальности подлинная причина лежит в самой природе того, на кого осуществляется это воздействие, как это демонстрирует следующий факт: то, что произвело такое влияние на одного человека, вполне может никак не повлиять на другого. Добавим, что понимаемые таким образом упа-гуру в ходе духовного развития вполне естественно могут встречаться не раз, поскольку каждый из них играет лишь эпизодическую роль и может действовать эффективно только в определенный момент, за пределами которого его вмешательство обладает такой же важностью, как и большинство вещей, которые

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XX.

встречаются нам каждый миг и к которым мы относимся более или менее безразлично.

Слово «упа-гуру» указывает, что он играет лишь вспомогательную и подчинённую роль, и его, по сути, можно рассматривать как помощника настоящего гуру. Действительно, он должен суметь использовать все благоприятные для развития своих учеников обстоятельства в соответствии с возможностями и конкретными склонностями каждого из них, и даже если он на самом деле является духовным учителем в полном смысле слова, он может иногда сам провоцировать подобные проявления в желаемый момент. Следовательно, можно сказать, что разные «упа-гуру» — это в некотором роде «продолжения» гуру, как инструменты и различные средства, используемые существом для выполнения или усиления своего действия, это настолько же продолжения его самого; и вследствие этого очевидно, что собственная роль его этим не умаляется — напротив, она находит возможность выполняться более полно и более приспособлено к природе каждого ученика: бесконечное разнообразие случайных обстоятельств всегда позволяет найти некое соответствие с обстоятельствами каждой индивидуальной природы.

Сказанное прилагается к случаю, который можно считать нормальным, или который как минимум должен им быть в том, что касается инициатического процесса, то есть он подразумевает реальное присутствие гуру в человеческом облике. Прежде чем перейти к рассмотрениям иного порядка, прилагаемым в равной степени к случаям более или менее исключительным, необходимо сделать ещё одно замечание. Когда инициация даруется тем, кто не обладает качествами, требуемыми для осуществления функции духовного учителя, и кто таким образом действует только как «передатчик» влияния, связанного с выполняемым им ритуалом, такой инициирующий может также быть приравнен к упа-гуру: при этом он как таковой имеет совершенно конкретную важность, в некотором роде уникальную, потому что

именно его вмешательство определяет «второе рождение», даже если инициация является лишь виртуальной. Этот случай также является единственным, где упа-гуру должен обязательно осознавать свою роль, по крайней мере хоть в какой-то степени. Мы добавим это ограничение, потому что, когда речь идёт о вырожденных или ослабленных инициатических организациях, может произойти так, что инициирующий не знает о подлинной природе того, что он передает, и не имеет никакого понятия об эффективности ритуалов, что, как мы объясняли в других случаях, не препятствует им быть эффективными, пока они совершаются регулярно и в необходимых условиях. Однако, разумеется, в отсутствие гуру полученная инициация также сильно рискует никогда не стать реальной, кроме как в некотором исключительном случае, о котором мы, возможно, скажем в другой раз. Все, что мы скажем на данный момент, — это то, что, хотя теоретически нет здесь абсолютной невозможности, на самом деле она происходит примерно так же редко, как и инициатическое присоединение, полученное за пределами обычных средств, поэтому её едва ли стоит рассматривать, если ограничиться тем, что способно к самому широкому применению.

Далее мы вернёмся к рассмотрению упа-гуру в общем: нам осталось уточнить его глубинный смысл, ибо сам гуру в человеческом образе является, по сути, лишь экстериоризированным и как бы «материализованным» представлением подлинного «внутреннего гуру», и его необходимость вызвана тем, что инициат, если он не достиг определённого уровня духовного развития, неспособен сознательно общаться с ним непосредственно. Есть у индивида человеческий гуру или нет, внутренний гуру присутствует всегда, потому что он тождественен «высшему я»; и в конечном счёте именно эта точка зрения позволит в полной мере понять инициатические реалии. В этом отношении нет более исключений вроде тех, на которые мы намекнули только что, есть только различные условия, согласно которым совершается дей-

ствие внутреннего гуру. Как и гуру в человеческом образе, но в меньшей степени и более «специфически», если можно так выразиться, различные упа-гуру являются его проявлениями; как таковые, они, можно сказать, являются образами, которые он принимает для общения, насколько это возможно, с существом, которое ещё не может обрести непосредственную связь с ним, почему общение и может осуществляться только посредством этих внешних «опор». Это позволяет понять, например, почему старика, больного, мертвеца и монаха, которых последовательно встретил будущий Будда, называют формами, которые приняли боги, желавшие направить его к просветлению, и сами эти боги были здесь только аспектами внутреннего гуру. Не нужно непременно понимать это так, что они были только простыми «видимостями», хотя это, конечно, также возможно в некотором случае. Индивидуальная реальность существа, которое играет роль упа-гуру, тем самым ни на момент не затрагивается и не уничтожается. Если при этом она осуществляется в некотором роде перед лицом реальности высшего порядка, чьей эпизодической и мимолетной «опорой» она является, то эта роль разыгрывается только для того, кому и адресуется «послание», носителем которого оно становится, сознательно или (чаще) неосознанно.

Чтобы предупредить всякое заблуждение, мы добавим, что нужно постараться не интерпретировать то, что мы только что сказали, в том смысле, что проявления внутреннего гуру составляют лишь что-то «субъективное»: мы имеем в виду совсем иное, и, с нашей точки зрения, «субъективность» здесь является самой бессодержательной из иллюзий. Высшая реальность, о которой мы говорим, находится по ту сторону «психологической» области, и «субъективное» здесь не имеет никакого смысла. Некоторые могут даже посчитать, что это более чем очевидно, но мы знаем ментальность большинства наших современников слишком хорошо, чтобы не понимать, что эти подробности далеки от того, чтобы быть поверхностными; разве мы не видели людей, которые,

когда вопрос стоит о «духовном учителе», доходят до того, что толкуют его как «наставника совести»[Б]?

[Б] «Наставник совести» (фр. *directeur de conscience*) — в католической религии лицо, наставляющее другого в вопросах религии и морали — прим. пер.

«Чёрные головы»[925]

Имя «эфиопы» означает буквально «горелые лица» (Αἰθίοψ)[926] и, следовательно, «чёрные лица»[A]; обычно его истолковывают как название одного из народов чёрной расы или, по крайней мере, с тёмным цветом лица[927]. Однако, это слишком «упрощенное» объяснение оказывается мало удовлетворительным, как только мы замечаем, что на самом деле древние давали само имя «Эфиопия» очень разным странам, но некоторым из них оно уж никак не подходило, потому что, говорят, даже сама Атлантида звалась Эфиопией. Напротив, похоже, это имя никогда не давалось именно странам, населенным представителями чёрной расы. Здесь речь идёт о чём-то другом и это становится тем более очевидно, когда мы обнаруживаем существование подобных слов и выражений в других местах, так что вполне естественно становится поискать их подлинное, символическое значение.

В глубокой древности китайцы сами себя называли «чёрным народом» (*ли-минь*); это выражение встречается, в частности, в Шу цзин (царство императора *Шуня*, 2317–2208 гг. до н. э.). Много позже, в начале династии Цинь (III век до н. э.), император дал своему народу другое аналогичное

---

[925] Опубликовано в «Исследования Традиции», январь-февраль 1948. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) в главе «Чёрные головы».

[926] От того же корня αἰθ- происходит также и слово Αἰθήρ, Эфир, который можно считать в некотором роде высшим огнем, огнем «небесных эмпириев».

[A] Можно также вспомнить этноним «калмыки», происхождение которого безуспешно ищут в тюркских языках, меж тем на санскрите *Kālamukha* — «чёрная голова», или «чёрное лицо». — Прим. ред.

[927] Обитатели страны, ныне ещё известной под именем Эфиопии, хотя и имеют тёмный цвет лица, не принадлежат к чёрной расе.

имя[928] — «чёрные головы» (*цянь-шоу*). И что ещё более удивительно, точно такое же выражение мы обнаруживаем в Халдее (*nishi salmat kakkadi*) по меньшей мере за тысячу лет до этого времени. Кроме того, нужно заметить, что иероглифы *цянь* и *хэй*, обозначающие «чёрный», изображают пламя; тем самым смысл этого выражения ещё больше сближается со смыслом имени «эфиопы». Ориенталистам, которые чаще всего предвзято игнорируют весь символизм, угодно объяснять понятия «чёрного народа» и «чёрных голов» как подразумевающие «черноволосый народ»; к сожалению, если такое определение и подходит китайцам, оно всё же никак не позволяет отличить их от соседних народов, так что подобное объяснение, по сути, совершенно ничтожно.

С другой стороны, некоторые полагали, что «чёрный народ» означал именно народную массу, которой приписывался чёрный цвет, как он приписывается шудрам в Индии, и с тем же смыслом неразличения и анонимности; но всё-таки похоже, что так назывался именно весь китайский народ без какого-либо различия между массой и элитой, а если это так, то индийский символизм каст в данном случае неприменим. Кроме того, если мы задумаемся не только о том, что выражения этого рода широко бытовали, как мы уже указывали, во времени и пространстве (вполне возможно существование ещё и других примеров), но также и о том, что древние египтяне называли свою страну Кеми или «чёрная земля», то станет очевидно, вряд ли такое количество народов выбрало для себя или своей страны имя, заключающее в себе нечто уничижительное. А стало быть, мы должны обращаться здесь не к низшему значению чёрного цвета, но, скорее, к его высшему смыслу, потому что, как нам уже случалось говорить, он обладает двойным символизмом, как, впрочем, и только что упомянутая, в связи с на-

[928] Известно, что в Китае присвоение живым существам и предметам их «правильных имен» традиционно являлось частью функций императора.

родной массой, анонимность тоже обладает двумя противоположными значениями[929].

Известно, что в своем высшем смысле чёрный цвет сущностно символизирует, главным образом, изначальное состояние непроявленности, и именно в этом значении надо понимать имя Кришна, в противоположность имени Арджуна, которое означает «белый»; оба они, соответственно, олицетворяют непроявленное и проявленное, бессмертное и смертное, «высшее я» и «я», *Параматман* и *дживатма*[930]. Конечно, можно задаться вопросом, каким образом символ непроявленного приложим к народу или стране; мы должны признать, что связь не просматривается отчётливо с первого взгляда, и, всё же, она реально существует в случаях, о которых идёт речь. Впрочем, должно быть не без оснований во многих из этих случаев чёрный цвет более частным образом соотносится именно с «лицами» или «головами», понятиями, символическое значение которых мы уже отмечали в связи с идеями «вершины» и «принципа»[931].

Чтобы понять, в чём здесь суть, надо вспомнить, что народы, о которых мы только что говорили, принадлежат к тем, кто считает себя занимающим «центральное» положение; именно в связи с этим разумно вспомнить обозначение Китая как «срединного царства» (*Чжун-го*), так же, как и то, что обитатели Египта ассоциировали свою страну с «Сердцем Мира». Это «центральное» положение, впрочем, абсолютно обоснованно с точки зрения символической, так как каждая из стран, к которой прилагался такого рода атрибут, и в самом деле являлась местом пребывания духовного центра традиции, эманацией и образом высшего духовного центра; и представляя его для последователей данной традиции, она действительно являлась для них «Центром Мира»[932]. Но

---

[929] О двойном смысле анонимности см. «Царство количества и знамения времени», гл. IX.

[930] См. гл. «Чёрное и белое».

[931] См. гл. «Угловой камень».

[932] См. «Великая Триада», гл. XVI.

центр есть, в силу своего принципиального характера, то, что можно было бы назвать «местом» непроявленности; и стало быть, чёрный цвет, понимаемый в своем высшем смысле, действительно подобает ему. Следует, впрочем, заметить, что в противоположность этому, белый цвет также подобает центру, в другом его аспекте: как отправной точке «излучения», отождествляемой с точкой излучения света[933]. Можно, следовательно, сказать, что центр светел внешне и по отношению к проявленности, возникающей из него; в то же время он «черен» внутренне стороны и в самом себе. И эта последняя точка зрения, естественно, присуща тем существам, кто, по только что изложенным причинам, символически располагается в самом центре.

[933] См. гл. «Семь лучей и радуга».

Истинные и ложные духовные учителя[A]

Мы часто говорили, что существует разница между собственно инициацией, являющейся просто присоединением к инициатической организации и подразумевающей, по сути, передачу духовного влияния, и теми средствами, которые позже могут использоваться для обеспечения эффективности первоначальной виртуальной инициации, — средствами, эффективность которых по своей природе во всех случаях подчинена обязательному условию предварительного присоединения. Эти средства, составляя помощь, дополняющую внутреннюю работу, которая должна выразиться в духовном развитии существа (и, разумеется, они никогда не могут заменить саму эту работу), могут быть в своей совокупности описаны термином «инициатическое обучение» [*instruction initiatique*]. Мы понимаем его в самом широком смысле, не ограничивая его сообщением некоторых сведений из доктринальной области: оно в равной степени включает всё то, что под каким угодно названием по своей природе должно направлять инициата в его работе, чтобы он дошел до духовной реализации какой бы то ни было степени.

Самым сложным здесь, прежде всего в нашу эпоху, является не получение инициатического присоединения — оно, возможно, иногда дается даже слишком легко[934]; самое сложное — это нахождение реально квалифицированного учителя, то есть способного выполнить функцию духовного

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XXI.

[934] Мы хотим намекнуть на то, что некоторые инициатические организации стали слишком «открытыми», что, впрочем, всегда является причиной их вырождения.

руководителя, который прилагает все надлежащие средства к конкретным способностям самого ученика, без чего даже самый совершенный мастер явно не сможет добиться никакого реального результата. Без такого учителя, как мы объяснили ранее, инициация, хотя и имеет ценность сама по себе, коль скоро духовное влияние было реально передано посредством соответствующего ритуала[935], всегда будет пребывать в виртуальном состоянии, за исключением весьма редких случаев. Увеличивает эту сложность то, что, наверное, никогда ещё не было так много претендующих на роль духовных учителей, но не имеющих для неё соответствующей квалификации. Вытекающая из этого опасность тем более велика, что они в общем случае на самом деле обладают весьма сильными и более или менее аномальными психическими способностями, что, конечно, с точки зрения духовного развития не доказывает ничего и скорее является даже неблагоприятным в этом отношении признаком; но этого достаточно, чтобы создавать соответствующую иллюзию и внушать её всем тем, кто не обладает достаточным знанием и поэтому не может осознать эти сущностные отличия. Следовательно, с этими ложными учителями однозначно стоит быть настороже: они могут лишь сбивать с пути тех, кто даёт себя соблазнить и кто должен ещё радоваться, если потерял только своё время. При этом простые ли это шарлатаны (как часто сейчас бывает), или же они сначала обманулись сами, а потом стали обманывать других — разумеется, ничего не меняет относительно последствий. В каком-то смысле те, кто более или менее искренны (ибо здесь может существовать много степеней), возможно, даже опаснее в силу самой своей неосознанности. Едва ли нужно добавлять, что свой вклад в худшие заблуждения на этот счёт во

[935] Мы должны повторить здесь, что инициирующий, действующий в роли «передатчика» влияния, привязанного к ритуалу, необязательно может играть роль учителя. Если эти две функции обычно объединены там, где традиционные институты не подвержены никакому ослаблению, на деле в нынешних условиях все может обстоять совсем иначе.

многом вносит смешение психического и духовного — к сожалению, распространенное у наших современников, — которое мы неоднократно разоблачали. Если добавить к этому привлекательность мнимых «способностей» и склонность к более или менее необычным «феноменам», которые почти неизбежно связываются с определённым учением, тем самым мы получим достаточно полное объяснение успеха некоторых ложных учителей.

Однако характер многих из них, если не всех, может быть определен достаточно легко; и мы полагаем, что, учитывая вопросы, которые нам задавали в последнее время по поводу разных более или менее подозрительных персонажей, будет весьма полезным изложить это ещё яснее (хотя в целом это непосредственно вытекает из всего того, что мы постоянно говорим на тему инициации). Кто бы ни называл себя духовным учителем, без связи с определённой традиционной формой или без соответствия её правилам он не может реально обладать тем качеством, которое он себе приписывает. Это может быть простой обманщик или «заблуждающийся», не знающий о настоящих условиях инициации; и в этом последнем случае больше чем в любом другом весьма стоит опасаться, что он в конечном счёте окажется не более чем инструментом на службе кого-то другого, о чём, возможно, он сам не подозревает. То же самое можно сказать о людях, передающих учение инициатической природы кому угодно, даже простым профанам, пренебрегая необходимостью присоединения к регулярной организации как первым условием его эффективности, а также о тех, чьи методы не подходят никакой традиционной инициации. Если бы эти указания по-настоящему использовали и всегда строго их придерживались, проповедники «псевдоинициаций» в какой

угодно форме оказались бы почти сразу же разоблачены[936]; осталась бы только опасность, исходящая от представителей отклонившихся, хотя и реальных инициаций, произошедших из линии традиционной ортодоксии. Но они, безусловно, не так распространены, по крайней мере на Западе, и поэтому очевидно, что в нынешних обстоятельствах говорить о них намного менее актуально. Впрочем, по меньшей мере можно сказать, что «учителя», связанные с такими инициациями, как и те, о которых мы только что сказали, имеют обыкновение проявлять свои психические «способности» по всякому поводу и без какой-либо уважительной причины (ибо мы не можем считать таковой привлечение приверженцев или их удержание, что и является целью, к которой они стремятся чаще всего), а выпячивание чрезмерного и более или менее беспорядочного развития способностей этой области всегда идёт в ущерб всякому настоящему духовному развитию.

С другой стороны, учитывая контраст между подлинными и ложными духовными учителями в различных отношениях, нами указанных, можно если не научиться распознавать таковых с полной уверенностью (в том смысле, что необходимые условия часто могут быть недостаточными), то по меньшей мере в значительной степени продвинуться на этом пути; но здесь нужно сделать другое замечание о распространении некоторых ложных идей. В противоположность тому, что многие себе воображают, не всегда нужно достигать полной духовной реализации, чтобы быть способным играть эту роль в некоторых рамках. Чтобы надлежащим образом направлять ученика на первых этапах его инициатического пути, нужно гораздо меньше. Разумеется,

[936] Естественно, не стоит забывать, что нужно включать в число «псевдоинициаций», как мы объясняли в других случаях, все претензии, основывающиеся на традиционных формах, не имеющих сейчас уже никакого реального существования. Но их можно распознавать с первого взгляда без необходимости исследовать ближе, в то время как дело не всегда обстоит таким образом для других.

когда ученик дойдет до того момента, после которого учитель уже не сможет его вести далее, поистине достойный этого имени учитель без колебаний сообщит ему, что отныне он больше не сможет ничего сделать для него, и для продолжения работы в наиболее благоприятных условиях направит его или к своему собственному мастеру, если это возможно, или к другому учителю, которого он признает более квалифицированным, чем он сам. В таком случае нет ничего ни удивительного, ни аномального в том, что ученик может в итоге превзойти духовный уровень своего первого учителя, который при этом — если он действительно тот, кем он должен быть, сможет только порадоваться, что внес в результаты ученика свой вклад, каким бы скромным он ни был. В подлинно инициатической области нет места ревности и соперничеству, напротив, они почти всегда играют большую роль в действиях ложных учителей; и как раз их и должны разоблачать и с ними бороться всякий раз, как того требуют обстоятельства, не только подлинные духовные мастера, но и все те, кто в какой-то степени знает то, что такое инициация на самом деле.

Хередом[937]

После недавнего знакомства с некоторыми заметками о слове *Heredom*[938], предлагавшими ряд разъяснений по поводу его подлинного происхождения, но лишёнными, тем не менее, каких-либо выводов, нам показалось небезынтересным свести воедино кое-какие соображения на этот счет. Мы знаем, что это загадочное слово, которое порой пишется как *Herodom* (или иными, более или менее неверными способами) служит для обозначения одного из высших масонских градусов и, расширительно, целого обряда, в котором этот градус является наиболее характерным элементом. На первый взгляд может показаться, что *Heredom* есть не что иное, как слегка измененная форма слова *heirdom*, то есть «наследие». В «Королевском ордене Шотландии» под этим наследим понимается именно наследие тамплиеров, которые, согласно легенде, нашли убежище в этой стране после разгрома своего ордена, будучи радушно приняты там королем Робертом Брюсом и основав Материнскую Ложу Кильвиннинга[939]. Тем не менее, подобная этимология не может дать всеобщего объяснения, и вполне вероятно, что это значение представляет собой лишь вторичное образование, воз-

---

[937] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», октябрь 1947 г. Позже статья была опубликована в книге «Масонство и Компаньонаж. Том 2» (1965) под тем же заголовком.

[938] *The Speculative Mason*, октябрь 1947.

[939] Нам кажется абсолютно бесполезным упоминать в данном случае наследие Стюартов, как то желал бы сделать Рагон; и даже если истинно то, что кое-кто делал такое сопоставление, последнее в любом случае могло быть лишь поздним и случайным, к тому же оно практически столь же ошибочно, как и утверждение о том, что Хирам должен считаться олицетворением Карла I Английского.

никшее вследствие фонетического сходства со словом, подлинное происхождение коего всецело иное.

Мы можем упомянуть, помимо прочего, гипотезу о происхождении слова *Heredom* от греческого ἱερὸς δόμος, «священная обитель»; она также, определенно, не лишена смысла и, вероятно, даже менее склонна к тому, чтобы тешить себя «внешними» соображениями, нежели простая историческая аллюзия. Однако подобная этимология, тем не менее, весьма сомнительна и напоминает нам иной пример толкования, которое утверждает, что, благодаря своей греческой форме *Hierosolyma*, название Иерусалим имеет составную структуру, которая также включает слово ἱερός, тогда как в действительности в данном случае это наименование носит чисто иудейское происхождение и означает «обитель мира», или, если для его первой части мы возьмем несколько иной корень (*yara* вместо *yarah*), «видение мира». Кроме того, это походит на интерпретацию, даваемую символу градуса «Королевской Арки», тройному тау, каковой, как представляется, образован наложением двух букв *T* и *H*, давая нам первые буквы слов *Templum Hierosolymae*; и для тех, кто рассматривает эту гипотезу, упомянутое ἱερὸς δόμος в точности означает Иерусалимский Храм. Мы определенно не хотим говорить, что сравнения подобного рода, основаны ли они на созвучии слов или на форме букв и символов, обязательно лишены смысла или неправомерны, ибо некоторые из них и в самом деле весьма любопытны и имеют неоспоримую традиционную ценность; однако, очевидно, нам стоит быть осторожными как никогда, дабы не спутать эти вторичные значения, более или менее многочисленные, со значением изначальным, каковое в случае некоего слова является единственным, к которому абсолютно оправданно можно применить термин «этимология».

Наиболее необычным является то, что слово «Хередом» довольно часто рассматривают как название горы в Шотландии. Конечно, мы не можем сейчас утверждать, что гора с подобным именем вряд ли когда-либо существовала, будь

то в Шотландии или в какой-то иной стране, однако здесь образ горы должен быть связан с идеей «священного места», которая, в известном смысле, вновь возвращает нас все к тому же ἱερὸς δόμος. Более того, этой гипотетической горы никогда не было в Шотландии, поскольку подобное месторасположение с трудом сочеталось бы с утверждением, кое обнаруживается в ритуале Адонхирамического Масонства, согласно которому первая Ложа размещалась «в таинственной долине, где царят мир, добродетели [или истина] и согласие, в долине, расположенной между горами Мориа, Синай и «Хередом» [*sic*]». Нынче же, если вернуться к древним ритуалам оперативного Масонства, каковое, несомненно, представляется более надёжным и, с традиционной точки зрения, более аутентичным «источником»[940], стоит обратить внимание на тот момент, который делает это утверждение весьма странным, а именно на то, что тремя священными горами были Синай, Мориа и Табор. Эти «возвышенности» в определённых случаях символизировались местами, которые занимали три главных офицера ложи, таким образом, именно их расположение можно в действительности связать с «долиной», находящейся между этими тремя горами. Последние, вполне очевидно, соответствуют трем последовательным «откровениям» — Моисея, Давида и Соломона (нам известно, что Мориа — это иерусалимский холм, на котором был возведен Храм), и Христа. Легко понять подобное соотнесение, но где, когда и каким образом произошла удивительная замена *Хередома* на Табор (замена, коя в любом случае несовместима с отождествлением ἱερὸς δόμος с Иерусалимским Храмом, ибо он определенно отличается от горы Мориа)? Поскольку мы не располагаем необходимыми фак-

[940] В указанном адонхирамитском ритуале помимо прочих причудливых вещей мы обнаружили, что слово *Shekinah* превратилось в *Stekenna*, очевидно, в результате ошибки, возникшей из-за неграмотности некоего переписчика или того, кто занимался «адаптацией» более древних манускриптов ритуала, чего вполне достаточно, чтобы заключить, что подобные документы нельзя использовать без определённых предосторожностей.

тами, то не будем пытаться разрешить эту загадку, тем не менее нам бы хотелось, по крайней мере, привлечь к ней внимание.

Возвращаясь к происхождению слова «Хередом», важно отметить, что в «Королевском ордене Шотландии» взято за правило писать некоторые слова лишь согласными буквами, как в иврите или арабском, а значит, «Хередом» или то, что таким образом произносится, по сути, всегда писалось как HRDM. Само собой разумеется, что гласные тогда могут разниться, чем объясняются, помимо прочего, орфографические отличия, которые нельзя списать исключительно на ошибки. В итоге HRDM можно, естественно, прочитать и как *Harodim*, наименование одного из высших градусов Масонства. Обладание степенями *Harodim* и *Menatzchim*, что, без сомнения, было неизвестно основателям «спекулятивного» Масонства[941], позволяло исполнять обязанности надсмотра за работами[942]. Название *Harodim*, следовательно, всецело подходило для именования высшего градуса, и, что представляется наиболее вероятным, именно по этой причине позднее стало применяться к одному из исстари известных обрядов (но явно вплоть до недавнего времени уподобляемых оперативному Масонству) — масонской степени Розы-Креста.

---

[941] Последнее имело лишь степень Товарища для «принятых» масонов; что касается Андерсона, то, по всей вероятности, он должен был получить особое посвящение капеллана в Ложе Якина (см. «Заметки об инициации», гл. 29).

[942] Можно было бы, вероятно, обнаружить своего рода след этого в наименовании градуса «Управляющий строительством», 8-м градусе Древнего и Принятого Шотландского Устава.

Ритуальная и моральная точки зрения[A]

Как мы замечали в разнообразных случаях, похожие друг на друга феномены могут происходить по совершенно различным причинам: именно поэтому феномены сами по себе, которые являются лишь простыми видимостями, никогда не могут считаться реальными составляющими доказательства истины какой бы то ни было доктрины или теории в противоположность иллюзиям, которые разделяет на этот счёт современный «экспериментализм». То же самое касается человеческих действий, которые, впрочем, также являются феноменами определённого рода: одни и те же действия, или, говоря точнее, действия, неотличимые внешне одни от других, могут соответствовать совершенно разным намерениям тех, кто их совершает. В более общем смысле два индивида могут действовать схожим образом почти во всех обстоятельствах своей жизни, но их поведением управляют взгляды, которые в реальности не имеют совершенно ничего общего. Естественно, поверхностный наблюдатель, который держится за то, что он видит и не идёт дальше, чем простая видимость, не сможет не обмануться и будет интерпретировать действия всех людей одинаково, связывая их со своими собственными взглядами. Легко понять, что у многих ошибок может быть одна причина — например, когда речь идёт о людях, принадлежащих к различным цивилизациям, или об исторических фактах отдалённых эпох. Весьма удивительный и в каком-то роде крайний пример представляют нам те из наших современников, кто претендует на объяснение всей истории человечества, обращаясь исключи-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава IX.

тельно к соображениям «экономического» порядка, потому что они на самом деле представляют их роль решающей, даже не помышляя спросить себя, действительно ли так происходило во все времена и во всем мире. Именно таково следствие склонности (на существование которой у психологов мы также указывали) полагать, что люди всегда и везде одинаковы. Эта склонность, возможно, в каком-то смысле естественна, но тем не менее неоправданна, и мы полагаем, что не стоит слишком ей доверять.

Есть и другая ошибка того же рода, совершить которую большинству (и даже подавляющему большинству) ещё легче, чем ту, о которой мы только что сказали, потому что они чересчур привыкли рассматривать вещи таким образом, а также потому что она не кажется, в отличие от «экономической» иллюзии, более или менее напрямую связанной с какими-то отдельными теориями. Это заблуждение состоит в приписывании типично моральной точки зрения всем людям без исключения. Иными словами, оно состоит в переводе в «моральные» термины (и приписывании типичных подразумеваемых намерений) всех правил поведения, какими бы они ни были, пусть даже они относятся к самым разным во всех отношениях цивилизациям, поскольку именно из этой точки зрения выводят свои собственные правила поведения современные жители Запада. Те, кто так полагает, кажется, неспособны понять, что есть и другие точки зрения, которые могут в равной степени производить такие правила, и что, как мы только что сказали, внешнее подобие в поведении человека никоим образом не доказывает, что он всегда руководствуется той же самой точкой зрения. Таким же образом и предписания что-то делать или не делать, которым кто-то повинуется по причинам морального порядка, можно наблюдать в одно и то же время по совершенно различным причинам. Впрочем, не стоит отсюда заключать, что все точки зрения, о которых идёт речь, сами по себе и независимо от их практических последствий являются эквивалентными — совсем наоборот, ибо то, что можно на-

звать «качеством» соответствующих намерений, варьируется вплоть до того момента, когда у них уже нет, так сказать, никакой общей меры; и то же самое касается того случая, когда с моральной точкой зрения сравнивают ритуальную точку зрения, которая является точкой зрения цивилизаций, имеющих полностью традиционный характер.

Как мы объяснили в другом месте, ритуальное действие, согласно первоначальному смыслу слова, — это действие, совершенное «согласно порядку», и, следовательно, оно подразумевает, по крайней мере в какой-то степени, реальное осознание этого соответствия. И там, где традиция не подверглась никакому ослаблению, всякое действие, каким бы оно ни было, имеет подлинно ритуальный характер. Важно отметить, что это, по сути, предполагает осознание связи и соответствия между космическим и человеческим порядком. Это знание с его многочисленными приложениями на самом деле существует во всех традициях, но стало совершенно чуждым современной ментальности, которая видит во всем, что не втискивается в грубую и строго ограниченную концепцию, рожденную из того, что называют «реальностью», максимум фантастические «спекуляции». Тот, кто не ослеплен определёнными предрассудками, легко увидит дистанцию, отделяющую знание соответствия универсальному порядку и участия индивида в этом порядке согласно самому этому соответствию, от простого «морального сознания», которое не требует никакого интеллектуального понимания: оно ведомо уже лишь чисто сентиментальными устремлениями и тенденциями, и это глубинное вырождение подразумевает в человеческой ментальности в общем переход от первого ко второму. Не стоит и говорить, впрочем, что этот переход не совершается вдруг: он может иметь много промежуточных ступеней. На самом деле ритуальная точка зрения всегда существует во всякой традиционной форме, но есть и такие формы, — как в случае собственно религиозных форм, — которые придают более или менее важную роль моральной точке зрения, и мы сейчас увидим по-

чему. Как бы то ни было, можно сказать, что после того, как в цивилизации появляется моральная точка зрения, эта цивилизация уже не является целиком традиционной (что бы ни казалось в других отношениях): иными словами, появление моральной точки зрения можно в некотором роде связать с появлением самой профанной точки зрения.

Здесь не место исследовать этапы этого вырождения, в итоге граничащего с полным исчезновением традиционного духа в современном мире и, следовательно, с вторжением профанной точки зрения во все области без исключения. Мы лишь отметим, что имен-но эта последняя стадия представляет — в той области, которой мы сейчас занимаемся, — так называемые «независимые» морали, которые, хотя и провозглашают себя «философскими» или «научными», в реальности являются лишь продуктом вырождения религиозной морали, то есть по отношению к ней являются примерно тем же самым, чем профанные науки по отношению к наукам традиционным. Естественно, существуют соответствующие степени непонимания традиционных реалий и ошибок интерпретаций, к которым они приводят: и в этом отношении низшую ступень занимают современные концепции, которые, не удовлетворяясь даже тем, что видят в ритуальных предписаниях простые моральные правила (их глубинная причина уже неизвестна), доходят до того, что приписывают им обычную заботу о гигиене или чистоте: более чем очевидно, что непонимание едва ли может зайти ещё дальше!

Есть и другой вопрос, который для нас сейчас более важен: как аутентичные традиционные формы, не удержавшись на чисто ритуальной точке зрения, уступили место моральной точке зрения, даже если они каким-то образом инкорпорировали её в качестве одного из своих основных элементов? Когда в силу нисходящего движения исторического цикла человеческая ментальность в своей совокупности пала на низший уровень, это стало неизбежным. Действительно, чтобы по-настоящему управлять действиями людей,

нужно обязательно прибегать к средствам, соответствующим их природе, и когда эта природа заурядна, средства должны быть соответствующими, ибо только так будет спасено то, что ещё можно спасти в этих условиях. Так как большинство людей уже не способны понять причины ритуальных действий как таковых, нужно, чтобы они продолжали при этом действовать все ещё нормальным и «регулярным» образом, апеллируя при этом к вторичным мотивам, моральным либо иным, но в любом случае относящимся к намного более относительной и случайной области, расположенной ниже области, соответствующей ритуальной точке зрения. В реальности в этом нет никакого отклонения — это лишь необходимая адаптация; частные традиционные формы должны быть адаптированы к обстоятельствам времени и места, определяющим ментальность тех, кому они адресованы, потому что именно в этом лежит сама причина их различия, и в первую очередь в их самой внешней области, в том, что должно быть общим для всех без исключения и с чем естественно связаны все правила поведения. Что касается тех, кто ещё способен на понимание другого порядка, то очевидно, что они могут перейти на высшую и более глубокую точку зрения, что возможно всегда, пока связь с принципами не разорвана, то есть пока существует сама традиционная точка зрения. Таким образом, они могут считать мораль только простым внешним видом выражения, не затрагивающим саму суть тех вещей, которые ей покрываются. Таким же образом, например, разница между тем, кто выполняет действия по моральным причинам, и тем, кто выполняет их с целью реального духовного развития, к которым они могут служить приготовлением, является, конечно же, настолько большой, насколько это возможно. Их образ действия при этом одинаков, но их намерения совершенно различны и никоим образом не соответствуют одинаковой степени понимания. Но только когда мораль потеряет весь свой традиционный характер, можно будет на самом деле говорить об отклонении: лишённая любого реального смыс-

ла и не имеющая в себе ничего, что могло бы оправдать её существование, эта профанная мораль является лишь «остатком» без какой-либо ценности и просто предрассудком.

Всевидящее Око[943]

Одним из символов, общих для христианства и масонства, является треугольник, в который вписана еврейская тетраграмма[944], а иногда только *iod*, первая буква тетраграммы, которую можно рассматривать здесь как сокращенное выражение[945] и которая, кстати, в силу своего принципиального значения[946], также сама по себе образует божественное имя, и даже, в соответствии с некоторыми традициями, самое первое из всех[947]. Кроме того иногда сама *iod* замещается глазом, повсюду именуемым «Всевидящее око» (*The All-Seeing Eye*); сходство формы *iod* и глаза может и в самом деле служить основанием для уподобления, которое, впрочем, обладает несколькими значениями. О них, не претендуя полностью исчерпать вопрос, небезынтересно, по меньшей мере, кое-что сообщить здесь.

Прежде всего, уместно будет заметить, что треугольник, о котором идёт речь, всегда занимает центральное положе-

---

[943] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», апр. — май 1948. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 72.

[944] В масонстве этот треугольник часто обозначается именем дельта, потому что именуемая так греческая буква действительно имеет треугольную форму; но мы не думаем, что в этом следует усматривать какое-либо указание на происхождение символа, о котором идёт речь. Впрочем, ясно, что значение последнего соотносится исключительно с тернером, тогда как греческая дельта, несмотря на свою форму, соотносится с 4 как по своему алфавитному порядку, так и по числовому значению.

[945] В еврейском языке тетраграмма также иногда сокращенно изображается тремя *iod*, имеющими явную связь с самим треугольником; когда они расположены в форме треугольника, они четко соотносятся с тремя масонскими и компаньонажными степенями.

[946] *iod* рассматривается как первичный элемент, на основе которого формируются все буквы еврейского алфавита.

ние[948], и что, кроме того, в масонстве он подчеркнуто помещается между солнцем и луной. Отсюда следует, что глаз, заключенный в этом треугольнике, не должен был изображаться в форме обычного глаза, правого или левого, потому что на самом деле солнце и луна соотносятся соответственно с правым и левым глазом «Универсального Человека» поскольку последний отождествляется с макрокосмом[949]. Для того, чтобы символизм был вполне точным, этот глаз должен бы являться «лобным», или «центральным», т. е. «третьим глазом», сходство которого с *iod* (י) ещё более поразительно; и действительно, это именно «третий глаз» «видит все» в совершенной единовременности вечного настоящего[950]. В этом отношении в обычных изображениях присутствует неточность, которая вносит в них неоправданную асимметричность и которая, несомненно, обусловлена тем, что изображение «третьего глаза», похоже, является необычным в западной иконографии; но любой, кто хорошо разбирается в этом символизме, легко может эту неточность исправить.

Правильный треугольник соотносится именно с Принципом; но когда он посредством отражения оказывается перевернутым в проявленности, то взгляд заключенного в нём глаза кажется как бы направленным «вниз»[951], т. е. от Принципа к самой проявленности, и, помимо своего общего

---

947 См. по этому вопросу работу «Великая Триада», гл. XXV.

948 В христианских церквях, где он присутствует, этот треугольник обычно размещается над алтарем; и, кстати сказать, поскольку последний увенчан крестом, в совокупности этот крест и треугольник весьма любопытным образом являют алхимический символ серы.

949 См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XII. — В этой связи и, более частным образом, в связи с масонским символизмом уместно заметить, что глаза являются именно «светилами», освещающими микрокосм.

950 С точки зрения «тройственного времени», луна и левый глаз соответствуют прошлому, солнце и правый глаз — будущему, а третий глаз — настоящему, т. е. неделимому «мгновению», которое, находясь между прошлым и будущим, является своего рода отблеском вечности во времени.

951 Можно сблизить это со значением имени Авалокитешвара, обычно толкуемого как «Господь, который смотрит вниз».

смысла «вездесущности», он обретает тогда более отчётливо особое значение «провидения». С другой стороны, если это отражение рассматривается более частным образом, в человеческом существе, то следует отметить, что форма перевёрнутого треугольника есть не что иное, как геометрическая схема сердца[952]. Находящийся в его центре глаз, является тогда, собственно, «глазом сердца» (*ʿayn al-qalb* исламского эзотеризма) со всеми подразумеваемыми в нём значениями. Кроме того, уместно добавить, что именно посредством этого, согласно другому выражению, сердце «отверсто» (*al-qalb al-maftūḥ*); такое отверстие, глаз или *iod*, может символически изображаться как «рана», и мы напомним в этой связи о лучистом сердце из Сен-Дени д'Орк, о котором мы уже говорили ранее[953] и одной из самых примечательных особенностей которого является именно то, что рана — или её внешняя видимость — явным образом имеет форму *iod*.

Но это ещё не все: в то же самое время, как она — о чём мы только сказали — изображает «глаз мира», буква *iod*, согласно одному из её иероглифических значений, олицетворяет также «семя», заключенное в сердце, символически уподобляемом плоду. И, кстати сказать, это равно может пониматься в смысле макрокосмическом и микрокосмическом[954]. В приложении к человеческому существу это последнее замечание следует соотносить со связями «третьего глаза» и луза[955], для которого «лобный глаз» и «глаз сердца», в конечном счёте, олицетворяют две различные локализации и который является ядром или «зародышем бессмер-

---

[952] По-арабски сердце именуется *qalb*, а «перевёрнутое» — *maqlūb*, словом, производным от того же корня.

[953] См. гл. «Сердце сияющее и Сердце пламенеющее».

[954] См. «Заметки об инициации», гл. XLVIII. — С точки зрения макрокосмической, уподобление, о котором идёт речь, равнозначно отождествлению сердца с «Мировым Яйцом»; в индусской традиции зародыш, заключенный в последнем, есть хираньягарбха.

[955] См. «Царь Мира», гл. VII.

тия»[956]. Что ещё очень значимо в некоторых отношениях, так это то, что арабское выражение *ʿayn al-khuld* являет двойной смысл «глаза бессмертия» и «фонтан бессмертия»; а это возвращает нас к идее «раны», о которой мы говорили выше, потому что в христианском символизме также с «источником бессмертия» соотносится двойной поток крови и воды, истекший из отверстия в сердце Христа[957]. Именно этот «напиток бессмертия», согласно легенде, был собран в Грааль Иосифом Аримафейским; и мы напомним в связи с этим, что сама чаша является символическим эквивалентом сердца[958], и что так же, как и последнее, она есть один из тех символов, которые традиционно схематически изображаются в форме перевёрнутого треугольника.

---

[956] По поводу символов, имеющих отношение к луз, отметим, что форма *мандорлы* («миндалины», что также является значением слова «луз») или *vesica piscis* средневековья (см. «Великая Триада», гл. II) также напоминает форму «третьего глаза»; изображение Христа в славе внутри него оказывается идентичным «пуруше в оке» индусской традиции. Выражение *Insān al-ʿayn*, употребляемое в арабском языке для обозначения зрачка глаза, равным образом соотносится с тем же символизмом.

[957] Кровь и вода здесь взаимодополняющи; можно было бы сказать, пользуясь языком дальневосточной традиции, что кровь, соответственно, есть *ян*, а вода — *инь* (относительно огненной природы крови см. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIII).

[958] Кроме того, легенда об изумруде, выпавшем изо лба Люцифера, также устанавливает прямую связь Грааля с «третьим глазом» (см. «Царь Мира», гл. V). — О «камне, упавшем с небес», равным образом, см. гл. *Lapsit exillis*.

О «прославлении труда»[A]

В нашу эпоху модно превозносить труд, каким бы он ни был и каким бы образом он ни совершался, как если бы он был выдающейся ценностью сам по себе и независимо от всех факторов иного порядка: именно таков предмет бесчисленных напыщенных речей — пустых и помпезных одновременно, произносимых не только в профанном мире, но даже, что уже более серьёзно, в инициатических организациях, сохранившихся на Западе[959]. Легко понять, что подобный взгляд на вещи напрямую связан с непомерной потребностью в действии, характерной для современных людей Запада. На самом деле труд — по крайней мере когда его рассматривают именно так — является лишь одной из форм действия; и, с. другой стороны, «моралистический» предрассудок побуждает приписывать этой форме большую важность, нежели всему прочему, потому что она наилучшим образом подходит для представления в качестве «долга» человека и одной из составляющих его «достоинства»[960]. Сюда добавляется и самое частое — и определенно антитрадиционное — намерение обесценить созерцание, которое приравнивается к «праздности», несмотря на то что оно в реаль-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава X.

[959] Известно, что в масонстве «прославление труда» является основной идеей последней части инициации в градус подмастерья; и, к несчастью, в наши дни она в общем понимается совершенно профанным образом, вместо должного понимания в правомерном и по-настоящему традиционном смысле, который мы укажем ниже.

[960] Мы сразу же скажем, что между этим современным пониманием труда и его традиционным пониманием лежит вся разница, которая существует в общем, как мы недавно говорили, между моральной и ритуальной точками зрения.

ности является высшей формой действия, которую можно помыслить. При этом действие, отделенное от созерцания, может быть только слепым и беспорядочным[961]. Всё это слишком легко высказывается со стороны людей, которые заявляют (без сомнения, искренне), что «их счастье состоит в самом действии»[962] — а мы скорее сказали бы «в суете», ибо когда действие становится целью в самом себе, оно поистине не является не чем иным, независимо от «моралистических» предлогов, приводимых для его оправдания.

В противоположность тому, что полагают современные люди, никакой труд, выполняемый неважно кем, исключительно из-за удовольствия от действия или из-за необходимости «заработать на жизнь», никоим образом не достоин превознесения. Он может даже считаться аномальной вещью, противопоставленной тому порядку, который должен был определять человеческие институты, до того момента, когда в условиях нашей эпохи он слишком часто стал принимать характер, который можно было бы, не преувеличивая ни на йоту, назвать «инфрачеловеческим». Наши современники, кажется, совершенно не знают, что труд на самом деле ценен только в том случае, если он соответствует природе существа, которое его совершает, если он вытекает из неё в некотором роде спонтанно и необходимо — так, что он является лишь средством полной её реализации. В общем, именно таково понятие *свадхармы*, которое является подлинным основанием института каст, о чём мы достаточно говорили во многих других случаях, чтобы ограничиться здесь простым повторением и не распространяться о нём далее. Таким образом, в этом отношении можно подумать о том, что говорит Аристотель о выполнении каждым суще-

[961] Мы напомним здесь одно из приложений притчи о слепце и парализованном, в которой они представляют соответственно путь активный и путь созерцательный (см. «Духовное владычество и мирская власть», гл. V).

[962] Мы взяли эту фразу из одного комментария к масонскому ритуалу, который при этом во многих отношениях не является одним из самых зловещих, мы хотим сказать — одним из наиболее затронутых «инфильтрацией» профанного духа.

ством своей «собственной деятельности», под чем нужно понимать занятие деятельностью, соответствующей своей природе и, как непосредственное следствие этой деятельности, переход возможностей, составляющих эту природу, от «способности» к «действию». Иными словами, прежде всего необходимо, чтобы труд любого рода соответствовал «призванию» человека в собственном смысле этого слова[963]; и, когда так и происходит, материальная выгода, которая может быть правомерно из него извлечена, кажется лишь совершенно вторичной и случайной целью, если не сказать даже ничтожной, на фоне другой, высшей цели, которая составляет развитие и совершенство «в действии» собственной природы человеческого существа.

Само собой разумеется, то, что мы только что сказали, составляет одну из сущностных основ всего профессионального посвящения, и соответствующее «призвание» — это одна из «квалификаций», требующихся для такого посвящения, и даже, можно сказать, первая и самая необходимая из всех[964]. При этом есть и другая вещь, на которой следует настаивать, главным образом с инициатической точки зрения, ибо как раз она даёт труду, рассматриваемому согласно его традиционному понятию, его самый глубокий смысл и его самое высокое понимание, превосходящее фактор одной лишь человеческой природы, соединяющее его с самим космическим порядком и посредством этого, более чем непосредственно — с универсальными принципами. Чтобы это понять, можно оттолкнуться от определения искусства как «подражания природе в её способе действия»[965], то есть при-

---

[963] Здесь и далее мы отсылаем к многочисленным работам, которые А. К. Кумарасвами посвятил этим вопросам: в них можно найти более подробные объяснения.

[964] Некоторые современные профессии, прежде всего чисто механические, для которых вопрос о «призвании» не стоит и которые в результате имеют аномальный характер, не могут привести ни к какой инициации.

[965] Но не в её произведениях, как представляют поборники искусства, называемого «реалистичным», и которое было бы точнее называть «натуралистичным».

роды как причины (*Natura naturans*), а не как следствия (*Natura naturata*). На самом деле с традиционной точки зрения нет никакого различия между искусством и ремеслом не больше, чем между художником и ремесленником: на этот счёт мы уже часто имели возможность высказаться. Таким образом, все произведенное «согласно порядку» в равной степени считается и произведением искусства[966]. Все традиции настаивают на аналогии между человеческими ремесленниками и божественным Ремесленником: первые, как и второй, действуют «словом, зачатым в интеллекте» — заметим мимоходом, что это делает возможной роль созерцания как предварительного и необходимого условия создания всякого произведения искусства; и таково сущностное отличие от профанного понимания труда, которое сводит его к простому действию, как мы об этом говорили выше, и которое претендует даже на противопоставление его созерцанию. Согласно выражению индусских Книг, «мы должны строить, как это делали Боги в самом начале». То, что естественно происходит в ходе выполнения работы всех ремесел, достойных этого имени, подразумевает, что труд имеет по-настоящему ритуальный характер, который, впрочем, в полностью традиционной цивилизации должны иметь все вещи; и этот ритуальный характер не только удостоверяет это «соответствие порядку», о котором мы только что сказали: можно даже сказать, что с самим этим соответствием он составляет одно и то же[967].

Когда человеческий ремесленник подражает таким образом божественному Ремесленнику в своей области, он в соответствующей мере участвует в труде последнего, и настолько эффективнее, насколько он лучше осознает это деяние; и чем больше он реализует своим трудом возможности

---

[966] Здесь едва ли нужно напоминать, что это традиционное понятие искусства не имеет совершенно ничего общего с «эстетическими» теориями современник людей.

[967] Обо всем этом см. А. К. Кумарасвами, *Is Art a Superstition or a Way of Life*? в сб. *Why exhibit Works of Art*?

своей природы, тем больше увеличивает он своё сходство с божественным Ремесленником, и тем лучше его труды включаются в гармонию космоса. Можно видеть, насколько это далеко от банальностей, которые наши современники имеют привычку излагать, полагая, что тем самым превозносят труд. Когда происходит то, что должно происходить с традиционной точки зрения — и только в этом случае — это в реальности стоит намного выше всего того, что они могут понять. Мы закончим эти указания, которые можно было бы легко развивать чуть ли не до бесконечности, такими словами: само «прославление труда» соответствует истине, и даже истине глубокого порядка; но то, как современные люди его обычно понимают, является лишь карикатурным искажением традиционного понятия, доходящим до его противоположности. Труд не «прославляется» посредством пустых речей — это не имеет никакого даже вероятного смысла; но труд сам по себе «прославлен», то есть «преображен», когда вместо простой профанной деятельности он представляет собой сознательное и реальное сотрудничество в реализации плана «Великого Архитектора Вселенной».

«Цифра четыре»[968]

Среди старинных цеховых клейм есть одно, которое имеет особо загадочный характер: это то, которому дали имя «цифра четыре», потому что оно и в самом деле имеет форму цифры 4, к которой часто добавляются дополнительные линии, горизонтальные или вертикальные, и которая обычно сочетается либо с другими символами, либо с буквами или монограммами так, чтобы образовать сложный ансамбль, где она всегда занимает верхнюю часть. Этот знак был общим для большого числа корпораций, если даже не для всех, и мы не знаем, почему писатель-оккультист, который в довершение всего совершенно безосновательно возводит его происхождение к Катарам, счел возможным заявить недавно, что знак этот принадлежал именно «тайному обществу» печатников и книгопродавцов. Верно, что он встречается во многих клеймах печатников, но не менее часто — и у каменотесов, витражных мастеров, ковроткачей, и это лишь несколько примеров, достаточных для доказательства несостоятельности такого мнения. Было замечено даже, что частные лица или семьи изображали этот же самый знак на своих домах, на своих надгробных камнях или на своих гербах; но здесь в иных случаях никак нельзя доказать, что его не следует отнести скорее на счёт каменотеса, нежели самого владельца, а в других речь наверняка идёт о лицах, объединенных некими узами, иногда наследственными, с некоторыми цехами[969]. Как бы то ни было, не вызывает сомне-

[968] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июнь 1948. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 67.

[969] Мы указывали в другом месте на узы этого рода в связи с «акцептированными» масонами, «Заметки об инициации», гл. XXIX.

ний, что знак, о котором идёт речь, имеет цеховой характер и находится в прямой связи с ремесленными инициациями; и даже, если судить по тому, как он употреблялся, есть все основания думать, что по сути он был знаком мастерства.

Что же касается значения «цифры четыре», которое, очевидно, представляет для нас наибольший интерес, то говорившие о нём авторы далеки от согласия между собой, тем более что все они, похоже, не ведают, что один и тот же символ вполне поддается нескольким различным интерпретациям, нисколько друг друга не исключающим. В этом нет ничего, достойного удивления, что бы ни думали те, кто придерживается светской точки зрения, ибо не только множественность смыслов вообще неотъемлемо присуща самому символизму, но, кроме того, в этом случае, как и в некоторых других, может иметь место взаимоналожение и даже слияние нескольких символов в один. М. В. Деонна, недавно упомянув «цифру четыре» в ряду других символов, фигурирующих на старинном оружии[970], и говоря в связи с этим впрочем достаточно обобщенно о происхождении и значении данного клейма, упомянул и мнение, согласно которому оно олицетворяет то, что он именует, весьма неожиданно, «мистическим значением цифры 4». Не отбрасывая целиком такое истолкование, он, однако, предпочитает другое и предполагает, что «речь идёт об астрологическом знаке», знаке Юпитера. Действительно, последний в своем главном аспекте являет сходство с цифрой 4; верно также и то, что употребление этого знака может находиться в какой-то связи с идеей «мастерства»; но несмотря на это, мы, в противоположность мнению г-на Деонна, думаем, что это всего лишь вторичная ассоциация, которая, сколь бы законной она ни была[971], лишь добавляется к первичному и главному значению символа.

---

[970] *Armes avec motifs astrologiques et talismaniques*, в *Revue de l'Histoire des Religions*, июль-окт. 1924.

[971] Крест олицетворяет кватернер в его «динамическом» аспекте, тогда как квадрат изображает его в аспекте «статическом».

В самом деле, у нас не вызывает сомнений, что речь идёт прежде всего о кватернерном символе — не столько в силу его сходства с цифрой 4, которое могло бы в некотором роде быть всего лишь «видимостью», сколько по другой, более решающей причине: Эта цифра 4, во всех клеймах, в которых она присутствует, имеет форму, в точности совпадающую с формой креста, где верхняя оконечность вертикальной ветви и одна из оконечностей горизонтальной ветви соединены косой линией, но неоспоримо, что крест, независимо от всех его других значений, есть по существу кватернерный символ[972]. И такая интерпретация лишний раз подтверждается тем, что существуют случаи, где «цифра четыре», в соединении с другими символами явно занимает место, принадлежащее кресту на других, более распространенных изображениях, идентичных тому что наблюдается в упомянутых случаях, за исключением этого единственного различия. Именно так обстоит дело, когда «цифра четыре» встречается в изображении «шара мироздания», или тогда, когда это знак венчает сердце, как это особенно часто имеет место в клеймах печатников[973].

Это не все, есть и ещё нечто другое, не менее важное, хотя г-н Дуонна и не приемлет такого допущения: в статье, на которую мы ссылались выше, отметив, что иные желали бы «произвести это клеймо от Константиновой монограммы, уже свободно толкуемой и искажаемой на меровингских и каролингских документах»[974], он говорит, что «гипотеза

[972] Мы находим и другой случай той же ассоциации символизма Юпитера с символизмом кватернера в четвёртой таблице Таро.

[973] Сердце, увенчанное крестом, естественно, в христианской иконографии является олицетворением «Сердца Иисусова», которое, с точки зрения символической является образом «Сердца Мира». Следует заметить, что, поскольку геометрической схемой сердца является треугольник с вершиной, направленной вниз, то такой же схемой всего символа не может быть не что иное, кроме алхимического символа серы в обратном положении, который олицетворяет завершение «Великого Делания».

[974] Впрочем, нужно проводить тщательное различие между случайными деформациями, вызванными недопониманием символов, и деформациями преднамеренными и осмысленными.

представляется совершенно произвольной» и «что никакая аналогия не даёт ей право на существование». Мы далеки от подобного мнения; любопытно, впрочем, констатировать, что среди разнообразных изображений, репродуцированных самим г-ном Деонна, есть два, которые изображают полную хризму, в которой буква *P* просто-напросто заменена «цифрой четыре». Разве это не должно было бы побуждать, по меньшей мере, к большей осмотрительности? Следует также заметить, что встречаются, без какого-либо иного отличия между ними, две противоположные ориентации «цифры четыре»[975]. Мы уже объясняли[976], что различают простую хризму и хризму, именуемую «константиновой»: первая образуется шестью лучами, исходящими из центра и попарно противоположными друг другу, т. е. она имеет три диаметра, один вертикальный и два наклонных. И, в качестве Хризмы, она считается образованной соединением двух греческих букв I и X. Вторая, которая точно так же считается соединяющей две буквы, *X* и *P*, непосредственно производится от первой, путём присоединения к верхней части вертикального диаметра петли, предназначенной трансформировать *I* в *P*, но имеющей также и другие значения, а кроме того, предстающую во множестве различных форм[977], что делает ещё менее удивительным его замещение «цифрой

[975] Мы говорим «без какого-либо иного различия между ними», но, возможно, что эта разница положений соотносилась с каким-либо различием ритуалов или корпораций. Добавим в этой связи мимоходом, что даже если наличие кватернерного символа в клеймах указывало на обладание четвёртой степенью инициатической организации, что нельзя считать невозможным, хотя и трудно установимым, это, очевидно, никоим образом не влияет на символическое значение, внутренне присущее данному знаку.

[976] См. гл. «Символы аналогии».

[977] Мы упомянули случай, когда эта петля буквы *P* принимает частную форму египетского символа «петли Гора». В этом случае «P» имеет отчётливо выраженное сходство с некоторыми «доисторическими» иглами, которые, как это отметил Кумарасвами, вместо того чтобы быть просверленными, каковыми они стали позже, были просто-напросто согнуты на одном из концов таким образом, чтобы образовать разновидность петли, через которую проводилась нить. (См. гл. «Игольное ушко»).

четыре», которая, в конечном счёте, есть не более чем ещё один дополнительный вариант[978]. Впрочем, всё это становится яснее, как только мы замечаем, что вертикальная линия в Хризме, так же, как и в «цифре четыре», в действительности есть образ «Оси Мира»; на её вершине петля буквы *P* есть, как и «ушко» иглы, символ «узких врат». А что касается «цифры четыре», достаточно вспомнить о её связи с крестом и с таким же «осевым» характером последнего и, кроме того, принять во внимание, что добавление косой линии, которая завершает изображение, соединяя оконечности двух ветвей креста и закрывая таким образом один из его углов, искусно сочетает с кватернерным значением, несуществующим в случае хризмы, символизм «узких врат». И следует признать, что в этом есть нечто в совершенстве подобающее знаку мастерства.

[978] В связи с «константиновой» Хризмой отметим, что соединение заглавных букв четырёх слов в сопутствующей ей надписи *In hoc signo vinces* даёт *IHSV*, т. е. имя Иисуса. Этот факт, похоже, обычно остается незамеченным, но на него отчётливо указывается в символизме «Ордена Красного креста Рима и Константина», *side-degree*, т. е. «дополнение» высоких степеней английского масонства.

Женская инициация и ремесленное посвящение[979]

Нам часто указывают на то, что в характерных для Запада и дошедших до наших дней формах традиции у женщин, по-видимому, отсутствуют благоприятные возможности инициатического порядка, и многие с удивлением размышляют, какова же причина такого положения вещей, кое, как это ни прискорбно, несомненно, весьма сложно исправить. Сверх того, это должно привести в замешательство тех, кто воображает, будто бы Запад предоставляет женщине привилегированное положение, каким она не обладает ни в одной прочей цивилизации. Вероятно, в определённом отношении это соответствует действительности, однако преимущественно лишь в том смысле, что в нынешние времена женщина отходит от своей обыкновенной роли, получая доступ к тем функциям, которые должны принадлежать исключительно мужчине; подобная ситуация являет собой ещё один пример смешения, свойственного нашей эпохе. Согласно иной, более обоснованной точке зрения, в действительности западная женщина, напротив, находится в менее выгодном положении, нежели женщина восточных цивилизаций, именно в рамках которых у неё всегда есть возможность обрести подходящее посвящение при наличии необходимых для этого качеств; так, например, исламская инициация всегда остается доступной для женщин, чего, к слову сказать, достаточно, чтобы свести на нет некоторые из тех абсурд-

[979] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июль–август 1948 г. Позже статья была опубликована в книге «Масонство и Компаньонаж. Том 2» (1965) под тем же заголовком.

ных вещей, что зачастую можно услышать в Европе по поводу ислама.

Возвращаясь к ситуации в западном мире, мы, само собой разумеется, не ведём здесь речи об античности, во времена которой существовали вполне определённые женские инициации, а некоторые посвящения вообще предназначались исключительно для женщин, другие же — лишь для мужчин. Но как же обстояло дело в эпоху Средних веков? Естественно, нельзя исключать, что в те времена женщины допускались в организации, сохранившие связанные с христианским эзотеризмом инициатические обряды, что более чем вероятно[980], однако в связи с тем, что на протяжении какого-то времени не было никаких следов подобных структур, весьма затруднительно говорить о них с точностью и определенностью, но в любом случае, думается, они обладали весьма ограниченными возможностями. Что же касается рыцарского посвящения, то вполне очевидно, что в силу специфики своей природы, оно в любом случае было неприемлемым для женщин, то же можно сказать и о ремесленных инициациях или, по крайней мере, о наиболее важных из них, тем или иным способом сохранившихся вплоть до наших дней. Подлинная причина отсутствия какого бы то ни было женского посвящения на современном Западе заключается в том, что сохранившиеся в Европе инициации основываются по сути своей на ремёслах, занятие которыми является исключительно уделом мужчин; и, как мы уже отметили выше, именно поэтому остается совершенно непонятным, как можно было бы заполнить этот достойный сожаления пробел, разве что однажды будет реализована возможность, кою мы намерены сейчас рассмотреть.

Как нам хорошо известно, некоторые наши современники убеждены, что в тех случаях, когда собственно занятие ремеслом уже не имеет места, исключение женщин из уча-

[980] Такой случай, как случай Жанны д'Арк, представляется весьма значимым в этом отношении, несмотря на многочисленные загадки, которые его окружают.

стия в соответствующей инициации тем самым утратило основание; однако это самая настоящая чепуха, поскольку основание подобной инициации в указанных случаях никоим образом не меняется, и, как мы уже разъясняли[981], таковая ошибка предполагает полное непонимание значения и подлинного предела инициатических качеств. Как мы отметили, связь с ремеслом, абсолютно независимая от внешнего занятия оным, неизбежно остается вписанной в форму именно такой инициации, определяя её и составляя сущность последней, и таким образом, в любом случае она не может быть действенной для того, кто не годится для занятий указанным ремеслом. Естественно, в первую очередь мы имеем в виду Масонство, поскольку, что касается Компаньонажа, само занятие ремеслом не перестаёт рассматриваться как обязательное условие; более того, нам не известен никакой иной пример того отклонения, каковое обнаруживается в «смешанном Масонстве», которое по этой причине никогда не признает за «регулярное» никто из тех, кто хотя бы малость смыслит в основополагающих масонских принципах. По сути, существование этого «смешанного Масонства» (или *сомасонства*, как его называют в англоязычных странах) представляет собой исключительно лишь попытку перенести в саму инициатическую область, каковая в особенности должна быть свободной от подобных вещей, «эгалитаристскую» идею, игнорирующую имеющееся среди существ естественное различие, кульминацией которой становится приписывание женщине роли, что принадлежит мужчине; идею, которая, без сомнения, лежит в основании всего современного «феминизма»[982].

---

[981] «Заметки об инициации», гл. 14.

[982] Естественно, не вызывает сомнений, что в данном случае мы говорим о Масонстве, в которое женщин принимают на тех же условиях, что и мужчин, а не о возникшем ранее «адоптивном Масонстве», кое ставило своей целью компенсировать недовольство женщин, не принятых в орден, путём дарования им подобия инициации, пусть даже и всецело иллюзорной и не имеющей подлинной ценности, и которое, во всяком случае, не разделяет претензии «смешанного Масонства» и не имеет его негативных черт.

Теперь рассмотрим следующий вопрос: почему ремёсла, связанные с Компаньонажем, являются исключительно мужскими, и отчего же женские занятия, как представляется, не породили схожего посвящения? Вопрос этот, в действительности, является довольно сложным, и мы не претендуем на то, что сможем всецело его здесь разрешить. Оставив в стороне исторические обстоятельства, которые могут появиться в этом отношении, скажем лишь, что с подобным положением вещей могут быть связаны определённые сложности, главная из которых возникает, вероятно, благодаря тому, что, с традиционной точки зрения, женские занятия естественным образом должны иметь отношение к внутренней части жилища, а не к внешней, как мужское ремесло. Тем не менее, подобная сложность не является непреодолимой и может быть обойдена особыми условиями в установлениях инициатической организации; с другой же стороны, женские ремёсла, несомненно, вполне способны стать основанием инициации. Яркий тому пример — ткачество, весьма существенный символизм коего мы рассматривали в одной из наших работ[983]. Всё же, указанное ремесло — одно из тех, которым могут заниматься как мужчины, так и женщины. Как образец почти исключительно женского ремесла мы могли бы привести вышивание, каковое непосредственно связано с символизмом иглы, о чём мы также ранее упоминали по тому или иному поводу, а также с символизмом *сутратмы*[984]. С учетом этого становится очевидно, по крайней мере, в принципе, что возможности женской инициации никоим образом нельзя назвать незначительными; однако мы говорим «в принципе», поскольку в нынешних условиях, к сожалению, отсутствует аутентичная передача, каковая позволила бы реализовать указанные возможности.

---

983 «Символизм креста», гл.14.

984 См. в особенности «Обрамления и лабиринты» в выпуске за октябрь-ноябрь 1947 [«Символы священной науки», гл. 66, «Обрамления и лабиринты»]. Упомянутые изображения Дюрера и да Винчи можно — а некоторые уже подобным образом и поступили — рассматривать как образцы вышивки.

Об этом невозможно не говорить, поскольку от внимания всегда ускользает, что вне подобной передачи не может быть действительной инициации, ибо последнюю никак нельзя произвести посредством личного почина, который, каков бы он ни был, сам по себе приведёт лишь к псевдоинициации, так как сверхчеловеческий элемент, каковой, к слову, являет собой духовное влияние, неизбежно в подобном случае отсутствует.

Тем не менее, можно было бы, вероятно, намекнуть на решение нашей проблемы, припомнив, что, принимая во внимание их особое сходство, ремёсла, принадлежащие к Компаньонажу, всегда могли присоединиться к какому-то иному занятию и превратить его в инициатическое, каким оно ранее не являлось; ему была бы придана регулярность тем самым фактом, что оно равнозначно адаптации предшествующей инициации. Не существует ли некоторого ремесла, годного для осуществления подобной передачи применительно к определённым женским занятиям? Это не кажется абсолютно невозможным и всецело лишённым прецедентов[985], однако в любом случае мы не должны притворяться, что подобное утверждение не повлечет в таком случае значительных сложностей, связанных с необходимостью адаптации, каковая представляла бы собой значительно более деликатную вещь, нежели адаптация в ситуации с двумя мужскими ремёслами: найдем ли мы сегодня, придерживаясь строго традиционного духа, людей достаточно компетентных для реализации подобной адаптации, людей, которые были бы достаточно осторожны, чтобы не внести в неё ни малейшей вольности, грозящей риском поставить под со-

[985] Мы где-то встречали упоминание о том, что в восемнадцатом столетии, по крайней мере, одна женская гильдия, гильдия изготовительниц булавок, вероятно, стала частью Компаньонажа подобным образом; к сожалению, мы не можем припомнить подробных деталей по этому поводу.

мнение действенность инициатической передачи?[986] Как бы то ни было, мы не изложили тут чего-то большего, чем простое предположение, и не намереваемся следовать в этом направлении далее; но поскольку столь часто нам доводится слышать стенания по поводу отсутствия на Западе женской инициации, для нас очевидна, по крайне мере, полезность указания на то, что в этом отношении кажется составляющим единственную существующую ныне возможность.

[986] Опасность состояла бы в том, чтобы привить к Компаньонажу нечто, имеющее не большую подлинную ценность, чем упоминавшееся выше «адоптивное Масонство»; те же, кто основал последнее, всё же, по крайней мере, знали, чего ожидать, тогда как, по нашему предположению, те, кто желал бы учредить женскую инициацию Компаньонажа, не принимая во внимание определённые необходимые условия, вследствие своей некомпетентности, в первую очередь обманут самих себя.

Утерянное слово и слова-заменители[987]

Известно, что почти во всех традициях делается намёк на некую утраченную или исчезнувшую вещь, которая, какими бы разными ни были способы, которыми она символизируется, всегда имеет, в сущности, одно и то же значение; мы можем говорить об одних и тех же значениях, поскольку, как и во всяком символизме, этих значений множество, но они между собой тесно связаны. То, о чём во всём этом идёт речь, — это в действительности всегда духовное затмение, наступающее в силу действия циклических законов в ходе истории человечества; это прежде всего утрата примордиального состояния, и это так же, как прямое следствие, утрата соответствующей традиции, так как такая традиция и есть то самое знание, которым, как подразумевается, владели в этом состоянии. Мы в одной из наших работ[988] немного размышляли по этому поводу, специально обращаясь к символизму Грааля, в котором, между прочим, весьма явно обнаруживаются два аспекта, только что нами указанные и соответствующие примордиальному состоянию и примордиальной традиции. К этим двум аспектам можно добавить также и третий, касающийся примордиального местопребывания; само собой разумеется, что нахождение в «земном Раю», то есть, собственно, в «Центре Мира», ничем не отличается от самого обладания примордиальным состоянием.

С другой стороны, следует отметить, что затмение не возникает внезапно и сразу для всех, но что после утраты при-

---

[987] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июль–декабрь 1948 г. Позже статья была опубликована в книге «Масонство и Компаньонаж. Том 2» как «Утерянное слово и его заменители».

[988] «Царь мира», гл. V.

мордиального состояния оно имело множество иных последовательных этапов, соответствующих таким же фазам или эпохам в развертывании человеческого цикла; и «утрата», о которой мы говорим, может также представлять собой каждый из этих этапов, а сходный символизм всегда применим к этим различным ступеням. Это можно выразить следующим образом: тому, что было утрачено вначале, приходит на смену нечто такое, что должно его по мере возможности заменить, но что впоследствии было также в свою очередь утрачено, и это опять требует других замен. Можно понимать под этим, в частности, образование вторичных духовных центров, когда высший центр был скрыт от взгляда человечества по меньшей мере как нечто целое, и поскольку речь идёт об обычных или «средних» людях, так как неизбежно имеют место и исключительные случаи, без которых любая коммуникация с центром была бы разорвана, а сама духовность, со всеми её ступенями, полностью бы исчезла. Можно также сказать, что частные традиционные формы, точно соответствующие вторичным центрам, о которых мы только что говорили, были заменителями, в той или иной мере скрывающими утраченную или скорее утаиваемую примордиальную традицию, заменители, приспособленные к условиям различных последовательно сменяющих друг друга веков; и идёт ли речь о центрах или о традициях, заменяющая вещь подобна отражению, прямому или косвенному, близкому или, в зависимости от случая, далёкому от того, что было утрачено. Ввиду непрерывной родственной связи, благодаря которой все регулярные традиции в конечном счёте соединяются в примордиальной традиции, можно также сказать, что они по отношению к ней подобны побегам, отходящим от одного дерева, того самого, что символизирует «Мировую Ось» и возвышается в центре «земного Рая», как в средневековых легендах, где речь идёт о различных побегах от «Древа Жизни»[989].

[989] Весьма значительно в этой связи, что согласно некоторым из этих легенд как раз от одного из таких побегов было взято дерево для креста.

Пример замены, следующей за вторичной утратой, обнаруживается, в частности, в традиции маздеизма; и по этому поводу мы должны сказать, что то, что было утрачено, изображается не только в виде священной чаши, то есть Грааля или какого-то из его эквивалентов, но также и в виде её содержимого, что, впрочем, легко можно понять, так как это содержимое, каким бы названием его ни обозначали, в конечном счёте есть не что иное, как «напиток бессмертия», обладание которым составляет, в сущности, одну из привилегий примордиального состояния. Так, утверждается, что ведическая сома стала неизвестной начиная с определённой эпохи, и поэтому тогда пришлось заменить её другим напитком, который был только её образом; оказывается также, как бы это формально ни обозначалось, что этот заменитель должен был в дальнейшем в свою очередь быть утраченным[990]. У персов, у которых *хаома* — это то же самое, что и сома индусов, о такой вторичной утрате, наоборот, явно упоминается: белую *хаому* можно было собирать только на Аль-Бурдже, то есть на полярной горе, представляющей собой примордиальное местопребывание; она затем сменяется желтой *хаомой*, а в регионе, где поселились предки иранцев, был другой Аль-Бурдж, который был лишь образом первого; но позже эта желтая *хаома* была в свою очередь утрачена, и о ней осталось лишь воспоминание. По этому же поводу напомним, что вино также, в других традициях, является заменителем «напитка бессмертия»; именно поэтому его вообще рассматривают, как мы уже объясняли в другом месте[991], как символ скрытого или тайного учения, то есть эзотерического и инициатического знания.

Теперь мы перейдем к иной форме того же самого символизма, которая, между прочим, может соответствовать фак-

---

[990] Следовательно, совершенно напрасно искать, каким могло быть растение, которое порождало *сому*; кроме того, мы всегда, несмотря на совершенно иной подход, испытываем благодарность к одному востоковеду, подарившему нам условное «клише» *asclepias acida*.

[991] «Царь мира». Гл. VI.

там, реально происходившим в ходе истории; однако имеется в виду, что, как и в случае со всякими историческими фактами, нас будет интересовать их символическая ценность. Вообще говоря, любая традиция в нормальном состоянии имеет в качестве средства выражения некоторый язык, который тем самым обретает характер священного языка; если такой традиции приходится исчезнуть, то естественно, что соответствующий священный язык в то же самое время утрачивается; даже если он продолжает существовать как нечто внешнее, это уже что-то вроде «мёртвого тела», и его глубокий смысл отныне уже больше не известен и не может быть известен в действительности. Так должно обстоять дело прежде всего с изначальным языком, посредством которого выражалась примордиальная традиция, и на самом деле именно поэтому в традиционных сказаниях обнаруживаются многочисленные намёки на этот изначальный язык и на его утрату; добавим, что когда тот или иной частный и актуально известный священный язык оказывается всё же, как это иногда происходит, отождествляемым с самим изначальным языком, то необходимо понимать под этим только то, что он на самом деле является его заменителем и что он, следовательно, занимает его место для приверженцев соответствующей традиционной формы. Согласно некоторым сказаниям, имеющим к этому отношение, оказывается, однако, что изначальный язык существовал до определённой эпохи, которая, какой бы относительно далёкой она не могла нам казаться, была тем не менее значительно удалена и от примордиальных времен: таков случай библейской истории «смешения языков», который, насколько возможно его связать с определённым историческим периодом, мог соответствовать только началу кали-юги; таким образом, верно, что и прежде уже существовали частные традиционные формы, каждая из которых должна была иметь свой собственный священный язык; такую устойчивость единого изначального языка следует понимать не буквально, но ско-

рее в том смысле, что до тех пор осознание существенного единства всех традиций ещё не было утрачено[992].

В некоторых случаях вместо утраты языка говорят только об утрате одного слова, такого, как например божественное имя, характеризующее определённую традицию и представляющее её в каком-то отношении синтетически; и замена нового имени, приходящего ему на смену, отмечает тогда переход от этой традиции к другой. Иногда также упоминается о частичных «утратах», происходивших в определённые критические эпохи в ходе существования одной и той же традиционной формы: когда эти «утраты» были восстановлены путём замены каким-нибудь эквивалентом, то это означает, что реадаптация рассматриваемой традиции была тогда вызвана обстоятельствами; в противоположном случае они указывают на более или менее серьёзное ослабление этой традиции, которое позже нельзя будет исправить. Чтобы взять наиболее известный пример, обратимся к одной только еврейской традиции, где обнаруживается и тот и другой из этих случаев: после Вавилонского пленения новая письменность пришла на смену старой, которая была утрачена[993], и, сообщив внутреннюю иероглифическую ценность буквам священного языка, эта перемена должна была неизбежно подразумевать некоторую модификацию в самой традиционной форме, то есть реадаптацию[994]. С другой стороны, во времена разрушения Иерусалимского Храма и рассеяния еврейского народа подлинное произношение Имени тетраграмматона было утрачено; было замеща-

---

[992] 8 Можно по этому поводу отметить, что то, что обозначается как «дар языков» (см.: «Заметки об инициации». Гл. XXXVII), отождествляется с познанием изначального языка, понимаемого символически.

[993] Едва ли есть необходимость отмечать, насколько это событие было маловероятным, если принимать его буквально: как короткого периода в 70 лет могло быть достаточно, чтобы никто не сохранил воспоминаний о прежних буквах? Но, разумеется, не случайно, что это происходит в ту эпоху традиционных реадаптаций, которой был VI век до начала христианской эры.

[994] Весьма вероятно, что многократно происходившие изменения в форме китайских иероглифов следует интерпретировать таким же образом.

ющее сто имя, *Адонай*, но оно никогда не рассматривалось как реальный эквивалент того имени, которое уже не умели произносить. На самом деле, регулярная передача точного произношения главного божественного имени[995], обозначаемая как ха-Шем или просто Имя, была, в сущности, связана с непрерывностью священства, функции которого могли выполняться только в Храме Иерусалима; с тех пор, как его уже нет, еврейская традиция необратимо становится неполной, как это в достаточной мере доказывает прекращение жертвоприношений, то есть, того, что образует самый «центральный» из ритуалов этой традиции, и подобно этому и Тетраграмматон занимал в ней подлинно «центральное» положение по отношению к другим божественным именам; и действительно, именно духовный центр традиции и был утрачен[996]. В частности, впрочем, очевидно на таком примере, как этот, что сам исторический факт, который ни в коей мере не оспаривается как таковой, не может быть отделен от своего символического значения, в котором, в сущности, и содержится весь смысл его существования и без которого он стал бы совершенно непостижимым.

Понятие утраченной вещи в виде того или иного из своих различных символов существует, как это можно было увидеть благодаря предшествующему, в самом экзотеризме различных традиционных форм; и можно даже было бы сказать, что именно на экзотерическую сторону оно прежде всего и опирается, так как очевидно, что именно здесь происходит утрата, именно здесь она становится действительной, и она может рассматриваться как нечто окончательное и необратимое, поскольку она останется такой утратой для большинства земного человечества, пока будет длиться актуальный цикл. Есть нечто, что, наоборот, по праву принадлежит

---

995 Такую передачу можно точно сравнить с передачей *мантры* в индусской традиции.

996 Термин *диаспора* или «рассеяние» (на еврейском *galûth*) весьма верно определяет состояние народа, традиция которого лишилась своего нормального центра.

к эзотерическому и инициатическому порядку: это поиск этой утраченной вещи или, как говорили в Средние века, «странствие» [*queste*]: и это можно легко понять, поскольку инициация с её первичной стороны, той, что соответствует «малым мистериям», на самом деле нацелена на восстановление примордиального состояния. Следует, впрочем, заметить, что подобно тому как утрата происходила в реальности лишь постепенно и, как мы объясняли, через несколько этапов, прежде чем окончательно дойти до актуального состояния, так и поиск должен будет происходить постепенно, проходя в обратном направлении через те же самые этапы, то есть в каком-то отношении поднимаясь по ходу исторического цикла человечества от одного состояния к другому предшествующему состоянию, и так, постепенно, до самого примордиального состояния; и этим различным этапам может естественно соответствовать такое же число степеней в инициации в «малые мистерии»[997]. Сразу же добавим, что тем самым последовательные замены, о которых мы говорили, могут также восстанавливаться в обратном порядке; именно это в некоторых случаях объясняет тот факт, что то, что преподносится как «найденное слово», на само деле было лишь «замещающим словом», представляющим собой тот или иной промежуточный этап. Впрочем, совершенно очевидно, что всё то, что можно сообщить внешним образом, на самом деле не является «утраченным словом», и что это лишь символ, всегда в той или иной мере неадекватный, как и любое выражение трансцендентных истин; и такой символизм часто весьма сложен в силу множества самих смыслов, которые ему сообщаются, а также ступеней, которые он охватывает в своем применении.

В западных инициациях имеется но меньшей мере два хорошо известных примера (что разумеется, не значит, что их всегда верно понимали те, кто о них говорит) того поиска, о котором идёт речь: «поиск Грааля» в рыцарских иници-

[997] Об этом см.: «Заметки об инициации». Гл. XXXIX.

ациях Средневековья и «поиск утраченного слова» в масонской инициации, которые можно соответственно рассматривать как типы двух главных форм символизма, на которые мы указывали. В том, что касается первого, А. Э. Уайт справедливо заметил, что в нём имеется много в той или иной мере явных намёков на замененные формулы и объекты; впрочем, нельзя ли сказать, что и сам «Круглый стол» является в конечном счёте лишь «заменителем», поскольку, хотя ему и предназначено получить Грааль, в действительности он там тем не менее никогда не появляется? Это, между прочим, не означает, как некоторые могли бы слишком поспешно полагать, что «поиск» никогда не может быть завершен, но означает только то, что, даже тогда, когда для некоторых он, в частности, завершен, он не может быть завершен для сообщества в целом, даже когда оно обладает несомненным инициатическим характером. «Круглый стол» и его рыцарство, как мы это видели[998], предоставляет все признаки, указывающие, что речь идёт о создании подлинного духовного центра; но, ещё раз повторим, любой вторичный духовный центр, будучи лишь изображением или отражением высшего центра, может реально играть по отношению к нему лишь роль «заменителя», так же как любая частная традиционная форма является, собственно говоря, только «заменителем» примордиальной традиции.

Если мы теперь перейдем к «утраченному слову» и к его поискам в Масонстве, то нам следует констатировать, что по меньшей мере в актуальном состоянии вещей эта тема окружена множеством неясностей; мы конечно же не намерены их полностью рассеять, по некоторых замечаний, которые мы сформулируем, будет, может быть, достаточно, чтобы устранить то, что есть риск на первый взгляд принять за противоречия. Первое, что уместно в этом отношении отметить — это то, что градус мастера, каким он практикуется в «Ремесленном Масонстве», акцентирует внимание на

[998] См.: «Царь мира». Гл. IV и V.

«утрате слова», которая там представлена как последствие смерти Хирама, но, кажется, не содержит никакого явного указания относительно его поиска, и ещё меньше там имеется в виду «найденное слово». Это может показаться весьма странным, поскольку градус мастера, будучи последним из градусов, собственно говоря и образующих Масонство, должен неизбежно соответствовать, по крайней мере виртуально, совершенству «малых мистерий», без чего само его обозначение было бы неоправданным. Можно, правда, ответить, что сама инициация в этот градус является лишь исходной точкой, что в конечном счёте совершенно нормально; но также требуется, чтобы в самой этой инициации бью бы что-то такое, что позволяет «приступить», если можно так выразиться, к поиску, образующему дальнейшую работу, которая должна будет привести к эффективной реализации градуса мастера; и мы полагаем что, вопреки видимости, на самом деле все так и было. Действительно, «священное слово» градуса — это явно «замененное слово», и оно только как таковое и дано; но кроме того, это «замененное» слово имеет весьма особый характер: оно было многократно искажено[999] до такой степени, что стало неузнаваемым, и ему даются различные интерпретации, которые могут представлять собой некоторый интерес своими аллюзиями на определённые символические элементы градуса, но еврейская этимология этого слова ни в коей мере не может быть обоснована. Теперь, если будет восстановлена правильная форма этого слова, то, очевидно, его смысл будет совершенно иным, чем тот, что ему приписывался: это слово на самом деле есть не что иное, как вопрос, и ответом на этот вопрос будет истинное «священное слово» или само «утраченное слово», то есть истинное имя Великого архитектора

[999] Такие искажения произвели даже дна различных слова, «священное слово» и «пароль», заменяющие друг друга в соответствии с различными ритуалами, но в реальности это одно и то же слово.

вселенной[1000]. Таким образом, если вопрос поставлен, то тем самым можно «приступать» и к поиску, о котором мы только что говорили; теперь каждому, если он на это способен, надлежит найти ответ и достичь действительного градуса мастера посредством своей собственной внутренней работы.

Другой пункт, который необходимо рассмотреть, является следующим: «утраченное слово», вообще говоря, находится в соответствии с еврейским символизмом, сходным с Именем тетраграмматона; здесь, если угодно все принимать буквально, имеется очевидный анахронизм, так как подразумевается, что произношение Имени не было утрачено в эпоху Соломона и строительства Храма. Тем не менее было бы ошибочно рассматривать этот анахронизм как создающий реальное затруднение, так как речь ни в коей мере не идёт здесь об «историчности» фактов как таковых, которые с этой точки зрения сами по себе имеют мало значения, и Тетраграмматон принимается в том его значении, которое он традиционно собой представляет; он, впрочем, сам может быть в определённом смысле лишь «замененным словом», поскольку он по праву принадлежит к откровению Моисея, и в этом виде он не мог, как и сам еврейский язык, реально восходить к примордиальной традиции[1001]. Если мы поднимаем этот вопрос, то главным образом для того, чтобы привлечь внимание к следующему, в сущности, гораздо более важному: в иудейском экзотеризме слово, приходящее на смену Тетраграмматону, который больше не знают, как произносить, — это, как мы уже ранее говорили,

---

[1000] Нам нет нужды исследовать, имели ли множественные искажения как в отношении самого слова, гак и его значения, намеренный характер, что было бы затруднительно при отсутствии точных знаний об обстоятельствах, при которых они фактически происходили; по что в любом случае верно, так это то, что они, как следствие, полностью скрыли то, что можно рассматривать как наиболее важный пункт градуса мастера, который они превратили во что-то вроде загадки без какого-либо очевидно возможного решения.

[1001] О «первом имени Бога» согласно некоторым инициатическим традициям см.: «Великая Триада». Гл. XXV.

другое божественное имя, *Адонай*, которое также образуется из четырёх букв, но которое рассматривается как менее существенное; в этом есть нечто, что подразумевает, что уже смирились с потерей, признанной непоправимой, и что стремятся только устранить её последствия в той мере, в какой настоящие условия это ещё позволяют. В масонской инициации, наоборот, «замененное слово» — это вопрос, открывающий возможность возвратить «утраченное слово», то есть восстановить состояние, предшествующее этой утрате; в этом заключается выраженное символически и достаточно поразительным образом одно из фундаментальных различий, которые существуют между экзотерической точкой зрения и точкой зрения инициатической[1002].

Прежде чем двигаться далее, необходимо одно отступление, чтобы последующее могло быть лучше понято: масонская инициация, соответствующая, по существу, «малым мистериям», как и все ремесленные инициации, градусом мастера завершается, поскольку полная его реализация предполагает восстановление примордиального состояния; но тогда неизбежно возникает вопрос, какими могут быть в Масонстве, смысл и роль того, что называют высшими градусами, в которых некоторые именно по этой причине желают видеть лишь в той или иной мере бесполезные и напрасные «излишества». В действительности здесь необходимо прежде всего сделать различие между двумя случаями[1003]: с одной стороны, градусы, имеющие прямую связь с Масон-

[1002] Попутно заметим, что в градусе мастера имеется не только «замененное слово», но и «замененный знак»; если «утраченное слово» символически отождествляется с тетраграмматоном, то некоторые данные дают основание предполагать, что, соответственно, «утраченный знак» должен был отождествляться со знаком благословения *Коханим*. Здесь также не следует видеть буквальное выражение исторического факта, так как в действительности этот знак никогда не был утрачен; но по крайней мере правомерно задать вопрос, мог ли этот знак, когда Тетраграмматон уже не произносился, сохранять в действительности всю свою ритуальную ценность.

[1003] Мы, естественно, оставляем в стороне градусы, весьма многочисленные в некоторых «системах», которые имеют, скорее всего, только фантастический характер и явно отражают лишь частные представления их авторов.

ством[1004], а с другой — градусы, которые могут рассматриваться как представляющие собой следы или воспоминания, присоединившиеся к Масонству[1005] или «кристаллизовавшиеся» вокруг него, пришедшие от древних западных инициатических организаций, отличных от него самого. Смысл существования этих последних градусов, если не рассматривать их как имеющие лишь простой «археологический» интерес (что было бы, очевидно, совершенно недостаточным обоснованием с инициатической точки зрения), — это в конечном счёте сохранение того, что ещё может быть удержано из инициаций, о которых идёт речь, тем единственным способом, который остается возможным после их исчезновения в качестве независимых форм; можно было бы немало сказать об этой «консервативной» роли Масонства и о возможности, которую ему в определённой мере дано исполнить при отсутствии инициаций другого порядка в актуальном западном мире; но это полностью находится за пределами темы, которую мы сейчас изучаем, и нас здесь непосредственно касается другой случай, с градусами, символизм которых более или менее тесно связан с символизмом самого Масонства.

Вообще говоря, эти градусы могут рассматриваться как образующие расширение или развитие градуса мастера; бесспорно, что в принципе достаточно его одного, но фактически самая большая трудность, которую следует преодолеть, заключается в том, что в нём обнаруживается такое содержание, которое заранее оправдывает существование

[1004] Тем не менее нельзя строго утверждать, что они являются его неотъемлемой частью за единственным исключением «Королевской Арки».

[1005] Мы добавляем здесь слово «воспоминания», чтобы не вдаваться в какую-либо дискуссию о более или менее прямой преемственности этих градусов, что рискует нас завести слишком далеко, особенно в том, что касается организаций, в различных формах связанных с рыцарской инициацией.

этих последующих расширений[1006]. Речь, следовательно, идёт о помощи, предоставляемой тем, кто желает реализовать то, чем эти расширения обладают лишь виртуально; по крайней мере, таков фундаментальный замысел этих градусов, какими бы ни были оговорки относительно большей или меньшей практической эффективности такой помощи, о которой самое малое можно сказать, что в большинстве случаев она, к сожалению, снижается в силу фрагментарности и слишком частых искажений, характерных для актуального представления соответствующих ритуалов; нам необходимо рассмотреть лишь принцип, не зависящий от этих несущественных соображений. Правду сказать, если бы степень мастера была более определенно выраженной, и если бы все те, кто к ней допущены, были бы по-настоящему компетентны, то эти расширения должны были бы найти внутри него своё место, и не было бы нужды делать их целью иных градусов, номинально отличающихся от этого[1007].

Теперь мы подошли к тому, что среди рассматриваемых высших градусов имеется некоторое их число, особо настаивающее на «поиске утраченного слова», то есть на том, что согласно тому, что мы объяснили, образует важнейшую работу градуса мастера; и есть даже некоторые, предоставляющие «найденное слово», что, кажется, предполагает завершение этого поиска; но в реальности это «найденное слово»

[1006] Необходимо также добавить, по меньшей мере как вспомогательный довод, сокращение семи градусов древнего оперативного Масонства до трёх: поскольку все они не были известны учредителям спекулятивного Масонства, то образовались большие пробелы, которые, несмотря на некоторые последующие «обновления», не могли быть полностью заполнены в рамках грех актуальных символических градусов; и есть несколько высших градусов, которые, кажется, были следствием попыток устранить этот дефект, хотя, впрочем, нельзя сказать, что они имели полный успех, поскольку не обладали истинной оперативной передачей, которая была бы обязательна для этой цели.

[1007] Мастер, в силу того что он обладает «полнотой масонских прав», имеет, в частности, право доступа ко всем знаниям, включенным в инициатическую форму, к которой он принадлежит; именно это, между прочим, довольно ясно выражала старая концепция «мастера всех градусов», сегодня полностью забытая.

всегда является лишь «замененным словом» и в силу рассуждений, изложенных нами ранее, легко понять, что иначе и быть не может, поскольку истинное «слово», строго говоря, не передается. Таков, в частности, градус «Королевской Арки», единственный, который, собственно говоря, следует рассматривать как строго масонский, и прямое оперативное происхождение которого не вызывает никакого сомнения: это в некотором роде нормальное дополнение к градусу мастера, с открывающейся перспективой на «великие мистерии»[1008]. Слово, которое представляет в этом градусе «найденное слово», появляется, как и многие другие, в достаточно искажённой форме, что порождает различные предположения относительно его значения; но согласно наиболее авторитетной и наиболее правдоподобной интерпретации, речь в реальности идёт о сложном слове, образованном соединением трёх божественных имен, принадлежавших к трем различным традициям. Здесь есть по крайней мере любопытное указание на две точки зрения: вначале, очевидно, предполагается, что «утраченное слово» рассматривается как ранее бывшее божественным именем; затем объединение этих различных имён может объясняться лишь как утверждение, подразумевающее фундаментальное единство всех традиционных форм; но само собой разумеется, что такое сближение, производимое между именами, происходящими из множества священных языков, является лишь целиком внешним и не может ни в коей мере адекватно символизировать восстановление самой примордиальной тра-

[1008] Мы сошлемся на то, что мы уже говорили по этому поводу в различных случаях и главным образом в нашем исследовании о «Краеугольном камне» (см. гл. XLIII книги «Символы священной науки»).

диции, и что, как следствие, это было лишь «замененное слово»[1009].

Другой пример совершенно иного рода — это шотландский градус розенкрейцеров, в котором «найденное слово» предстаёт как новая тетраграмма, обязанная заменить старую, которая была утрачена; фактически эти четыре буквы, которые, впрочем, являются лишь инициалами, не образуют собой, собственно говоря, слово, и не могут здесь выражать что-то иное, кроме положения христианской традиции по отношению к традиции еврейской, или замены «Старого Закона» «Новым Законом», и было бы трудно сказать, что они представляют состояние, более близкое к примордиальному состоянию, если только не желают понимать их в том смысле, что христианство завершило «восстановление», открывающее некоторые новые возможности для возвращения к этому примордиальному состоянию, что в каком-то отношении истинно для любой традиционной формы, образованной в определённую эпоху и находящейся в особом соответствии с условиями самой этой эпохи. Необходимо добавить, что на простое религиозное и экзотерическое значение здесь естественным образом накладываются иные интерпретации главным образом герметического порядка, которые сами по себе вовсе не безынтересны; но помимо того, что они далеки от рассмотрения божественных имен, которые внутренне связаны с «утраченным словом», есть нечто, что гораздо больше зависит от христианского герметизма, чем от, собственно говоря, Масонства, и какими бы ни были сходства,

[1009] Следует иметь в виду, что то, о чём мы говорим здесь, относится к «Королевской Арке» английского обряда, которая, несмотря на сходство названия, имеет лишь малую связь с градусом, называемым «Королевской Аркой Еноха», одной из версий которого стала 13 ступень Древнего и Принятого Шотландского Устава и в которой «найденное слово» представляется самим Тетраграмматоном, начертанным на золотой пластине, помещённой в «девятом своде»; приписывание этого сокровища Еноху образует, между прочим, в том, что касается еврейской тетраграммы, очевидный анахронизм, но его можно принять как указатель намерения подняться к примордиальной или по меньшей мере «допотопной» традиции.

существующие между ними, тем не менее нельзя рассматривать их как тождественные, так как, даже когда они до определённой степени используют один и те же символы, они всё же происходят от инициатических «техник», во многих отношениях значительно отличающихся друг от друга. С другой стороны, «слово» градуса розенкрейцеров явно соотносится с единственной в своем роде точкой зрения определённой традиционной формы, что в любом случае оставляет нас вдалеке от возвращения к примордиальной традиции, лежащей по ту сторону всех частных форм; в этом отношении, как и во многих иных, градус «Королевской Арки» имеет, конечно же, больше оснований, чем градус розенкрейцеров, считаться *nec plus ultra* масонской инициации.

Мы полагаем, что сказали достаточно об этих различных «заменах» и, чтобы завершить это исследование, мы должны теперь вернуться к градусу мастера с целью найти решение другой тайны, которая в этой связи возникает и которая заключается в следующем: как возможно, чтобы «утрата слова» представлялась как результат смерти одного лишь Хирама, тогда как, согласно самой легенде, другие также должны были этим словом обладать? Этот вопрос на самом деле вызывал растерянность у многих масонов из числа тех, кто хоть немного размышлял о символизме, и некоторые видели в этом даже нечто неправдоподобное, что им казалось невозможным приемлемым способом объяснить, тогда как на самом деле все обстоит, как мы увидим, совершенно иначе.

Вопрос, заданный нами в конце предыдущей части этого исследования, можно точнее сформулировать так: во времена строительства Храма «слово» мастеров было, согласно самой легенде о градусе, во владении трёх людей, имевших полномочия его передавать: Соломона, Хирама, царя Тира, и Хирама-Аби; если это так, то как смерти последнего оказалось достаточно, чтобы вслед за ней произошла и утрата этого слова? Ответ в том, что для того чтобы регулярно и в ритуальной форме его передавать, необходимо было со-

действие «трёх первых великих мастеров», поэтому отсутствие или исчезновение одного-единственного из них сделало такую передачу невозможной, подобно тому как для того, чтобы образовать треугольник, необходимы три стороны; и вопреки тому, что могут подумать те, кто не имеет достаточного навыка в установлении некоторых символических соответствий, это не просто сравнение или в той или иной мере воображаемое, лишённое реального основания сближение. На самом деле оперативная ложа может быть открыта лишь посредством содействия трёх мастеров[1010], имеющих три жезла, длина которых соответствует связи чисел 3, 4 и 5; только когда эти три жезла соединены таким образом, что образуется правильный пифагорейский треугольник, работы могут быть открыты. При таком положении дел легко понять, что подобным образом и священное слово могло быть образовано из трёх частей, подобных трем слогам[1011], каждый из которых мог быть передан лишь одним из трёх мастеров, и поэтому в отсутствие одного из них, слово, как и треугольник, оставалось неполным, и ничего из имеющего подлинную ценность не могло быть завершено; мы, впрочем ещё к этому вернёмся.

Мы укажем мимоходом и на другой случай, где также обнаруживается символизм того же рода, по меньшей мере связанный с тем, что нас в данный момент интересует: в некоторых корпорациях Средневековья сундук, в котором могли содержаться «сокровища», оснащался тремя замками, ключи к которым доверялись трем различным должност-

---

[1010] Мастера здесь — это те, кто обладает седьмой и последней оперативной степенью, к которой первоначально и относится легенда о Хираме; между прочим, именно поэтому она была неизвестна «принятым» компаньонам, которые по своей собственной инициативе основали Великую ложу Англии в 1717 году, и которые, естественно, не могли передать ничего, кроме того, что они сами получили.

[1011] Слог — это реально неразложимый элемент произносимой речи; следует отметить, что само «замененное слово», в его различных формах всегда составляется из трёх слогов, которые произносятся раздельно в их ритуальном провозглашении.

ным лицам, и поэтому требовалось одновременное их присутствие, чтобы этот замок мог быть открыт. Естественно, тот, кто смотрит на все лишь поверхностным образом, может увидеть здесь только меру предосторожности против возможной измены; но, как всегда происходит в подобных случаях, такое целиком внешнее и профанное объяснение является совершенно недостаточным, и даже допуская, что оно на своем уровне правомерно, оно ни в коей мере не препятствует, чтобы сам факт имел иное глубокое символическое значение, которое и образует его реальную ценность; мыслить иначе — значит полностью не понимать инициатическую точку зрения, и кроме того ключ и сам обладает достаточно важным символизмом, чтобы оправдать то, о чём мы здесь говорим[1012].

Если вернуться к правильному треугольнику, о котором мы выше говорили, то можно, как мы видели, утверждать, что смерть «третьего великого мастера» оставляет его незавершенным; чему в определённом смысле и независимо от его собственных значений как угольника соответствует форма наугольника досточтимого мастера, который имеет неравные стороны, обычно в соотношении 3 к 4, и поэтому они могут рассматриваться как две стороны прямого угла этого треугольника, гипотенуза которого тогда отсутствует или,

[1012] Мы не можем здесь подчёркивать различные аспекты символизма ключа и особенно его «осевой» характер (см., что мы об этом говорили, «Великая Триада», гл. VI); но мы должны по меньшей мере указать, что в старых масонских «катехизисах» язык изображался как «ключ сердца». Связь сердца и языка символизирует связь «мысли» и «слова», то есть согласно каббалистическому значению этих терминов, рассматриваемых с точки зрения принципов, связь внутреннего и внешнего аспектов Слова; отсюда также следовал у древних египтян (которые, между прочим, использовали деревянные ключи, как раз и имеющие форму языка) священный характер дерева Персеи, плоды которого имеют форму сердца, а листья — форму языка (Плутарх. «Исида и Осирис», 68).

если угодно, «подразумевается»[1013]. Следует заметить, что восстановление полного треугольника, как им он изображается на инсигнии бывшего мастера, подразумевает, или по крайней мере теоретически должен подразумевать, что ему удалось завершить восстановление того, что было утрачено[1014].

Что касается священного слова, которое может быть передано лишь при содействии трёх лиц, то довольно значимо, что этот признак встречается как раз у того, кто в градусе «Королевской Арки» рассматривается как представитель «найденного слова», регулярная передача которого возможна в действительности лишь таким способом. Три лица, о которых идёт речь, сами образуют треугольник, а три части слова, которые являются тогда тремя слогами, соответствующими трем божественным именам в различных традициях, как мы ранее уже объясняли, «переходят» последовательно, если можно так сказать, от одной из сторон этого треугольника к другой до тех пор, пока слово не станет полностью «точным и совершенным». Хотя это на самом деле лишь «замененное слово», тот факт, что «Королевская Арка» является в отношении оперативной преемственности наиболее «аутентичным» из всех высших градусов, сообщает тем не менее такому способу передачи неоспоримое значение, подтверждающее интерпретацию того, что остается в этом отношении неясным в символизме градуса мастера, каким он практикуется в наши дни.

В связи с этим мы добавим ещё одно замечание, касающееся еврейской тетраграммы: поскольку это одно из божественных имен, которые наиболее часто уподоблялись «утраченному слову», то и в нём должно встречаться нечто

[1013] Ради любопытства укажем в связи с этим, что в смешанном Масонстве, или сомасонстве высказывалось пожелание изготовить наугольник Досточтимого мастера с равными сторонами, чтобы изобразить равенство мужчины и женщины, что не имеет никакого отношения к его истинному значению; это прекрасный пример непонимания символизма и произвольных нововведений, являющихся неизбежным следствием.

[1014] См.: «Великая Триада».

такое, что соответствует тому, о чём мы только что говорили, так как тот же самый признак, поскольку он действительно существенный, должен каким-то образом существовать во всем том, что изображает это слово более или менее адекватным образом. Мы желаем этим сказать, что для того, чтобы символическое соответствие было точным, произношение тетраграммы должно быть трехслоговым; поскольку, с другой стороны, это слово записывается в четырёх буквах, то можно сказать, что согласно числовому символизму 4 соотносится здесь с «субстанциальным» аспектом слова (в той мере, в какой оно пишется или читается в соответствии с записью, играющей роль телесной «опоры»), а 3 с его «сущностным» аспектом (поскольку оно в целом произносится голосом, который один только и придает ему «дух» и «жизнь»). Отсюда следует, что, хотя се ни в коей мере нельзя рассматривать как истинное произнесение Имени, которое никому неизвестно, форма *Jehovah* в силу того, что она состоит из трёх слогов, по меньшей мере представляет это Имя гораздо лучше (и полагать это могла бы заставить уже сама его древность в виде приблизительной транскрипции в западных языках), чем чисто произвольная форма *Yahveh*, изобретенная экзегетиками и современными критиками, которая, имея лишь два слога, очевидно непригодна для такой ритуальной передачи, о которой идёт речь.

Следовало бы ещё многое обо всем этом сказать, но мы должны прервать эти и так уже слишком длинные рассуждения, которые, повторим в завершение, претендовали лишь на объяснение некоторых аспектов этого столь сложного вопроса об «утраченном слове».

Об «обращении»[A]

Слово «обращение» [*conversion*] может иметь два совершенно различных смысла: его изначальный смысл соответствует греческому термину μετάνοια, который выражает собственно изменение νοῦς, или, как говорит А. К. Кумарасвами, «интеллектуальную метаморфозу». Эта внутренняя трансформация, как, с другой стороны, указывает сама этимология латинского слова (cum-vertere), подразумевает единовременное «сосредоточение» или концентрацию возможностей существа, и некий «переворот», в силу которого это существо переходит «от человеческого мышления к божественному пониманию». Следовательно, метанойя или «обращение» — это сознательный переход от ума в его обыденном и индивидуальном смысле, обращенного к чувственным вещам, к тому, что является переносом в высшем смысле, при котором он отождествляется с *гегемоном* Платона или с *антарйами* индийской традиции. Очевидно, что это необходимая фаза процесса духовного развития; следовательно, нужно повторить, что этот факт относится к исключительно внутренней области и не имеет совершенно ничего общего с каким бы то ни было внешним и случайным изменением, относящимся просто к «моральной» области, как часто склонны считать сегодня (и в этом смысле доходит даже до перевода слова «метанойя» как «раскаяние»), или даже к области религиозной и в общем экзотерической[1015].

Напротив, обычный смысл слова «обращение» в современном языке, который мы сейчас будем использовать по-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XII.

[1015] На эту тему см. A. K. Coomaraswamy, *On Being in One's Right Mind* (Review of Religion за ноябрь 1942 г.).

сле этого необходимого объяснения, чтобы избежать всякой путаницы, означает лишь внешний переход от одной традиционной формы к другой, какими бы ни были вызвавшие его причины — причины, чаще всего совершенно случайные, иногда даже лишённые всякой реальной важности, но в любом случае не имеющие ничего общего с чистой духовностью. Хотя, без сомнения, иногда могут происходить обращения более или менее спонтанные, по крайней мере внешне, обычно они являются последствием религиозного «прозелитизма», и, само собой разумеется, все возражения, которые можно сформулировать против их ценности, прилагаются в равной степени к их результатам. В общем, как «обращающий», так и «обратившийся» демонстрируют одно и то же непонимание глубинного смысла своих традиций, и их позиции слишком явно демонстрируют, что их интеллектуальный горизонт одинаково ограничен самой бескомпромиссной экзотерической точкой зрения[1016]. Мы должны сказать, что, помимо этой главной причины, «обращенные» нам в общем малоинтересны также и по другим мотивам — не потому что нужно заранее сомневаться в их искренности (мы не хотим рассматривать здесь случай — хотя он на самом деле встречается слишком часто — тех, кем движет только низший материальный или сентиментальный интерес и которых можно было бы скорее назвать «псевдообращенными»), но прежде всего потому что они демонстрируют по меньшей мере весьма сильную ментальную нестабильность и, следовательно, почти всегда склонны демонстрировать самое ограниченное и непомерно раздутое «сектантство» — как в силу самого своего темперамента, толкающего некоторых из них переходить от одной крайности к другой с обескураживающей легкостью, так и просто для предотвращения подозрений, чьим объектом они боятся стать в своем новом окружении. Можно сказать, что «обра-

[1016] По сути, в принципе, существует только одно по-настоящему правомерное обращение — это присоединение к традиции, какой бы она ни была, человека, который ранее был лишён всякого традиционного присоединения.

щенные» малоинтересны по крайней мере для тех, чей взгляд не ограничен пределами всех пристрастий экзотерической однобокости, и кто, с другой стороны, не имеет никакого вкуса к изучению психологических «достопримечательностей»; и, со своей стороны, мы определенно предпочитаем не видеть их слишком близко.

Ясно это обозначив, нужно отметить (и именно это важнее прочего), что часто об «обращении» говорят ненадлежащим образом, и в отношении тех случаев, к которым это слово, понятое в вышеописанном смысле (то есть как обычно его и понимают), не стоит прилагать никоим образом. Мы хотим сказать о тех, кто по причинам эзотерического или инициатического порядка приходит к принятию не той традиционной формы, к которой они могли бы присоединиться по своему рождению, или потому что она не даёт им никакой возможности этого порядка, или только потому, что другая форма предоставляет им, даже в своем экзотеризме, более подходящую их природе — и, следовательно, более благоприятную для их духовной работы — основу. Для всякого разделяющего эзотерическую точку зрения именно таков абсолютный закон, по сравнению с которым все аргументы экзотеристов не стоят ровным счетом ничего, потому что речь идёт о случае, по определению находящемся совершенно за пределами их компетенции. В противоположность тому, что имеет место при «обращении», здесь нет ничего, что подразумевает приписывание существующего самого по себе преимущества одной традиционной формы перед другой — есть только то, что можно назвать причиной духовного соответствия, которое является совершенно иной вещью, нежели простое индивидуальное «предпочтение», и в этом отношении все внешние соображения совершенно незначительны. Впрочем, очевидно, что тот, кто может правомерно поступать таким образом, должен — если он реально способен стать на эзотерическую точку зрения, как мы предположили, — осознавать сущностное единство всех традиций, по крайней мере на основании теоретического знания, если

ещё по-настоящему не реализованного. И этого одного, очевидно, достаточно, чтобы в его отношении «обращение» было вещью совершенно лишённой смысла и поистине немыслимой. Если спросить, почему такие случаи существуют, мы ответим, что они вызваны в основном условиями нынешней эпохи, в которой, с одной стороны, некоторые традиции фактически стали неполными «сверху», то есть относительно своей эзотерической стороны, которую их «официальные» представители стали иногда даже отрицать более или менее формально, и, с другой стороны, человек слишком часто рождается в окружении, которое на самом деле ему не соответствует и которое не может позволить его способностям развиваться нормальным образом, в основном в интеллектуальной и духовной области. Конечно, такая ситуация достойна сожаления во многих отношениях, но таковы неизбежные издержки текущей фазы кали-юги.

Помимо тех, кто «устраивается» в некоей традиционной форме, потому что она предоставляет в его расположение самые адекватные средства для внутренней работы, которую они ещё должны выполнить, есть и другой случай, о котором также нужно сказать несколько слов: это случай человека, достигшего высокой степени духовного развития, который может внешне принять ту или иную традиционную форму согласно обстоятельствам и по причинам, о которых может судить только он сам, тем более что эти причины в общем случае по необходимости ускользают от понимания обычных людей. Из-за достигнутого им духовного состояния он пребывает за пределами всех форм, которые для него являются лишь внешними видимостями, никак не затрагивающими и не изменяющими их глубинную реальность. Он не только осознал — как те, о ком мы говорили чуть выше, — но и всецело реализовал фундаментальное единство всех традиций в его принципе. Следовательно, было бы ещё более абсурдным говорить здесь об «обращении», и всё же это не препятствует некоторым всерьёз говорить, что, например, Шри Рамакришна «обратился» в такой-

то период своей жизни в ислам, а в другой период — в христианство; ничего не может быть смешнее подобных утверждений, которые дают довольно печальное представление о ментальности их авторов. На самом деле для Шри Рамакришны речь шла только о «проверке» своего рода, путём чистого опыта, действенности различных «путей», представленных этими традициями, которые он временно усвоил; есть ли тут то, что могло бы напоминать какое-нибудь «обращение»?

В самом общем виде можно сказать, что всякий обладающий осознанием единства традиций в силу чисто теоретического понимания или настоящей реализации тем самым обязательно является «необратимым» во что бы то ни было. Впрочем, только он по-настоящему и является таковым, а другие в этом отношении всегда могут в той или иной степени отдаться на милость обстоятельств. Критика недоразумения, побуждающего некоторых говорить об «обращениях» там, где нет никакого их следа, не может быть слишком резкой, ибо важно пресечь распространенные в профанном мире слишком многочисленные глупости этого типа, под которыми весьма часто нетрудно угадать отчётливо враждебные намерения по отношению к эзотеризму.

Новейшие смешения[A]

Несколько лет назад нам пришлось отметить странную позицию тех, кто испытывает потребность смело смешивать эзотеризм с мистицизмом или даже, говоря точнее, излагать вещи таким образом, чтобы полностью заместить мистицизм эзотеризмом повсюду, где они его встречают, и особенно в восточных учениях[1017]. Это смешение родилось у востоковедов, и в самом начале оно могло быть следствием простого непонимания, которому они дали достаточно других доказательств, чтобы слишком этому удивляться. Но ситуация стала более серьёзной, когда она завладела некоторыми религиозными кругами: их намерения были, очевидно, намного более осознанными, а их предвзятость уже не была просто стремлением так или иначе втиснуть все в западные рамки. Ранее в этих кругах довольствовались отрицанием существования любого эзотеризма, что, очевидно, было самой простой позицией, потому что она избавляла от необходимости более глубоко исследовать то, что считалось особенно нежелательным и что действительно было таковым для тех, кто как исключительные экзотеристы претендует на то, что ничто не должно избегать их ведения. Однако кажется, что в некоторый момент произошло осознание, что это отрицание, общее и «наивное», перестало быть возможным и что удобнее исказить эзотеризм таким образом, чтобы в каком-то смысле «присоединить» его, смешать его с чем-то другим, что, как в случае с мистицизмом, в реальности является лишь частью религиозного экзотеризма. Та-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XIV.

[1017] См, «Заметки об инициации», гл. I.

ким образом, можно было бы продолжить не произносить слово «эзотеризм», потому что слово «мистицизм» занимало бы его место всегда и везде, и тем самым эзотеризм был бы, без сомнения, переодет таким образом, чтобы оказаться в экзотерической области, — без сомнения, это и было главной целью; и это позволило бы некоторым произвольно формулировать «суждения» о таких вещах, для оценки которых у них не было ни малейших качеств и которые по своей подлинной природе со всех точек зрения лежат совершенно за пределами их «юрисдикции».

В последнее время мы замечали и другое изменение позиции (мы охотно скажем «Другое изменение тактики»), ибо само собой разумеется, что во всём этом речь идёт не только о позиции, которая, какой бы ошибочной ни была, могла бы как минимум сойти за незаинтересованную, как можно признать в случае с большинством востоковедов[1018]; и достаточно любопытно то, что эта новая позиция начала проявляться в точности в тех же кругах, что и предыдущая — как и в некоторых других кругах, достаточно близких, судя по тому, что в них присутствуют частично те же самые личности[1019]. Об эзотеризме говорят без колебаний, как если бы это слово внезапно перестало внушать страх некоторым; что же могло произойти? Без сомнения, было бы весьма трудно сказать точно, но позволительно предположить, что существование эзотеризма так или иначе стало слишком очевидной истиной, чтобы можно было продолжать обходить её молчанием или утверждать, что эзотеризм — это не что

[1018] Мы говорим «большинство», так как нужно, очевидно, сделать исключение для тех востоковедов, которые имеют более или менее отдалённое отношение к религиозным кругам, о которых идёт речь.

[1019] Мы уже приводили в наших последних трудах весьма типичный пример позиции, о которой идёт речь, и вскоре будем иметь возможность поговорить о других. Но очевидно, что на данный момент мы придерживаемся соображений более общего порядка, не вдаваясь в специальное и детальное изучение некоторых отдельных случаев (и это касается как групп и их представителей, так. и отдельных личностей), которые лучше рассмотреть в другом, более соответствующем месте.

иное, как мистицизм. Сказать по правде, по некоторой причине мы сами опасаемся, что эта констатация должна была вызвать достаточно тягостное разочарование с той стороны, но все обстоит именно так и мы не можем ничего с этим сделать. Необходимо примириться с этим и постараться получше приспособиться к изменениям обстоятельств! Но это не означает, что это должно осчастливить нас сверх меры, ибо мы едва ли питаем иллюзии насчёт того, что можно было бы назвать «качеством» этого изменения. На самом деле недостаточно, чтобы захотели признать наконец существование эзотеризма как такового: нужно ещё посмотреть на то, как он представлен и как о нём говорят, и, как и нужно было ожидать, именно здесь ситуация становится хуже, и в довольно своеобразной манере.

Прежде всего, хотя не всегда легко узнать то, что некоторые думают на самом деле, потому что они, кажется, никогда не пытаются рассеять полностью недоразумения, которые могут проникать в их объяснения (и мы не хотим вредить им, полагая, что это простая неспособность с их стороны), кажется, что они допускают не только существование эзотеризма, но также его обоснованность (validité), как минимум в некоторой мере, главным образом под пологом символизма. Конечно же, это уже что-то довольно существенное: в отношении символизма они уже не довольствуются дурной банальностью нынешних экзотерических интерпретаций и пошлого «морализма», которыми руководствовались обычно. Однако мы охотно скажем, что в некоторых отношениях они иногда заходят слишком далеко в том смысле, что к весьма справедливым соображениям они примешивают другие, отмеченные совершенно фантастическим псевдосимволизмом, который поистине невозможно воспринимать всерьёз; можно ли это считать следствием некоторой неопытности в этой области, в которой ничто не является случайным? Весьма возможно, что частично это так, но, возможно, также верно и иное: можно даже сказать, что это смешение совершенно точно сделано для того, чтобы

обесценить символизм и эзотеризм, и при этом нельзя полагать, чтобы это было намерением тех, кто пишет эти вещи, ибо в таком случае они добровольно смирились с тем, что этот подрыв доверия бьет по ним самим и по их собственным трудам. Менее вероятно то, что этого намерения никоим образом не существует у тех, кто их направляет, ибо само собой разумеется, что в таком случае не все в равной степени осознают оборотную сторону той «тактики», которую они используют.Как бы то ни было, мы предпочитаем думать (пока не окажется, что на самом деле это не так), что речь идёт только об «умалении» этого эзотеризма, который невозможно больше отрицать (в общем это называется «жертвовать малым ради спасения большего») — об уменьшении его важности насколько можно при помощи принятия на вооружение тем, не обладающих реальной важностью, если даже не совершенно незначительных типа «забав» для публики, которая, естественно, будет склонна составить себе представление об эзотеризме на основе скорее этих мелочей, нежели всего остального, в меру своих способностей понимания[1020].

Однако это ещё не самое серьёзное — есть и другая вещь, которая в некоторых отношениях кажется более тревожной: запутанное смешение подлинного эзотеризма с его многочисленными искажениями и современными подделками — оккультистскими, теософистскими и прочими; привлечение разнообразных понятий и ссылок, постановка их, так сказать, на один уровень, и при этом отсутствие четких указаний на то, что в этом всем признают, а что отвергают. Является ли это лишь невежеством или нехваткой рассудитель-

[1020] В то же время нам знаком служитель церкви, начавший излагать неоспоримо интересные с точки зрения символизма взгляды; впоследствии он был вынужден хотя и не отрицать, но смягчить их, объявив, что придает им лишь второстепенную важность и рассматривает их в некотором роде как не относящиеся к учению. Это, кажется, поддерживает то, что мы говорим здесь об этом желаемом «ослаблении» эзотеризма, которое может при этом отлично происходить при помощи многих открыто противоположных способов, приписывая важность тому, что важным не является, и умаляя то, что является таковым.

ности? Эти вещи, без сомнения, в этом случае достаточно часто могут играть некоторую роль; при этом некоторые «руководители» очень хорошо умеют заставлять их служить своим целям. Но в нынешнем случае, к сожалению, невозможно, чтобы все сводилось только к этому, ибо мы совершенно уверены, что среди тех, кто действует таким образом, присутствуют люди, великолепно информированные о том, что происходит на самом деле. Итак, как же квалифицировать такого рода действия, которые, кажется, нацелены как раз на возрастание проблем и путаницы в головах читателей? Так как речь идёт не об отдельном факте, а об общей тенденции среди людей, о которых мы говорим, то кажется, что она должна отвечать какому-то заранее обдуманному «плану». Естественно, можно видеть в этом новый пример современного беспорядка, который распространяется все больше и больше, и без смешения этого рода едва мог бы воспроизводиться и тем более распространяться; но для объяснения этого недостаточно, и мы вновь должны спросить себя, какие конкретно намерения находятся за всем этим. Возможно, ещё слишком рано, чтобы их можно было ясно различать, и допустимо немного подождать, чтобы лучше увидеть, как это «движение» развивается; но, учитывая всю эту путаницу, не идёт ли речь в первую очередь о прививании к самому аутентичному эзотеризму чего-то подозрительного? Это могло бы показаться противоречащим самому признанию эзотеризма, но мы не очень уверены, что это реально так, и вот почему: прежде всего, в силу самого факта двусмысленностей, на которые мы намекали выше, это признание является в каком-то роде «самым общим» и не ведёт на самом деле ни к чему определённому; далее, хотя от общих оценок воздерживаются, иногда бросают более или менее недоброжелательные намёки, и оказывается, что они почти всегда направлены против подлинного эзотеризма. Эти замечания подводят к такому вопросу: не идёт ли речь в итоге просто о том, чтобы подготовить основание нового псевдоэзотеризма особого рода, предназначенного для

удовлетворения тех, кто уже не довольствуется экзотеризмом, и полного их увода от подлинного эзотеризма, которому его хотят противопоставить?[1021] Если это так — ибо псевдоэзотеризм, некоторые образцы которого мы уже, возможно, видели в тех фантазиях и «забавах», о которых мы уже говорили, вероятно, ещё достаточно далёк от того, чтобы быть полностью «завершенным», — то эта стратегия понятна: ожидая, пока он таковым станет, есть резон по возможности поддерживать неопределенность, чтобы в желаемый момент выступить открыто: таким образом все замечательно объясняется. Разумеется, пока что мы можем представлять это только как гипотезу; но все те, кто знакомы с ментальностью некоторых людей, бесспорно признают, что она более чем правдоподобна; и до нас уже какое-то время доходят с разных сторон некоторые истории мнимых инициации, которые, какими бы ни были несостоятельными, подтверждают нашу точку зрения.

На данный момент мы больше не хотим говорить обо всем этом, но мы не будем больше ждать и предупредим тех, кто из лучших соображений рискует слишком легко соблазниться некоторыми обманными видимостями; и мы были бы весьма рады, если бы, как иногда происходит, самого факта изложения этих вещей было достаточно, чтобы остановить этот процесс до того, как он зайдет слишком далеко. Добавим, что мы также недавно наблюдали смешения в общем того же рода (но на гораздо более низком уровне по сравнению с тем, о котором идёт речь), чьи намерения не вызывают сомнений: речь явно идёт о попытке встроить эзотеризм в его худшие подделки, а представителей традиционных инициатических организаций приравнять к шарлатанам, связанным с различными псевдоинициациями. Нужно, конечно, различать грубые низости, никакой протест

[1021] Встраивание некоторых по-настоящему традиционных элементов не препятствует тому, что пока что вся эта «конструкция» в её совокупности является лишь псевдоэзотеризмом; впрочем, и сами оккультисты действовали таким образом, хотя и по разным причинам и намного менее осознанно.

против которых не был бы чрезмерен, и некоторые намного более тонкие действия; но, по сути, разве всё это не направлено на достижение одних и тех же целей и не являются ли самые ловкие и самые коварные попытки самыми опасными?

О мнимой «интеллектуальной спеси»[A]

В предыдущей главе, посвящённой новой позиции некоторых религиозных кругов по отношению к эзотеризму, мы сказали, что в разговорах на эту тему время от времени и как бы случайно внедряются некоторые недоброжелательные намёки, которые, если сами и не соответствуют весьма определённому намерению, то плохо сочетаются с самим допущением эзотеризма — допущением в каком-то роде только «самым общим». Среди этих намёков присутствует намёк на то, чему мы считаем весьма полезным уделить особое внимание: речь идёт об упрёке в «интеллектуальной спеси», который, конечно же, далеко не нов и, как ни странно, всегда нацелен на преимущества приверженцев самых аутентичных традиционных эзотерических учений; нужно ли отсюда заключить, что их оценивают ниже, чем авторов подделок всех мастей? На самом деле это весьма возможно, и в таком случае авторов подделок, о которых идёт речь, должны, без сомнения, скорее оберегать, потому что, как мы уже сказали, они служат для того, чтобы создавать самое досадное смешение и тем самым являются помощниками (конечно же, невольными, но не менее от этого полезными) той новой «тактики», которую посчитали нужным принять на вооружение, чтобы справиться с новыми обстоятельствами.

Выражение «интеллектуальная спесь» является противоречием само по себе, ибо если слова ещё несут какой-то определенный смысл (но мы иногда склонны сомневаться, что это так для большинства наших современников), то спесь может относиться только к чисто сентиментальной об-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XV.

ласти. Может быть, в каком-то смысле можно говорить о спеси в связи с разумом, потому что он принадлежит к индивидуальной области так же, как и чувство — в том смысле, что взаимные реакции между первым и вторым всегда возможны; но как могла бы она существовать в области чистой интеллектуальности, которая по своей сути надындивидуальна? И, коль скоро речь идёт об эзотеризме, очевидно, что вопрос может стоять не о разуме, а только о трансцендентном интеллекте, как непосредственно в случае подлинной метафизической и инициатической реализации, так и, по крайней мере косвенно, но также реально, в случае знания, которое пока что обладает теоретическим характером; ибо в любом случае речь идёт об области, которой разум достичь не в состоянии. Кстати, именно поэтому рационалисты всегда так ожесточенно отрицают существование эзотеризма: он им мешает так же, как и самые непримиримые религиозные экзотерики, хотя, естественно, по совсем иным мотивам. Однако, помимо этих мотивов, на самом деле есть один ещё более любопытный «случай».

По сути, упрёк, о котором идёт речь, может показаться следствием главным образом эгалитарной мании современных людей, которые не желают терпеть какой бы то ни было пережиток «средневековья». Но ещё более удивительно видеть, как люди, относящие себя к некоторой традиции, пусть даже с экзотерической точки зрения, разделяют подобные предрассудки, что указывает на совершенно антитрадиционную ментальность. Это, несомненно, доказывает серьёзное воздействие на них современного духа, хотя, возможно, они не отдают себе в этом отчет; и это ещё одно из противоречий, так частых в нашу эпоху, которые нужно констатировать, удивляясь, что они могут проходить в общем незамеченными. Но это противоречие достигает своей самой крайней степени, когда обнаруживается даже не у тех, кто твердо не признает ничего другого, кроме экзотеризма, и кто заявляет об этом недвусмысленно, а, как здесь, у тех, кто, кажется, признает некоторый эзотеризм (какими бы ни были его

ценность и аутентичность), ибо они-то должны по меньшей мере чувствовать, что тот же самый упрёк непримиримые экзотеристы могли бы обратить и против них самих. Нужно ли заключить отсюда, что их претензия на эзотеризм на самом деле является лишь маской, главная цель которой состоит в том, чтобы заставить вернуться в общее «стадо» тех, кто склонен из него выйти, если не получится найти средство отвратить их от подлинного эзотеризма? Если это так, то нужно признать, что это весьма хорошо объясняет обвинение в «интеллектуальной спеси», направленное на этих людей как своего рода пугало, тогда как в то же время представление какого угодно псевдоэзотеризма дало бы их устремлениям иллюзорное и совершенно безобидное удовлетворение. Вновь скажем, что нужно весьма плохо знать ментальность некоторых кругов, чтобы отказываться верить в правдоподобие такого предположения.

Теперь мы можем углубиться в вопрос мнимой «интеллектуальной спеси»: спесь, которая приводит к отрицанию у индивидуальности всякой собственной ценности, заставляя казаться её ничем по сравнению с Принципом, была бы поистине уникальной. Этот упрёк в общем происходит как раз из того же непонимания, что и упрёк в эгоизме, который иногда адресуется существу, которое пытается достигнуть конечного Освобождения: как можно говорить об «эгоизме» там, где по определению нет больше эго? Наоборот, было бы более справедливым — по крайней мере более логичным — находить что-то эгоистическое в заботе о «спасении» (что, разумеется, не подразумевало бы ни в коем случае, что таковая забота неправомерна) или признак определённой спеси в желании «бессмертия» своей индивидуальности, вместо того чтобы стремиться к её превосхождению. Экзотеристы должны хорошо подумать на этот счет: это сделало бы их немного более осторожными в обвинениях, которыми они таким образом неосмотрительно бросаются. Насчёт существа, которое достигает Освобождения, можно добавить, что относящаяся к универсальной области реализация имеет послед-

ствия весьма иного масштаба, нежели обыденный «альтруизм», который является лишь заботой об интересах простого коллектива, и который, следовательно, не выходит никоим образом за пределы индивидуальной области. В надындивидуальной области, где больше нет «меня», нет больше и «другого», потому что речь идёт об области, где все существа суть одно: они «растаяли, но не смешались», следуя выражению Экхарта, и поистине реализовали таким образом слова Христа: «Да будут они едины, как Отец и я суть одно»[Б].

То, что истинно насчёт спеси, в равной степени истинно и насчёт унижения, которое, будучи его противоположностью, располагается как раз на том же уровне, и его характер таким же образом является исключительно сентиментальным и индивидуальным. Но в совершенно иной области есть кое-что, что в духовном отношении имеет весьма иную ценность, нежели это унижение: это «духовная нищета», понимаемая в своем истинном смысле, то есть признание тотальной зависимости существа от Принципа; и у кого это осознание может быть более реальным и более полным, чем у настоящих эзотериков? Можно сказать больше: кто в нашу эпоху, помимо эзотериков, обладает этим подлинным осознанием хоть в какой-то степени? И могут ли даже приверженцы традиционного экзотеризма (кроме, возможно, некоторых исключений, всё более редких) обладать чем-то большим, кроме чисто словесных и внешних утверждений? Мы в этом сильно сомневаемся, и глубинная причина этого такова: используя термины дальневосточной традиции, которые здесь легче позволяют выразить всё то, что мы хотим сказать, человек всецело «нормальный» должен быть *инь* по отношению к Принципу, но только к Принципу, а по причине своего «центрального» положения он должен быть *ян* по отношению ко всему проявлению. Напротив, падший человек занимает позицию, в силу которой он стремится все

[Б] В синодальном переводе: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17: 21) — прим. пер.

больше сделать из себя *ян* по отношению к Принципу (или, скорее, к его иллюзии, ибо само собой разумеется, что это невозможно), а *инь* — по отношению к проявлению; и именно отсюда рождается все сразу — и спесь, и унижение. Когда вырождение доходит до последней стадии, спесь в итоге приходит к отрицанию Принципа, а унижение — к отрицанию всей иерархии; из этих двух отрицаний религиозные экзотеристы явно отказываются от первого — его они даже отбрасывают с подлинным ужасом, когда оно называется «атеизмом», но зато мы слишком часто получаем впечатление, что они не сильно далеки от второго[1022]!

[1022] Мы воспользуемся этим случаем, чтобы попутно указать на сделанный нам особенно гротескный упрёк, в итоге связанный с той же областью, — мы имеем в виду вторжение сентиментальности в область, куда она не имеет правомерного доступа: оказывается, серьёзный недостаток наших текстов состоит в «отсутствии радости»! Вызывают радость у нас некоторые вещи или нет, в любом случае может зависеть только от наших личных предрасположенностей, и сами по себе эти вещи, конечно, не имеют ничего общего с темой наших текстов, будучи совершенно независимыми от подобных случайностей. Следовательно, это не может и не должно никого интересовать, и было бы совершенно смешно и неуместно вводить эти вещи в изложение традиционных учений, в отношении которых индивидуальности — как наша, так и все прочие — не значат абсолютно ничего.

Мудрость врождённая и мудрость приобретённая[A]

Конфуций учил, что существует два вида мудрецов: одни с рождения, а другие, как и он сам, стали таковыми при помощи собственных усилий. Нужно помнить, что имеющийся здесь в виду «мудрец» (*шэн*), представляющий высшую ступень конфуцианской иерархии, в то же время составляет, как мы уже объяснили в другом месте[1023], первый уровень даосской иерархии, таким образом находясь в некотором роде в той предельной точке, где соединяются экзотерическая и эзотерическая области. В этих условиях можно спросить, имел ли в виду Конфуций, говоря о мудреце с рождения, человека, обладающего по своей природе всеми способностями, необходимыми для того, чтобы на самом деле и без всякой подготовки дойти до инициатической иерархии, и который вследствие этого не имеет никакой потребности в том, чтобы прежде всего мало-помалу взойти по ступеням внешней иерархии при помощи более или менее длительной и мучительной учебы. На самом деле это более чем возможно и даже является самой правдоподобной интерпретацией: при этом такой смысл тем более правомерен, что о подразумевает по крайней мере признание того факта, что некоторым существам, так сказать, суждено в силу собственных способностей выйти непосредственно за пределы экзотерической области, в которой всегда оставался сам Конфуций. С другой стороны, однако, можно также спросить, выходя за пределы собственно конфуцианской точки

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XXII.

[1023] «Великая Триада», гл. XVIII.

зрения: не способна ли эта врожденная мудрость иметь более широкий и более глубокий смысл, в котором то, на что мы только что указали, является лишь частным случаем?

Легко понять, что такой вопрос имеет под собой основание, поскольку, как мы часто имели возможность сказать, всякое реальное знание составляет неизменное приобретение: как только существо обрело такое знание, оно уже никогда не сможет его утерять. Соответственно, если существо, дошедшее до некоторой степени реализации в одном состоянии бытия, переходит в другое состояние, оно должно обязательно нести с собой то, что оно таким образом приобрело и что покажется «врожденным» в новом состоянии. При этом разумеется, что речь может идти только о неполной реализации, без которой переход в другое состояние не имел бы никакого смысла, и что в случае существа, перешедшего в человеческое состояние, — что здесь нас интересует больше всего, — эта реализация ещё не дошла до освобождения от условий индивидуального состояния; но она может простираться от самых элементарных степеней до точки, самой близкой к тому, что в человеческом состоянии будет соответствовать совершенству[1024]. Можно даже заметить, что в примордиальном состоянии все существа, родившиеся в человеческом облике, должны были воплощать этот последний случай, потому что они обладали этим совершенством своей индивидуальности естественно и спонтанно, не предпринимая никаких усилий для его достижения, что подразумевает, что они достигли такой степени ещё до своего рождения в человеческом состоянии. Следовательно, они в самом деле были мудрецами по рождению, и не просто в узком смысле, соответствующем взглядам Конфуция, но во всей полноте смысла, который можно дать этому выражению.

Прежде чем пойти дальше, нужно обратить внимание на тот факт, что речь здесь идёт о приобретении, осуществлен-

ном в нечеловеческих состояниях бытия. Следовательно, это не имеет и не может иметь ничего общего с какой-либо концепцией «реинкарнации». Впрочем, помимо причин метафизического порядка, противоречащим этим концепциям абсолютно во всех случаях, они выглядели бы ещё более абсурдными для первых людей, и этого достаточно — говорить про них далее не имеет смысла. Возможно, важнее недвусмысленно отметить это легко понять неправильно, — что, когда мы говорим о человеческом состоянии, нужно понимать это предшествование не как подразумевающееся реальное и буквальное следование, более или менее подобное следованию времени, существующее внутри самого человеческого состояния, а только как выражающее причинную цепочку различных состояний: говоря по правде, их можно описывать как последовательные только чисто символически. Но при этом само собой разумеется, что, не обращаясь к такому символизму, соответствующему условиям нашего мира, было бы совершенно невозможно выразить вещи на человеческом языке понятно. С этой оговоркой можно говорить о существе как уже достигшем некоторой степени реализации до рождения в человеческом состоянии. Достаточно знать, в каком смысле нужно понимать эту фигуру речи, чтобы она, какой бы неадекватной ни была сама по себе, не представляла никакого неудобства. Таким образом, такое существо будет с рождения обладать степенью, соответствующей этой реализации в человеческом мире, — от степени *шэн-жэнь*, или «конфуцианского мудреца», до степени *чжэнь-жэнь*, или «истинного человека».

Однако, учитывая нынешние условия земного мира, не нужно полагать, что эта врожденная мудрость может проявиться совершенно спонтанно, как это было в примордиальную эпоху, ибо нужно осознавать препятствия, которые чинит ей окружающая обстановка. Следовательно, существо,

---

[1024] Мы говорим «самая близкая точка», потому что если совершенство индивидуального состояния было бы реально достигнуто, существо уже не перешло бы в другое индивидуальное состояние.

о котором идёт речь, должно обратиться к некоторым существующим реально средствам, чтобы преодолеть эти препятствия. Это означает, что оно не избавлено, как можно было бы ошибочно полагать, от присоединения к инициатической «цепи» — без него оно оставалось бы просто таким же, что и при вхождении в человеческое состояние, и как бы погруженным в своего рода духовный «сон», не позволяющий ему пойти дальше по пути своей реализации. Можно было бы ещё понять тот случай, когда оно внешне проявляет состояние *шэн-жэнь*, не имея нужды его постепенно развивать, потому что это состояние является высшим пределом экзотерической области; но инициация сегодня всегда составляет неотъемлемое (и в этом случае достаточное) условие всего того, что выходит за его пределы[1025]. Это существо внешне может пройти те же ступени, что и инициат, начинающий свой путь от состояния обычного человека, но здесь реальность будет весьма иной. Инициация для него не только будет сразу же реальной, а не всего лишь виртуальной, какова она обычно — она ещё и «признает», если можно так выразиться, уже имеющиеся в нём ступени, что можно сравнить с платоновским «воспоминанием» и что даже, без сомнения, является одним из указаний на него. Этот случай сравним с тем, что в области теоретического знания является случаем человека, который уже обладает знанием некоторых доктринальных истин, но неспособен их выразить, потому что он не имеет в своем распоряжении подходящих терминов, и который, как только он их услышит, тотчас их узнает и полностью проникнет в их смысл без какого-либо труда по их усвоению. Может даже произойти так, что, когда он окажется в присутствии инициатических ритуалов и символов, ему покажется, что он всегда их знал, в некотором

[1025] Единственный случай, где этого условия не существует, — это там, где речь идёт о нисходящей реализации, потому что он предполагает, что восходящая реализация уже совершилась вплоть до последнего предела; следовательно, это случай совершенно иной природы, нежели тот, который мы сейчас рассматриваем.

роде «вне времени», потому что в нём реально есть всё то, что на самом деле за пределами и независимо от частных форм составляет саму их сущность. На самом деле это знание не имеет никакого временного начала, потому что оно является результатом обретения, реализованного за пределами человеческого состояния, которое только и обусловлено временем по-настоящему.

Другое следствие того, что мы только что сказали, — это то, что такое существо не имеет никакой потребности в помощи внешнего гуру в человеческом облике, чтобы пройти по инициатическому пути, потому что в реальности действие истинного внутреннего гуру происходит в нём с самого начала, делая явно бесполезным вмешательство всякого временного «заменителя», поскольку роль внешнего гуру в конечном счёте и является таковой, и именно таков исключительный случай, на который мы уже намекали. Однако необходимо ясно понимать, что это может быть только совершенно исключительным случаем — и всё более исключительным в той мере, в которой человечество движется по нисходящему этапу цикла. Можно рассматривать его как последний след примордиального состояния и тех, кто ему следовал до кали-юги, впрочем, след неизбежно затуманенный, потому что существо, обладающее «по праву» с рождения качеством «истинного человека» или тем, что ему соответствует в сколь угодно малой степени реализации, не может больше его развивать совершенно спонтанно и независимо от всех случайных обстоятельств. Разумеется, роль обстоятельств сведена для него к минимуму, потому что в общем речь идёт только об инициатическом присоединении, которое он, очевидно, всегда может получить, тем более что его будет как бы непреодолимо влечь к ней из-за «сходств», являющихся следствием его же природы. Но здесь нужно избегать опасности, состоящей в том, что некоторые могут чересчур легко вообразить, что их случай как раз и является исключительным, — или потому что их влечёт к поиску инициации (что чаще всего указывает только на то, что они

готовы пойти по этому пути, а не что они уже прошли его частично в другом состоянии), или потому что до всякой инициации они уже пришли к обладанию каким-то более или менее расплывчатыми «проблесками» скорее психического, нежели духовного порядка, что не является в общем ничем необычным и свидетельствует скорее только о неких «предчувствиях», которые могут иметь время от времени все люди, чьи способности чуть менее строго ограничены, чем обычные способности нынешнего человечества, и которые тем самым не так строго заключены в одной лишь телесной модальности своей индивидуальности, что, впрочем, в общем даже не подразумевает, что они реально пригодны для инициации. Всего этого совершенно недостаточно для претензий на способность обойтись без духовного мастера и при этом прийти к реальной инициации, равно как и обойтись без всяких личных усилий, направленных на этот результат. Истина требует сказать, что такая возможность существует, но она может принадлежать только незначительному меньшинству, поэтому с практической точки зрения её не стоит принимать во внимание. Те, кто реально имеет эту возможность, обязательно её осознают в требуемый момент, по сути, только это здесь и важно; что до всех прочих, то их пустые фантазии, если они позволяют себе увлекаться ими и вести себя соответственно, могут привести только к самым серьёзным иллюзиям.

Горчичное зерно[1026]

В связи с символизмом еврейской буквы *iod*, изображенной внутри сердца[1027], мы отмечали, что на лучистом сердце астрономического мраморного изображения в Сен-Дени д'Орк рана имеет форму *iod*, и это сходство слишком разительно и слишком значимо для того, чтобы не быть преднамеренным. С другой стороны, на эстампе, рисованном и гравированном Калло для диссертации, защищенной в 1625 году, мы видим сердце Христа, заключающее в себе три буквы *iod*. И будь эта буква, первая в тетраграмматическом Имени, на основе которой созданы все остальные буквы еврейского алфавита, одна, как изображающая божественное Единство[1028], или будь она повторена трижды, с «трини-

---

[1026] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», янв. — февр. 1949. — Эта статья, которая была написана ранее для журнала *Reg.*, но не появилась там, поскольку враждебность некоторых «неосхоластических» кругов вынудила нас прервать наше сотрудничество, сегодня публикуется в более конкретной «перспективе» христианской традиции, с намерением показать совершенное согласие последней с другими формами универсальной традиции. Статья эта дополняет некоторые сведения, уже сообщенные нами по тому же вопросу в работе «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. III. Мы привнесли в уже сказанное лишь немного модификаций, дабы уточнить некоторые моменты, и в особенности, чтобы добавить отсылки к различным нашим трудам там, где это представлялось нам могущим быть полезным читателю. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 73.

[1027] См. гл. «Всевидящее око».

[1028] См. «Великая Триада».

тарным»[1029] значением, она всегда по сути своей есть оба Принципа. *Iod* в сердце — это, стало быть, Принцип пребывающий в центре, будь то, с точки зрения макро-космической, в «Центре Мира», который есть «Святой Дворец» Каббалы[1030], либо, с точки зрения микрокосмической и, по крайней мере, виртуально, центр всякого существа, который всегда символизируется сердцем в различных традиционных доктринах[1031] и который является самой внутренней точкой, точкой контакта с божественным. Согласно Каббале, Шехина, или «божественное присутствие», которая отождествляется со «Светом мессии»[1032], обитает (*shakan*) одновременно в скинии, называемой поэтому мишкан, и в сердце верных[1033]; и существует очень тесная связь между этой доктриной и значением имени Эммануил, прилагаемого к Мессии и толкуемого как «Бог в нас». Но в этой связи можно развернуть ещё и другие соображения, в особенности отталкиваясь от того факта, что *iod*, наряду со значением «принципа», имеет также значение «зерна» («семени»); *iod* в сердце есть, стало быть, своего рода заключенное в плоде семя. Здесь указание на тождество (по крайней мере, в определённом отношении) между символизмом сердца и символизмом «Мирового Яйца», и посредством этого можно также понять, почему наименование «семя» прилагается к Мессии в различных текстах Библии[1034]. Идея семени в сердце должна

[1029] Это значение наверняка присутствует тогда, когда изображение трёх *iod* принадлежит христианским авторам, как в случае только что упомянутого нами эстампа; более общим образом (ибо не следует забывать, что три *iod* встречаются также как сокращенная форма тетраграммы в самом иудаизме) она находится в связи с универсальным символизмом треугольника, на собственную связь которого с сердцем мы также указывали.

[1030] См. «Символизм креста», гл. IV.

[1031] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. III.

[1032] См. «Царь Мира», гл. III.

[1033] См. «Символизм креста», гл. VII. — Пребывание *as-Sakīnah* (Шехины) в сердце верных равным образом утверждается исламской традицией.

[1034] Ис. 4:2; Иер. 23:5; Зах. 3:8 и 6:12 — См. «Заметки об инициации», гл. XLVII и XLVIII, а также наше уже цитированное исследование «Всевидящее око».

в первую очередь привлечь здесь наше внимание; она, кстати, заслуживает его тем больше, что находится в прямой связи с глубинным смыслом одной из самых знаменитых евангельских притчей, притчи о горчичном зерне.

Чтобы хорошо понять эту связь, нужно обратиться, прежде всего, к индусской доктрине, которая даёт сердцу как центру существа имя «божественного града» (*Brahma-pura*) и которая, что очень примечательно, описывает этот «божественный град» в выражениях, тождественных некоторым из тех, что используются в Откровении для описания Небесного Иерусалима[1035]. божественный Принцип, поскольку он пребывает в центре существа, часто символически обозначается как «эфир в сердце», — примордиальный элемент, от которого происходят все остальные, естественно, понимаемые как представляющие Принцип. И этот «эфир» (*Ākāśa*) есть то же самое, что и еврейский *Avir*, из тайны которого пролился свет (*Aor*), создающий пространство посредством своего излучения вовне[1036], «делая из пустоты (*thohû*) нечто и из того, что не было, то, что есть»[1037], тогда как посредством концентрации, коррелирующей с этим световым расширением, он остается в середине сердца как *iod*, т. е. «сокрытая точка, ставшая проявленной, один в трёх и три в одном»[1038]. Но сейчас мы сойдем с этой космогонической точки зрения, чтобы предпочесть ей точку зрения частного существа, такого как существо человеческое, впрочем, стараясь всегда отметить, что между этими двумя точками зрения, макрокосмической и микрокосмической, есть аналоги-

---

[1035] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. III.

[1036] См. «Царство количества и знамения времени», гл. III.

[1037] Это *Fiat Lux* (*Yehi Aor*) («Да будет свет» — прим. пер.) Книги Бытия, первое утверждение Слова в деле творения; начальная вибрация, которая открывает путь разворачиванию возможностей, заключенных потенциально, в состоянии «неоформленном и пустом» (*thohû va-bohû*), в изначальном хаосе (см. «Заметки об инициации», гл. XLVI).

[1038] См. «Символизм креста», гл. IV.

ческое соответствие, в силу которого всегда возможна транспозиция одной на другую.

В священных текстах Индии мы обнаруживаем следующее:

> Этот пребывающий в сердце *Атман* (божественный Дух) меньше, чем зернышко риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем семя проса, чем ядро семени проса; этот *Атман* в сердце больше, чем земля, больше, чем воздушное пространство, больше чем небо, больше, чем все эти миры[1039].

Нельзя не поразиться сходству терминов этого отрывка со словами евангельской притчи, на которую мы только что ссылались: «Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастает, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его»[1040].

Против этого, кажется, само собой напрашивающегося сближения можно привести лишь одно возражение: можно ли действительно уподоблять пребывающему в сердце *Атману* то, что Евангелие называет «Царствием Небесным» или «Царством Божиим»? Ответ на этот вопрос даёт само Евангелие, и это ответ абсолютно утвердительный; в самом деле, фарисеям, которые спрашивали, когда же настанет «Царство Божие», понимая его во внешнем и временном смысле, Христос ответил такими словами:

[1039] Чхандогья-упанишада, 3.14.3.

[1040] Мф. 13:31; Мк. 4:30-32; Лк. 13:18-19.

> Не придет Царство Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот Царство Божие внутри вас есть» (*Regnum Dei intra vos est*)[1041].

Божественное действие всегда осуществляется изнутри[1042], вот почему оно нисколько не поражает взглядов, всегда неизбежно обращенных к внешнему; вот почему также индусская доктрина даёт Принципу имя «внутреннего распорядителя» (*antar-yāmī*)[1043], поскольку его действие выполняется изнутри наружу, из центра к окружности, от непроявленного к проявленности, таким образом, что его исходная точка ускользает от всяких способностей чувственного порядка или тех, что от него более или менее прямо производны[1044]. «Царство Божие» так же, как и «Дом Божий» (*Beith-el*)[1045], естественно, отождествляется с центром, т. е. с тем, что есть самого внутреннего, будь то по отношению к совокупности всех существ, либо же по отношению к каждому из них, взятому отдельно.

С учетом сказанного можно ясно видеть, что антитеза, содержащаяся в евангельском тексте, образ горчичного зерна, которое «меньше всех семян», но которое становится «больше всех растений», в точности соответствует двойной, нисходящей и восходящей, последовательности, которая в ин-

---

[1041] Лк. 17:21 — Напомним в этой связи следующий даосский текст (уже процитированный нами более полно в «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. X): «Не спрашивайте, пребывает ли Принцип в том или в этом. Оно во всех существах. Вот почему его называют великим, высшим, целостным, универсальным, тотальным… Оно во всех существах как естественное завершение (центральная точка или «неизменная средина»), но оно не тождественно этим существам, не будучи ни распределённым (во множестве), ни ограниченным» (Чжуан-цзы, гл. XXII).

[1042] «В центре всех вещей и выше всех вещей созидающее действие высшего Принципа» (Чжуан-цзы, гл. IX.).

[1043] «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XV.

[1044] «Распорядительное» действие, которое заставляет мироздание возникнуть из хаоса (известно, что космос по-гречески означает одновременно и «порядок», и «мироздание»), сущностно отождествляется с изначальной вибрацией, о которой мы говорили выше.

[1045] См. «Царь Мира», гл. IX.

дусском тексте выражает идею предельной малости и идею предельной великости. Кроме того, в Евангелии есть другие тексты, где горчичное зерно также служит выражению самого малого. «Если бы вы имели веру размером с зерно горчичное…»[1046]. И это не без связи с предыдущим, ибо вера, посредством которой некоторым образом схватываются вещи сверхчувственного порядка, обычно соотносится с сердцем[1047]. Но что означает эта оппозиция, согласно которой «Царство Небесное», или «пребывающий в сердце *Атман*», есть одновременно и самое малое, и самое большое? Ясно, что это должно толковаться в двух различных аспектах; но каковы всё же эти аспекты? Чтобы понять это, в конечном счёте, достаточно знать, что когда аналогичным образом переходят от низшего к высшему, от внешнего к внутреннему, от материального к духовному, такая аналогия, дабы быть правильно примененной, должна пониматься в обратном значении: так, подобно тому, как образ предмета в зеркале обратен по отношению к самому предмету, то, что является первым или наибольшим на принципиальном уровне, является, по крайней мере, видимым образом, последним или наименьшим на уровне проявленности[1048]. На такое применение обратного смысла самым всеобщим образом указывают другие евангельские слова, по крайней мере, в одном из их смыслов: «Будут последние первыми, первые — последними»[1049]; «ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя — возвысится»[1050]; «итак, кто сделается смиренным, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном»[1051]; «кто хочет быть первым, будь из всех послед-

---

1046 Лк. 17:6.

1047 Здесь можно было бы более частным образом найти связь с символизмом «глаза сердца».

1048 См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. III.

1049 Мт. 20:6; 19:30, Мк. 10:31.

1050 Лк. 18:14.

1051 Мф. 18:4.

ним и всем слугою»[1052]; «кто из вас меньше всех, тот будет велик»[1053].

Дабы ограничиться особо занимающим нас здесь случаем, и чтобы сделать явление более понятным, мы можем взять термины сравнения из математики, воспользовавшись двумя, геометрическим и арифметическим символизмами, между которыми в этом отношении есть совершенное согласие. Именно так геометрическая точка ничтожна количественно[1054] и не занимает никакого пространства, хотя она есть принцип, посредством которого произведено все пространство, являющееся лишь разворачиванием её собственных виртуальностей, будучи «осуществлено» лишь её излучением по «шести направлениям»[1055]. Равным образом, арифметическая единица является самым малым из чисел, если рассматривать её как помещённую в их множественность, но она же является самым большим числом в принципе, потому что она все их заключает в себе виртуально и производит весь их ряд непрестанным повторением себя самой. И точно так же, если вернуться к символизму, о котором говорилось вначале, *iod* является самой малой из всех букв еврейского алфавита, и, однако же, именно от неё производны формы всех остальных букв[1056]. С этим двойным аспектом связывается, кстати, и двойной иероглифический смысл *iod*, как «принципа» и как «семени», в высшем мире именно принцип заключает в себе все вещи; в низшем же мире все вещи заключают в себе семя. Это точки зрения трансцендентности и имманентности, примиренные в еди-

---

[1052] Мк. 9:34.

[1053] Лк. 9:48.

[1054] Эта ничтожность соотносится с тем, что даосизм называет отсутствием формы.

[1055] О соотношении точки и протяженности см. «Символизм креста», гл. XVI.

[1056] Отсюда слова: «Доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота (т. е. ни одна *iod*) или ни одна черта (часть буквы, элементарная форма, отождествляемая с *iod*) не прейдет из Закона, пока не исполнится все». — Мф. 5:8.

ном синтезе всеобщей гармонии[1057]. Точка есть одновременно принцип и зародыш протяженностей; единица есть одновременно принцип и зародыш чисел; точно также божественный Глагол, в зависимости от того, рассматривается ли он как вечно пребывающий в самом себе или делающий себя «Центром Мира»[1058], есть одновременно принцип и зародыш всех существ[1059].

Божественный Принцип, пребывающий в центре Сущего, в индусской доктрине изображается как зерно или семя (*dhātu*), а также как росток (*bīja*)[1060], потому что в некотором роде он лишь виртуален в этом существе, покуда «единение» действительно не осуществилось[1061]. С другой стороны, это же самое существо и вся проявленность, к которой оно принадлежит, существуют лишь за счёт Принципа, не имеют позитивной реальности иначе, как соучаствуя в его сущности и соразмерно этому участию. божественный Дух (*Атман*), будучи единственным Принципом всех вещей, безгра-

---

[1057] Сущностное тождество двух аспектов олицетворяется также численной эквивалентностью имён Эль-Элион, «Высочайший Бог», и Эммануил, «Бог в нас» (см. «Царь Мира», гл. VI).

[1058] В индусской традиции первый из этих двух аспектов Глагола есть *свайамбху*, а второй — хираньягарбха.

[1059] С другой точки зрения, такой же метод рассмотрения обратного значения можно применить и в отношении двух взаимодополняющих фаз универсальной проявленности; разворачивания и свертывания, выдоха и вдоха, расширения и сосредоточения, «растворения» и «осаждения» (См. «Великая Триада», гл. VI).

[1060] Следует отметить в этой связи родство латинских слов *gramen*, зерно, и *germen*, росток. На санскрите слово *dhātu* служит также для обозначения словесного корня как «семени», развитие которого приводит к рождению всего языка как целого (См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XI).

[1061] Мы говорим скорее «виртуально», нежели чем «потенциально», потому что не может быть ничего потенциального на уровне божественном; лишь со стороны индивидуального существа и по отношению к нему можно было бы говорить здесь о потенциальности. Худшая потенциальность — это абсолютная недифференцированность «первичной материи» в аристотелевском смысле, идентичная неразличимости примордиального хаоса.

нично превосходит всякое бытие[1062]; вот почему о нём говорится, что он больше каждого из «трёх миров»: земного, промежуточного и небесного (трёх членов *трибхуваны*), которые являются различными модальностями универсальной проявленности, а также больше, чем совокупность этих «трёх миров», потому что он находится за пределами всякой проявленности, будучи Принципом недвижным, вечным, абсолютным и безусловным[1063].

В притче о горчичном зерне есть ещё один момент, который требует объяснения в связи с предыдущими замечаниями[1064]; там говорится, что зерно, возрастая, становится деревом; но известно, что дерево во всех традициях является одним из основных символов «Оси Мира»[1065]. Такое значение абсолютно уместно здесь — зерно есть центр; возникающее из него дерево есть ось, непосредственно исходящая из этого центра, и она простирает сквозь все миры свои ветви, на которые садятся отдохнуть «птицы небесные», олицетворяющие, как в некоторых индусских текстах, высшие состояния существа. Действительно, эта неизменная ось является «божественной опорой» всякого бытия; она есть, как то учат дальневосточные доктрины, направление, по которому осуществляются «действия Неба», место проявления «Воли

[1062] Мы берём слово «бытие» в его строго этимологическом значении: *exister* — (франц. «существовать» — прим. пер.) — это *ex-stare*, почерпать своё существо из чего-то иного, помимо себя самого, быть зависимым от высшего принципа; бытие, понимаемое таким образом, это, стало быть, существо случайное, относительное, обусловленное, способ быть того, кто в самом себе не имеет своей достаточной причины.

[1063] «Три мира» не упоминаются в притче о горчичном зерне, но они олицетворяются тремя мерами муки в непосредственно следующей за ней притче о закваске (Мф. 13:33; Лк. 13:20-21).

[1064] Отметим тут же, что «поле» (*kṣetra*) в индусской терминологии есть также символическое обозначение области, в которой разворачиваются возможности того или иного существа.

[1065] См. «Символизм креста», гл. IX.

Неба»[1066]. Не здесь ли одна из причин, по которым в «Отче наш» тотчас же за просьбой: «Да приидет Царствие Твое» (речь идёт здесь именно о «Царствии Божием») следует такая: «Да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли…», выражение «осевого» соединения всех миров между собой и с божественным Принципом, полного осуществления этой всеобщей (тотальной) гармонии, на которую мы намекали и которая может осуществиться только тогда, когда все существа сосредоточат свои стремления согласно одному единственному направлению, направлению самой оси?[1067] «Да будет все едино, — говорит Христос, — как Ты, Отче, Во Мне и Я в Тебе… да будут едино, как Мы едино. Я в них и Ты во Мне, да будут совершены воедино»[1068]. Именно это совершенное единство является подлинным пришествием «Царствия Небесного», пришедшего изнутри и распространяющегося вовне, в полноте универсального порядка, свершением всякой проявленности и восстановлением интегральности «примордиального состояния». Это пришествие «Небесного Иерусалима в конце времен»[1069]: «…се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их[1070]. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже…»[1071]. «И ничего уже не будет проклятого; но престол Бога и Агнца будет

[1066] См. «Символизм креста», XXIII Мы намеренно использовали там выражение «метафизическая траектория» по аналогии с выражением «геометрическая траектория», которое даёт предельно точный символ того, о чём идёт речь.

[1067] Следует отметить, что слово *concorde* [согласие — прим. пер.] буквально означает «соединение сердец» (*cum-cordia*); в этом случае сердце используется для принципиального выражения воли.

[1068] Ин. 17:21-23.

[1069] Чтобы ещё теснее связать это с только что сказанным нами о символизме дерева, напомним ещё, что «Древо Жизни» помещено в центре «Небесного Иерусалима» (см. «Царь Мира», гл. XI, и «Символизм креста», гл. IX).

[1070] Это естественно, можно отнести к тому, что мы говорили выше о Шехине и Эммануиле.

[1071] Отк. 21:3-4 — «Небесный Иерусалим» в качестве «Центра Мира» в самом деле отождествляется с «местом бессмертия» (см. «Царь Мира», гл. VII).

в нём; и рабы Его будут служить Ему. И узрят лицо Его, и имя Его будет на челах их[1072]. И ночи[1073] не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, потому что Господь Бог освещает их; и будут царствовать во веки веков»[1074].

[1072] Можно видеть здесь намёк на «третий глаз», поскольку последний имеет форму *iod*, как мы объясняли в нашем исследовании о Всевидящем оке. Как только люди будут восстановлены в их «примордиальном состоянии», они и в самом деле вновь станут обладать в силу этого «чувством вечности».

[1073] Естественно, ночь берется здесь в низшем смысле, в котором она уподобляется хаосу, и очевидно, что совершенство «космоса» противопоставляется последнему (можно было бы сказать, другой оконечности проявления) таким образом, что оно может рассматриваться как вечный «день».

[1074] Отк. 22:3–5 — См. там же, 21:23: «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и Агнец есть там лампада». «Слава Божия» есть ещё одно из обозначений Шехины, проявление которой, действительно, всегда изображается как «свет» (см. «Царь Мира», гл. III.).

Уединение и молчание[1075]

Во всех племенах североамериканских индейцев помимо разного рода коллективных обрядов существует практика одиночного безмолвного богослужения, считающаяся важнейшим действием самого высокого порядка[1076]. Коллективные обряды в какой-то степени всегда содержат в себе нечто относительно внешнее. Мы говорим «в какой-то степени» потому, что в этой традиции (как и во всякой другой, конечно) необходимо разделять открытые для всех обряды, которые можно назвать экзотерическими, и обряды инициатические. Кроме того, вполне ясно, что такое богослужение совсем не исключает эти обряды и никоим образом им не противоречит — оно накладывается на них как явление иного порядка. Есть все основания полагать, что для полного достижения цели этих обрядов и получения необходимых результатов обязательным условием является инициация[1077].

Это богослужение иногда называется «молитвой», но это, очевидно, неточное наименование, ибо здесь не происходит никакого прошения. Кроме того, молитвы, подобные выра-

---

[1075] Журнал «Исследования Традиции», март 1949. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 5.

[1076] Эта информация позаимствована главным образом из работы Поля Коза «Громовая птица» (*The Thunderbird*), цитаты из которой мы и приводим. Этот автор проявляет заметную симпатию к индейцам и их традиции. Единственным его недостатком остаётся заметное в работе влияние «метафизических» концепций, очевидно, затронувших некоторые его толкования и, в частности, заставляющих его путать психическое и духовное. Однако в теме, о которой речь шла выше, таким соображениям нет места.

[1077] Разумеется, здесь мы, как и всегда, имеем в виду инициацию в её истинном смысле, ничуть не близком тому, которым пользуются этнологи, ошибочно обозначающие этим словом обряд принятия в племя. Нужно быть крайне осторожным и не забывать о различиях между этими понятиями, равно существующими в жизни индейских племён.

жаемым в ритуальных песнопениях, могут быть адресованы только различным божественным воплощениям[1078], но мы увидим, что в описываемом случае имеют место совсем другие соображения. Гораздо вернее было бы говорить о «заклинании» в обозначенном нами в других работах смысле[1079], а также об «инвокации», сравнимой с *зикром* исламской традиции, если не забывать о том, что здесь она непременно безмолвна и носит абсолютно внутренний характер[1080]. Вот что пишет об этом Чарльз Истман[1081]: «Поклонение великой тайне было безмолвным, одиночным, лишённым внутренних сложностей. Оно безмолвно, потому что любая речь слаба и несовершенна, а также потому, что души наших предков достигали Бога в безмолвном богослужении. Оно проводилось в одиночестве, потому что они думали, что в одиночестве оказываются ближе к Богу и что никакой священник не может быть посредником... между человеком и Творцом»[1082]. Строго говоря, в таком случае не может быть вообще никаких посредников, ведь такое богослужение устанавливает прямую связь с высшим Принципом, названным здесь «Великой Тайной».

Эта связь достижима не только лишь посредством безмолвия, ибо «Великая Тайна» лежит за пределами любых форм и выражений, но само безмолвие и является «Великой Тай-

---

[1078] В индейской традиции эти божественные проявления, по-видимому, обычно распределяются по четвертям сообразно космологическому символизму, равно применимому к макро-, и микрокосму.

[1079] См. «Заметки об инициации», глава XXIV.

[1080] В связи с этим любопытно отметить, что некоторые исламские тарикаты, например, Накшбанди, также практикуют безмолвный зикр.

[1081] Поль Коз цитирует Чарльза Истмана, уроженца племени сиу, по-видимому, сохранившего ясное представление о своей традиции, несмотря на «белое» образование. Кроме того, мы имеем все основания полагать, что в реальности такой случай совсем не столь редок, как можно счесть, опираясь лишь на определённые чисто внешние проявления.

[1082] Последнее слово, употреблённое здесь лишь по причине его распространённого использования в европейских языках, не может служить точным термином для любого дотошного исследователя, ибо в реальности «Бог-Творец» может существовать лишь среди проявленных аспектов божественного.

ной». Как следует верно понимать это утверждение? Прежде всего, здесь можно вспомнить, что истинная «тайна» непременно невыразима, а значит, может быть верно представлена лишь безмолвием[1083]. Кроме того, если «Великая Тайна» является непроявленным, то само безмолвие, выступающее состоянием непроявленности, становится подобным участию или покорности природе высшего Принципа. Более того, безмолвие, соотнесённое с Принципом, является произнесением безмолвного Слова. Вот почему «священная тишина является голосом великого Духа», насколько последний отождествляется с самим Принципом[1084]. Этот голос, соответствующий главной модальности звука, в индусской традиции называемого *parā* или непроявленным[1085] и является ответом на зов поклоняющегося: зов и ответ, равно безмолвные, тождественны внутренним стремлению и озарению.

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

[1083] См. «Заметки об инициации», глава XVII.

[1084] Причина этой оговорки состоит в том, что в некоторых случаях выражение «Великий Дух» или переводимое таким образом понятие, по-видимому, также является частным именем одного из божественных проявлений.

[1085] См. «Заметки об инициации», глава XLVII.

повода удивляться образовавшемуся подобию безмолвия и равновесия[1086].

Что касается одиночества, сперва укажем, что эта связь с безмолвием в определённом смысле нормальна и даже необходима, а любой, хранящий полное молчание, тем самым полностью отделяется от прочих живых существ, даже находясь рядом с ними. Кроме того, безмолвие и одиночество равно обозначаются санскритским термином *mauna*, который является наилучшим эквивалентом из индусской традиции для рассматриваемого нами состояния[1087]. Укоренённая в проявленном множественность, растущая по мере спуска на его нижние уровни, непременно устраняет человека из непроявленного. Кроме того, существо, желающее общаться с Принципом, сначала должно установить максимальное внутреннее единство путём гармонизации и уравновешивания всех своих элементов. В то же время оно должно отделиться от всякой внешней множественности. Осуществлённое таким образом объединение, пусть во многих случаях и относительное, тем не менее, является определённым соответствием «недвойственности» Принципа, в согласии с текущими возможностям существа. В высшем смысле изоляция тождественна санскритскому понятию *kaivalya*, обозначающему одновременно «совершенство» и «полноту», а в своём полном значении также абсолютное и необусловленное состояние — состояние существа, достигшего конечного Освобождения.

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

---

[1086] Едва ли есть необходимость напоминать, что рассматриваемая здесь принципиальная недифференцированность не имеет ничего общего тем, что может быть определено при помощи более низкого значения этого слова — то есть чистой и недифференцированной потенциальностью первоматерии (*materia prima*).

[1087] Ср. «Человек и его осуществление согласно Веданте», глава XXIII.

ственности и сочетается с определённого рода единством. Действительно, хорошо известна важность, которую концентрации приписывали все без исключения традиционные доктрины, считавшие её средством и незаменимым условием всякого осуществления. Далее говорить об этом представляется бессмысленным, но есть ещё один вывод, на который мы желаем обратить внимание напоследок: рассматриваемый метод, противостоящий всякому рассеиванию сил существа, исключает раздельное и более или менее беспорядочное развитие различных его элементов, особенно психических сил ради них самих — такое развитие всегда противоречит гармонии и равновесию целого. Согласно Полю Козу, индейцы считают, что для развития *оренды*[1088], посредника между материальным и духовным, сперва необходимо обрести власть над материей и стремиться к божественному. Это означает, что они считают верным подходить к психическим силам только «сверху», ибо результаты психического порядка достижимы далеко не в первую очередь и лишь как следствие — и только так можно избежать связанных с этим опасностей. Давайте также добавим, что эти рассуждения как нельзя более далеки от обычной «магии», несмотря на то, что профанные и поверхностные наблюдатели очень часто связывают с ней данные явления. Без сомнения, так происходит лишь потому, что сами они не имеют ни малейшего представления о подлинной духовности.

[1088] Это слово относится к ирокезскому языку, но в европейских работах оно нередко используется вместо всех прочих терминов, встречающихся у различных индейских народов и имеющих то же значение. Оно обозначает различные виды психической и жизненной силы. Следовательно, это практически точный эквивалент *prāṇa* индусской традиции и ки традиции Дальнего Востока.

Коллективная инициатическая работа и духовное «присутствие»[A]

Существуют инициатические формы, в которых, согласно самому их строению, коллективная работа занимает в некотором роде ведущее место. Разумеется, мы не хотим сказать тем самым, что её никогда нельзя заменить личной внутренней работой каждого или каким-то образом от неё освободиться, но она в таком случае как минимум составляет важнейший элемент, в то время как в иных случаях таковой может быть весьма ослаблен или даже совершенно отсутствовать. Речь идёт как раз об инициациях, продолжающих существовать на Западе; и, без сомнения, в самом общем случае в более или менее выраженной степени это относится ко всем ремесленническим посвящениям, ибо здесь есть нечто, что кажется свойственным самой их природе. С этим связан, например, тот факт, на который мы намекали в недавней работе, посвящённой масонству[1089] «коммуникация» может произойти только с помощью трёх человек, и никто из них в одиночку не обладает способностью, необходимой для этого эффекта. В той же сфере мы можем в равной степени сослаться на условие присутствия определённого минимального количества помощников, например семи, чтобы посвящение могло произойти надлежащим образом, в то время как есть и другие посвящения, где передача (подобно тому, как это часто встречается, в частности, в Индии) происходит просто от учителя к ученику без чьей-либо помощи.

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XXIII.

[1089] См. «Утерянное слово и его заменители», в декабрьском номере журнала «Исследования Традиции», 1948 г.

Само собой разумеется, такое различие должно влечь за собой последствия, и нам кажется весьма интересным тщательнее изучить то, что связано здесь с ролью гуру или того, кто занимает его место.

Если инициатическая передача осуществляется одним человеком, это налагает на инициирующего функцию гуру по отношению к посвящаемому. Независимо от полноты его квалификации в этом отношении и, как часто происходит на деле, от того, что она способна довести его ученика только до определённой стадии, принцип тем не менее всегда остается одним и тем же: гуру находится в точке отправления, и нет никакого сомнения в его личности. В другом случае, наоборот, все кажется намного более сложным и менее очевидным, и можно с полным правом спросить, где же находится гуру на самом деле. Без сомнения, всякий «мастер», когда он обучает «ученика», может всегда занять это место, но это всегда весьма относительно, и если даже осуществляющий инициатическую передачу является лишь упа-гуру, по той же причине таковыми будут и все прочие. При этом здесь нет ничего, что похоже на исключительную связь ученика и единственного гуру, что является неотъемлемым условием использования этого термина в его подлинном смысле. На самом деле кажется, что в таких инициациях нет речи о собственно духовных мастерах, выполняющих свою функцию постоянно; и если так все и обстоит, что, конечно, нельзя исключать[1090], то это в целом более или менее исключительный случай, вследствие чего их присутствие не выглядит постоянным и необходимым элементом в той особой структуре инициатических форм, о которых идёт речь. Нужно, однако, чтобы, несмотря ни на что, что-то занимало его место, именно поэтому нужно спросить, при помощи чего в таком случае выполняется эта функция.

На этот вопрос можно было бы ответить, что здесь роль гуру играет сам коллектив, составленный совокупностью

рассматриваемой инициатической организации. Этот ответ на самом деле приходит на ум достаточно естественно по причине замечания о решающей важности коллективной работы, сделанного нами в самом начале. Однако он по меньшей мере совершенно недостаточен, не говоря уже о том, что он совершенно ложен. Нужно при этом уточнить, что, когда мы говорим в этом отношении о коллективе, мы не имеем в виду просто объединение индивидов, рассматриваемых лишь в их телесной модальности, как если бы речь шла о какой-нибудь профанной группе. В первую очередь мы имеем в виду коллективную «психическую сущность», которой некоторые дали весьма неподходящее имя «эгрегора». Напомним, что мы уже говорили в этом отношении[1091] «коллектив» как таковой не превосходит индивидуальный уровень, потому что в конечном счёте не выходит за пределы психической области. Все, что ограничено психической областью, не может иметь никакой реальной и прямой связи с инициацией, потому что она по своей сути состоит в передаче духовного влияния, которое должно произвести эффект духовного порядка, превосходящий границы индивидуальности. Отсюда нужно заключить, что всё то, что может сделать реальным действие этого влияния, первоначально виртуального, обязательно должно иметь надындивидуальный и таким образом, если так можно выразиться, надколлективный характер. Впрочем, разумеется, сам гуру осуществляет свою функцию уже не как человеческий индивид; он представляет что-то надындивидуальное, а его индивидуальность в этой функции является лишь поддержкой. Следовательно, чтобы можно было сравнить эти два случая, нужно, чтобы то, что здесь уподоблено гуру, было не самим коллективом, а превосходящим его принципом, которому он служит поддержкой и который только и может наделить

[1090] Они обязательно должны были присутствовать по крайней мере в самом начале всякой определённой инициатической формы: только они имеют качество, необходимое для реализации «адаптации», требуемой её строением.

[1091] См. гл. VI.

его подлинно инициатическим характером. Поэтому то, о чём идёт речь, можно назвать в самом строгом смысле слова духовным «присутствием», действующем в самой коллективной работе и благодаря ей; и именно природу этого «присутствия» нам осталось объяснить чуть более полно, ни в коем случае не претендуя на объяснение этого вопроса во всех его аспектах.

В иудейской Каббале говорится, что, пока мудрецы обсуждают божественные тайны, среди них пребывает Шехина. Таким же образом даже в такой инициатической форме, где коллективная работа, кажется, не является важнейшим элементом, духовное «присутствие» утверждается не менее ясно, как и в том случае, где таковая работа присутствует, и можно сказать, что это «присутствие» проявляется некоторым образом на пересечении «силовых линий», идущих от одного участника к другому, словно его «нисхождение» было призвано непосредственно при помощи коллективной силы, присутствующей в этой определённой точке и предоставляющей ему надлежащую поддержку. Мы не будем больше говорить об этой, может быть, слишком «технической» стороне вопроса, и добавим лишь, что здесь речь идёт о работе посвящённых, уже достигших высокой степени духовного развития, в противоположность тому, что имеет место в организациях, где коллективная работа составляет обыденное и нормальное свойство с самого начала; но, разумеется, это различие не меняет ничего в самом принципе духовного «присутствия».

Однако сказанное, нужно сопоставить со следующими словами Христа: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них»[Б]; и это сопоставление особенно удиви-

[Б] Мф. 18:20 — прим. пер.

тельно, когда мы знаем, что эта тесная связь существует между Мессией и Шехиной[1092].

Верно, что в соответствии с нынешней интерпретацией это касается просто молитвы; но, если это можно применить в экзотерической области правомерно, нет никакой причины ограничиваться исключительно им и не рассматривать также и другое, более глубокое значение, которое тем самым будет истинным *a fortiori*; или, по крайней мере, для того нет иной причины, кроме ограничения самой экзотерической точки зрения, для тех, кто не может или не хочет её превзойти. Мы должны также обратить особое внимание на выражение «во имя Мое», которое, впрочем, так часто встречается в Евангелии, поскольку кажется, что оно даже если не проходит почти незамеченным, то понимается сейчас только в очень узком смысле: почти никто на самом деле уже не понимает что оно подразумевает традиционно, в доктринальном и ритуальном отношении. Мы уже говорили об этом несколько раз и, возможно, ещё будем к этому возвращаться. На данный момент мы хотим только указать здесь весьма важное, с нашей точки зрения, следствие: строго говоря, работа инициатической организации должна всегда осуществляться «во имя» духовного принципа, от которого она происходит и который ей в некотором роде сужде-

[1092] Иногда заявляют, что существовал вариант этого текста, содержащий только «трое», а не «двое или трое», и некоторые интерпретируют эту тройку как тело, душу и дух. Следовательно, речь здесь шла о сосредоточении и объединении всех элементов существа во внутренней работе, необходимой для того, чтобы осуществлялся «спуск» духовного влияния в центр этого существа. Эта интерпретация, конечно же, вероятна, и, независимо от вопроса точного знания подлинного текста, она выражает в себе неоспоримую истину и во всяком случае, не исключает то, что связано с коллективной работой. Однако если бы цифра «три» была реально установлена, то нужно было бы признать, что она представляет минимум, требуемый для эффективности этой работы, как и в некоторых других инициатических формах.

но проявлять в нашем мире[1093]. Этот принцип может быть более или менее «особенным» сообразно модальностям, свойственным каждой инициатической организации; но, будучи по природе чисто духовным, как, очевидно, того требует сама цель всей инициации, он всегда в конечном счёте является выражением одного из божественных аспектов, и именно его непосредственное проистекание составляет собственно «присутствие», вдохновляющее и направляющее коллективную инициатическую работу с целью произведения реальных результатов в соответствии со способностями каждого из участников.

[1093] Всякая ритуальная формула, кроме той, о которой мы говорим здесь, может считаться лишь представляющей ослабление, случившееся вследствие заблуждения или более или менее полного незнания того, чем «имя» является на самом деле, и, подразумевает некоторое вырождение инициатической организации, потому что демонстрирует, что она уже не в полной мере осознает реальную природу того отношения, что соединяет её с её духовным принципом.

Эфир в сердце[1094]

Коснувшись ранее того, что индусская доктрина символически именует эфиром в сердце, мы отметили: то, что обозначается таким образом, в действительности является божественным Принципом, пребывающим, по крайней мере виртуально, в центре всякого существа. Сердце здесь, как, впрочем, во всех традиционных доктринах, действительно рассматривается как олицетворение витального центра существа[1095], и это в самом полном смысле, который можно себе представить, ибо речь не идёт только лишь о телесном органе и его физиологической роли, но данное понятие, путём аналогичного переноса, равным образом применяется ко всем точкам зрения и ко всем областям, где простираются возможности рассматриваемого существа, например, человеческого, потому что его случай (именно в силу того, что это наш случай) есть, очевидно, тот, который интересует нас самым непосредственным образом. А ещё точнее, витальный центр рассматривается как соответствующий самому маленьком желудочку сердца; ясно, что он (здесь мы, кстати, обнаруживаем идею «малости», о которой мы говорили в связи с горчичным зерном) обретает полностью символическое значение, когда его транспонируют за пределы телесной области. Но следует хорошо понимать, что, подоб-

---

[1094] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», апр. — май 1949. — Подобно см. гл. «Горчичное зерно», эта, которая должна была стать её продолжением, первоначально была написана для *Reg.*; она, стало быть, даёт место для тех же заметок, и, хотя большая часть содержащихся в ней соображений, несомненно, не является целиком новой для читателей журнала «Исследования Традиции», мы подумали, что всё-таки для них может быть небезынтересно увидеть то же в несколько ином освещении. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 74.

[1095] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. III.

но всякому верному и аутентично традиционному символизму, тот о котором мы говорим, опирается на реальность через действительную связь, существующую между центром, понимаемом в высшем или духовном смысле, и определённой точкой организма, которая является его олицетворением.

Чтобы вернуться к «эфиру в сердце», приведём один из основных текстов, относящихся к этой теме: «В этом месте пребывания Брахмы (т. е. в витальном центре, о котором только что шла речь) находится маленький лотос, жилище, в котором есть маленькая ниша (*dahara*), занятая эфиром (*Ākāśa*); надо исследовать то, что есть в этом месте, и мы познаем его»[1096]. То, что подобным образом пребывает в этом центре существа, это не просто эфирный элемент, принцип четырёх других, чувственно осязаемых элементов (стихий), как могли бы подумать те, кто задержался бы лишь на чисто внешнем смысле, т. е. на том, что соотносится единственно с телесным миром, в котором этот элемент как раз играет роль принципа. Потому что именно из него, через дифференциацию взаимодополняющих качеств (становящихся по видимости противоположными в своем внешнем проявлении) и через нарушение примордиального равновесия, где они пребывали в «неразличимом» состоянии, возникли и развернулись все явления этого мира[1097]. Но это только относительный принцип, как относителен сам этот мир, будучи лишь частной модальностью универсального проявления; тем не менее верно, что именно эта роль эфира, как первого из элементов, делает возможной транспозицию, которую надлежит осуществить. Всякий относительный принцип, уже в силу того, что он тем не менее есть подлинный принцип на своем уровне, является естественным образом, хотя более или менее удалённым, и как бы отражением абсолютного и высшего Принципа. И только в качестве «опо-

[1096] Чхандогья-упанишада, VIII.1.2.

[1097] См. наше исследование «Индусское учение пяти элементов», в журнале «Исследования Традиции», авг.-сент. 1935.

ры» для такой транспозиции называется здесь эфир, как на это подчеркнуто указывает конец процитированного нами текста, потому что если бы речь не шла ни о чём другом, кроме того, что буквально и прямо выражают использованные для этого слова, то, очевидно, нечего было бы и исследовать. А то, что надлежит исследовать, это духовная реальность, по аналогии соответствующая эфиру, которой он является, так сказать, выражением по отношению к чувственно осязаемому миру. Результатом этого исследования является то, что именуется, собственно, «знанием сердца» (*hārda-vidyā*), и последнее есть в то же время «знание глубины» (*dahara-vidyā*); равнозначность этих понятий в санскрите выражается тем фактом, что соответствующие слова (*hārda* и *dahara*) образуются одними и теми же буквами, просто расположенными в различном порядке. Это, иными словами, знание того, что есть самого глубокого и самого сокровенного в существе[1098].

Точно так же, как и само наименование эфира, такие понятия как «лотос» и «ниша», которые мы встречаем здесь, разумеется, также должны пониматься символически; впрочем, как только мы выходим за пределы чувственно осязаемого уровня, более никоим образом не может быть вопроса о локализации в собственном смысле слова, поскольку то, о чём идёт речь, более не подчинено пространственному условию. Выражения, относящиеся к пространству, так же, как и ко времени, обретают тогда смысл чистых символов; и, кстати сказать, такая разновидность символизма становится естественной и неизбежной, коль скоро возникает необходимость воспользоваться способом выражения, адаптированным к индивидуальному и земному человеческому состоянию, воспользоваться языком, который есть язык существ, актуально живущих в пространстве и времени. Точно так же эти две формы, пространственная и временная, кото-

[1098] По поводу полости, или «пещеры» в сердце, рассматриваемой более специально как «место», где совершается рождение аватара, см. также «Заметки об инициации», гл. XLVIII.

рые в определённом отношении и в некотором смысле дополняют друг друга, находятся во всеобщем и почти непрерывном употреблении, будь то для того, чтобы дать два различных представления одной и той же реальности[1099], которая, однако, в самой себе суть внепространственная и вневременная. Когда, например, говорится, что разум пребывает в сердце, само собой разумеется, что речь ни в коей мере не идёт о том, чтобы локализовать разум, предписать ему «размеры» и определённое положение в пространстве; это современной и чисто профанической философии, вместе с Декартом, было предназначено поставить противоречивый уже в самих своих терминах вопрос о «местопребывании души» и якобы разместить её буквально в определённой части мозга. Древние традиционные доктрины конечно же никогда не оставляли места для подобных смешений, а их авторитетные истолкователи всегда в совершенстве знали, чего держаться в символическом истолковании, приводя в соответствие между собой, но без смешения их, различные уровни реальности и строго соблюдая их иерархическое распределение по степеням универсального бытия. Кстати сказать, все эти соображения нам кажутся столь очевидными, что мы почти склонны извиняться за своё настойчивое о них напоминание; и если мы допускаем их, то лишь в силу очень хорошего знания о том, что делают ориенталисты, по причине своего незнания самых элементарных сведений из области символизма, с доктринами, которые они изучают извне, никогда не стремясь обрести их непосредственное знание, и как они, понимая все в самом грубо материальном смысле, искажают доктрины, являя иногда настоящую карикатуру на них. И в силу того также, что мы знаем: позиция этих ориенталистов нисколько не является исключительной, но, напротив, она проистекает из ментальности, которая, по крайней мере на Западе, присуща боль-

[1099] Например, её изображение и изображение в геометрической форме множественных состояний существа посредством серии последовательных «циклов».

шинству наших современников и которая, по сути, есть не что иное, как сама специфически современная ментальность.

Лотос обладает символизмом, аспекты которого многообразны, и мы уже говорили о некоторых из них по другим поводам[1100]; в одном из этих аспектов, в том, с которым соотносится только что процитированный нами текст, он применяется для представления различных даже второстепенных центров человеческого существа, будь то центры физиологические (нервные узлы, в частности), будь то, в особенности, центры психические (соответствующие тем же самым узлам в силу связи между телесным и тонким состоянием в том сложном целом, которое образует собственно человеческую индивидуальность). Эти центры в индусской традиции обычно именуются «лотосами» (*padma* или *kamala*), и они изображаются с различным числом лепестков, которые все равным образом имеют символическое значение точно так же, как и цвета, которые, помимо того, связываются с ними (не говоря о некоторых звуках, которые также сочетают с ними и которые являются мантрами, соотносящимися с различными вибрационными модальностями, в гармонии с особыми способностями, управляемыми, соответственно, центрами, о которых идёт речь и которые, в некотором роде, создаются их излучением, изображаемым распускающимися лепестками лотоса[1101]); они также именуются «колесами» (*cakra*). А это, заметим мимоходом, ещё и подтверждает очень тесную связь, на которую мы указывали ранее, как на всеобще распространенную, между символизмом колеса и символизмом цветов, таких, как лотос и роза.

Прежде, чем мы пойдем дальше, напрашивается ещё и другое замечание, а именно то, что в этом случае, как и во всех других того же рода, было бы самой большой ошибкой полагать, что рассмотрение высших смыслов противоречит

[1100] См., в частности, гл. «Цветы-символы».

[1101] Обо всем этом см. «Кундалини-йога», в журнале «Исследования Традиции», окт. и нояб. 1933.

допущению буквального смысла, что оно уничтожает или разрушает последний, либо же некоторым образом делает его ложным; взаимоналожение множества смыслов, которые вовсе не исключают, а, напротив, гармонизируют и дополняют друг друга, является, как мы уже не раз объясняли, абсолютно универсальной чертой подлинного символизма. Если ограничиться рассмотрением телесного мира, то реально это именно эфир, как первый из чувственно осязаемых элементов, играет здесь «центральную роль», которую следует признавать за всем, что является на каком-либо уровне принципом: его состояние гомогенность и совершенного равновесия может быть изображено примордиальной нейтральной точкой, предшествующей всем различиям и всем оппозициям, той, откуда они все исходят, и куда они в конечном счёте возвращаются для разрешения, в двойном попеременном движении расширения и концентрации, выдоха и вдоха, диастолы и систолы, из которого и слагаются, по сути, две комплементарные фазы всякого процесса проявления. Кстати, это очень точно выражено в древних космологических концепциях Запада, где четыре дифференцированных элемента изображаются расположенными на оконечностях четырёх ветвей креста и попарно противоположными друг другу: огонь и вода, воздух и земля, согласно их участию в фундаментальных свойствах, равным образом противостоящих друг другу парами — теплое и холодное, сухое и влажное, в соответствии с аристотелевской теорией[1102]. И на некоторых из этих изображений то, что алхимики называли *quinta essentia*, т. е. пятым элементом, который есть не что иное, как эфир (первый в порядке разворачивания проявленности, но последний в обратном порядке, на уровне поглощения или возвращения к примордиальной гомогенности) появляется в центре креста в виде пятилепестковой розы. Эта роза, что совершенно очевидно, в качестве символического цветка напоминает лотос восточных тради-

[1102] За подробностями мы ещё раз отсылаем к нашему уже упомянутому выше исследованию «Индусское учение пяти элементов».

ций (центр креста соответствует здесь «нише» сердца, применяется ли эта символизм с точки зрения макрокосмической или микрокосмической), тогда как, с другой стороны, геометрическая схема, на которой она начертана, есть не что иное, как пентаграмматическая звезда, или пифагорейская пентальфа[1103]. Таков частный случай применения символизма креста и его центра, полностью соответствующий его общему значению, такому, как мы объяснили его ранее[1104]; и в то же время эти соображения, касающиеся эфира, естественно, должны соотноситься также и с космогонической теорией, которую мы находим в еврейской Каббале, в том, что касается *Avir*, и о которой мы напоминали раньше[1105].

Но в традиционных доктринах физическая теория (в древнем смысле этого слова) никогда не может рассматриваться как самодостаточная; она есть лишь отправная точка, «опора», позволяющая, посредством аналогических соответствий, подняться к познанию высших уровней. Впрочем, таково, как известно, одно из сущностных различий между точкой зрения науки священной, или традиционной, и точкой зрения науки светской такой, какой создают её понимают современные люди. То, что пребывает в сердце, — это, стало быть, не только эфир в собственном смысле слова; в той мере, в какой сердце является центром человеческого существа, рассматриваемого в его интегральности, а не только в его телесной модальности, то, что находится в этом центре, есть «живая душа» (*jīvātma*), заключающая изначально все возможности, которые разворачиваются в ходе индивидуального бытия, как эфир содержит в принципе все возможности телесной или чувственно осязаемой проявленно-

[1103] Напомним, что такое изображение, характера чисто герметического и розенкрейцерского, которое есть, собственно, изображение *Rota Mundi*, было помещено Лейбницем в заглавие его трактата *De Arte combinatoria* (См. «Принципы исчисления бесконечно малых», предисловие).

[1104] См. «Символизм креста», гл. VII.

[1105] См. гл. «Горчичное зерно».

сти. Весьма примечательно, с точки зрения соответствий между восточными и западными традициями, что Данте также говорит о «духе жизни, пребывающем в самой тайной горнице сердца»[1106], т. е. именно в этой самой «нише», о которой идёт речь в индусской традиции; и что, может быть, самое примечательное, так это то, что выражение, которое он употребляет в этой связи, *spirito della vita*, является предельно близким по смыслу переводом санскритского термина *дживатман* (*jīvātma*), а между тем довольно маловероятно, чтобы он (Данте) каким-либо образом мог об этом термине знать.

Это не все: то, что соотносится с «живой душой» как пребывающей в сердце, затрагивает — непосредственно, по крайней мере, — лишь промежуточную область, составляющую то, что можно было бы назвать собственно психическим уровнем (в первичном смысле греческого слова ψυχή), и не выходит за пределы рассмотрения человеческой индивидуальности как таковой. Стало быть, отсюда следует ещё подняться к высшему смыслу, который есть смысл чисто духовный или метафизический. И вряд ли есть необходимость отмечать, что взаимоналожение этих трёх смыслов точно соответствует иерархии «трёх миров». Таким образом, то, что пребывает в сердце, с первичной точки зрения, есть эфирный элемент, но и не только это; с точки зрения второй — это «живая душа», но также не только это, ибо то, что олицетворяется сердцем, есть, по существу, точка контакта индивида с универсальным или, иными словами, человеческого с божественным, точка контакта, которая, естественно, отождествляется с самим центром индивидуальности. Следовательно, сюда нужно ввести третью точку зрения, которую можно назвать «надындивидуальной», потому что, выражая отношения человеческого существа с Принципом, она тем самым выходит из пределов индивидуальной обусловленности. И, наконец, это именно с такой точки зрения

[1106] *In gell punto dice veracementa che le spirito della vita, le quale dimora nella segretissima camera del cuore…* (*Vita Nuova*, 2).

говорится, что пребывающее в сердце есть сам Брахман, божественный Принцип, из которого проистекает, и от которого полностью зависит всякое бытие и который изнутри проникает, поддерживает и освещает все вещи. эфир также, в телесном мире, может рассматриваться как всесозидающий и всепроникающий, и вот почему все священные тексты Индии и канонические комментарии к ним изображают его как символ Брахмана[1107]; то, что обозначается как «эфир в сердце», в более высоком смысле есть, стало быть, Брахман, и, следовательно, «сердечное знание», когда оно достигает своей самой глубокой степени, поистине отождествляется с «божественным знанием» (*Brahma-vidyā*)[1108].

Божественный Принцип, впрочем, рассматривается как пребывающий таким образом в центре всякого существа, и это соответствует тому, что сказано апостолом Иоанном, когда он говорит о «свете истинном, который просвещает всякого человека, приходящего в мир», но это «божественное присутствие», уподобляемое еврейской Шехине, может быть лишь виртуальным в том смысле, что человек может не иметь его актуального сознания; оно становится полностью действительным для этого существа только тогда, когда существо это осознало его и его «осуществило» посредством соединения, понимаемого в смысле санскритской йоги. Тогда этот человек знает, самым реальным и самым непосредственным из всех способов знания, что «пребывающий в сердце *Атман*» — есть не просто *дживатман*, индивидуальная и человеческая душа, но что это также абсолютный и безусловный *Атман*, универсальный и божественный

[1107] «Брахман подобен эфиру, который повсюду и который одновременно проникает во внешнее и внутреннее всего сущего» (Шанкарачарья, *Ātma-Bodha*).

[1108] Но ещё и само это божественное знание может быть двух типов: ограниченным — «не высшим» (*apara*) и «высшим» (*para*), соотносящимся, соответственно, с миром небесным и тем, что находится за пределами «трёх миров»; но это различие, несмотря на свою крайнюю важность с точки зрения чистой метафизики, не должно влиять на соображения, которые мы излагаем в настоящий момент, так же, как не должна влиять та из двух различных степеней, где, соответственно, также может рассматриваться само «единство».

Дух, и что и тот, и другой в этой центральной точке находятся в нерасторжимом и неизреченном контакте, ибо в действительности они суть одно, как, по словам Христа, «Мой отец и Я едины». Тот, кто действительно поднялся до такого знания, воистину достиг центра, и не только своего собственного центра, но также — именно в силу этого — центра всех вещей; он осуществил соединение своего сердца с «духовным Солнцем», которое является подлинным «Сердцем Мира». Рассматриваемое подобным образом сердце есть, согласно учению индусской традиции, «божественный град» (*Brahma-pura*); и последний описывается, как мы уже указывали ранее, в понятиях, сходных с теми, которые в Откровении относятся к Небесному Иерусалиму, а он также является одним из олицетворений «Сердца Мира».

О двух святых Иоаннах[1109]

Хотя лето обычно рассматривается всеми как радостное время года, а зима — как время печальное, уже в силу того, что первое некоторым образом олицетворяет торжество света, а вторая — мрака, два соответствующих солнцестояния, тем не менее, имеют характер прямо противоположный этой идее. Может показаться, что здесь налицо достаточно странный парадокс, однако же, разобраться в этом вопросе не составляет особого труда — достаточно иметь минимальное представление о традиционных сведениях, касающихся годового цикла. В самом деле, достигшее своего максимума отныне может только умаляться, а то, что приблизилось к минимуму, напротив, обладает возможностью лишь тотчас начать расти[1110]; вот почему летнее солнцестояние отмечает начало нисходящей половины, а зимнее солнцестояние, напротив, начало половины восходящей. Это же объясняет с точки зрения их космического значения следующие слова Иоанна Крестителя, рождество которого совпадает с летним солнцестоянием: «Ему должно расти (Христу, рожденному в зимнее солнцестояние), а мне умаляться»[1111]. Известно, что в индусской традиции восходящая фаза находится в связи с дева-яной, а нисходящая фаза с *питри-яной*; следовательно, в зодиаке знак Рака, соответствующий летнему солнцестоянию, является «вратами людей», открывающими доступ к *питри-яне*, а знак Козерога, соответствую-

[1109] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июнь 1949. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» как глава 38.

[1110] Эта идея особо подчёркивается, неоднократно выражаясь в различных формах в Дао дэ цзин; в дальневосточной традиции она особым образом соотносится с превратностями *инь* и *ян*.

[1111] Ин. 3:30.

щий зимнему солнцестоянию, является «вратами богов», открывающими доступ к дева-яне. В реальности именно восходящая половина годового цикла является «радостным», т. е. благотворным или благоприятным периодом, а его нисходящая половина является периодом «грустным», т. е. злотворным или неблагоприятным. Естественно, тот же характер отличает каждые из врат солнцестояния, открывающих эти два периода, на которые разделяется год самим направлением движения солнца.

С другой стороны, известно, что в христианстве именно праздники двух св. Иоаннов находятся в прямой связи с двумя солнцестояниями[1112]. А что ещё более примечательно, хотя мы никогда не встречали соответствующих указаний, так это то, что сказанное нами находит определённое выражение в двойном смысле, заключенном в самом имени Иоанна[1113]. В самом деле, слово *hanan* в древнееврейском языке означает одновременно «благосклонность» и «милосердие», а также «хвала» (и, по крайней мере, любопытно констатировать, что и во французском языке слова *grâce* и *merci* имеют точно то же двойное значение); следовательно, имя Яханан может означать «милосердие Божие», а также «хвала Богу». Однако, легко понять, что первый из этих двух смыслов, видимо, соотносится конкретно с Иоанном Крестителем, а второй — с Иоанном Евангелистом; впрочем, можно сказать, что милосердие, по определению, есть нечто «нисходящее», а хвала — «восходящее», что указывает нам

[1112] В действительности они приходятся чуть позже точной даты солнцестояния, что ещё отчетливее выявляет их характер, т. к. спуск и восхождение в это время уже действительно начались. Этому, в ведийском символизме, соответствует тот факт, что врата *питри-локи* и *дэва-локи* располагаются, соответственно, не в точности на юге и севере, но сдвинуты к юго-западу и северо-востоку.

[1113] Мы говорили здесь об этимологическом значении этого имени в еврейском языке; что же до сходства между Иоанном и Янусом, то это, разумеется, лишь фонетическое подобие, не имеющее никакой связи с этимологией, но оттого не менее значимое символически, потому что, в действительности, праздники двух св. Иоаннов заняли место двух праздников Януса в дни летнего и зимнего солнцестояния.

и на их соотношение с двумя половинами годового цикла[1114].

В связи с двумя св. Иоаннами и их символизмом солнцестояния интересно также рассмотреть символ, являющийся особенностью англо-саксонского масонства, или, по меньшей мере, сохранившийся только в нём: это круг с точкой в центре, заключенный между двумя параллельными касательными. Считается, что эти касательные олицетворяют двух св. Иоаннов. В самом деле, круг является здесь изображением годового цикла, и его солярное значение ещё более откровенно выявляется наличием центральной точки, поскольку эта же фигура одновременно является астрологическим знаком солнца; а две прямые параллельные линии суть касательные к этому кругу, соприкасающиеся с ним в двух точках солнцестояния и отмечающие за счёт этого, что последние обладают свойством «крайних точек», потому что в действительности эти точки как бы являются границами, за которые солнце никогда не может выйти в ходе своего движения. И как раз потому, что эти две линии соответствуют двум солнцестояниям, можно сказать, что они тем самым олицетворяют двух св. Иоаннов. В этом изображении, однако, есть, некая по крайней мере достаточно заметная аномалия: диаметр солнцестояния в годовом цикле должен, как мы уже объясняли по другому поводу, рассматриваться как вертикальный по отношению к диаметру равноденствия, и, кстати сказать, только в силу этого две половины цикла, движущиеся от одного солнцестояния к другому, могут реально представать как восходящая и нисходящая; точками же солнцестояния тогда являются самая верхняя и самая нижняя точки круга. В этом случае касательные

[1114] Мы напоминаем здесь, особо связывая его с идеями «грусти» и «радости», на которые мы указывали выше, о хорошо известном, но по большей части малопонятном «фольклорном» персонаже, «Жане, который смеется», и «Жане, который плачет», этот персонаж суть эквивалентное отображение двух ликов Януса: «Жан, который плачет» — это тот, кто вымаливает милосердие Божие, т. е. Иоанн Креститель. А «Жан, который смеется» есть тот, кто возносит ему хвалы, т. е. Иоанн Евангелист.

в оконечностях диаметра солнцестояния, будучи по необходимости перпендикулярными к нему, окажутся горизонтальными. Однако же в символе, который мы рассматриваем в данный момент, напротив, две касательные изображены вертикально. Следовательно, в этом частном случае налицо некоторая модификация, привнесенная во всеобщий символизм годового цикла, впрочем, достаточно просто объяснимая. Ибо очевидно, что она могла возникнуть лишь вследствие установленной аналогии между этими двумя параллельными линиями и двумя колоннами; эти последние, которые, естественно, могут быть лишь вертикальными, имеют благодаря своему расположению соответственно на юге и севере и по крайней мере с определённой точки зрения действительную связь с символизмом солнцестояний.

Этот аспект двух колонн особенно отчётливо обозначается в случае символа «Геркулесовых столпов»; [1115] характер «солнечного героя», присущий Геркулесу, и зодиакальное соответствие двенадцати его подвигов слишком хорошо известны, чтобы была необходимость на них настаивать. И само собой разумеется, именно этот солнечный характер определяет связанное с солнцестоянием значение двух столпов, получивших его имя. А коль скоро это так, девиз *non plus ultra* («и не далее»), связанный с этими столпами, представляется как обладающий двойным значением. Они не только, согласно общепринятому толкованию, соотносящемуся с земной точкой зрения и, впрочем, верному на своем уровне, — отмечают пределы «известного» мира, т. е., в действительности, те пределы, за которые по неким причинам, (кстати их было бы небезынтересно исследовать), не позволялось выходить путешественникам. Одновременно и даже можно сказать в первую очередь они указывают, с небесной точки зрения, границы, которые солнце не может пересе-

[1115] В географическом представлении, согласно которому, которая размещает оба эти столпа по обеим сторонам Гибралтарского пролива, та, что находится в Европе, совершенно очевидно, есть северная колонна, а та, что находится в Африке, — колонна южная.

кать и между которыми, как между двумя касательными (о них мы только что говорили) внутренне совершается его годовое движение[1116]. Эти последние соображения могут показаться весьма далёкими от того, с чего мы начали, но, справедливо говоря, это вовсе не так, потому что они помогают объяснению символа, недвусмысленно соотносящегося с двумя св. Иоаннами. Впрочем, можно сказать, что в христианской форме традиции все, касающееся символизма солнцестояния, тем самым уже, в той или иной мере, непосредственно соотносится с двумя св. Иоаннами.

[1116] На старинных испанских монетах можно видеть изображение Геркулесовых столпов, соединенных между собой перевязью, на которой начертан девиз *non plus ultra*. И вот любопытный факт, малоизвестный и приводимый нами в качестве курьеза: именно от этого изображения происходит общеизвестный знак американского доллара. Однако в последнем случае максимум значения был придан перевязи, которая первоначально являлась лишь аксессуаром, и которая превратилась в букву *S*, чью форму она имела лишь приблизительно; тогда как две колонны, составляющие основной элемент, оказались сведенными к двум маленьким параллельным черточкам, вертикальным, как и две касательные к кругу в масонском символе, который мы только что объяснили. Подробность, окрашенная некоторой иронией, потому что именно «открытие Америки» в действительности аннулировало древнее географическое значение *non plus ultra*.

Традиция и бессознательное[1117]

Мы уже описывали в других местах роль психоанализа в работе по «переворачиванию», которая, вслед за материалистическим «отвердением» мира, составляет вторую фазу антитрадиционного действия, характерного для всей современной эпохи[1118]. Однако мы должны вернуться к этой теме, так как с некоторого времени мы отмечаем, что психоаналитическое наступление идёт все дальше и дальше в том смысле, что, атакуя теперь уже непосредственно традицию под предлогом её объяснения, психоанализ стремится самым опасным образом изменить даже само её понятие. В этом отношении следует проводить различие между поразному «продвинутыми» версиями психоанализа: та, которая была создана самим Фрейдом, до некоторой степени всё-таки сдерживалась материалистической позицией, им всегда сохранявшейся; разумеется, от того она не становилась менее «сатанинской» по своему характеру, но всё-таки такая позиция делала для него запретными некоторые области. Или, если она всё же претендовала вторгнуться в них, итогом оказывались грубые подделки, в результате чего получались очевидные нелепости, которые было относительно легко разоблачить. Так, когда Фрейд говорил о «символизме», он ошибочно обозначал данным термином нечто, являющееся лишь простым продуктом человеческого воображения, которое вовсе не одинаково у различных индивидов и в действительности не имеет ничего общего с подлинным традиционным символизмом. Но это был лишь первый

[1117] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июль-август 1949. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 5.

[1118] См. «Царство количества и знамения времени», гл. XXXIV.

этап, и он дал возможность другим психоаналитикам изменить теории их «учителя» в направлении ложной духовности с тем, чтобы суметь, посредством гораздо более тонкого смешения, применить их к интерпретации самого традиционного символизма. Это особенно касается К.Г. Юнга, первые попытки которого в этом направлении начались уже давно[1119], и надо заметить, так как это очень примечательно, что для этой интерпретации отправной точкой он сделал подобие, которое, как ему казалось, можно установить между некоторыми символами и рисунками больных. И в самом деле, следует признать, что эти рисунки являют иногда своего рода «пародийное» сходство с настоящими символами, но оно не умаляет оснований беспокоиться по поводу природы вдохновения этих произведений.

Но гораздо серьёзнее то, что Юнг, стремясь объяснить то, за что никак не могут отвечать факторы чисто индивидуального порядка, пришел к формулировке концепции так называемого «коллективного бессознательного», располагающегося либо на уровне психики всех человеческих индивидов, либо непосредственно под ней; с этим понятием он без разбора связал происхождение и символов, и их патологических карикатур. Само собой разумеется, термин «бессознательное» полностью непригоден, а то, что он призван обозначать в той мере, в какой за ним вообще есть какая-либо реальность, принадлежит к тому, что психологи более привычно называют «подсознательным», то есть ко всей совокупности низших продолжений сознания. Мы уже отмечали в другом месте смешение, которое постоянно делается между «подсознанием» и «сверхсознанием», но хотя последнее по своей природе полностью выходит за пределы области, которая доступна исследованиям психологов, они никогда не преминут, при встрече с некоторыми из его проявлений, приписать их «подсознанию». Именно такое смешение мы обнаруживаем и в данном случае. То, что наблюдаемые пси-

[1119] См. по этому вопросу A. Préau, *La Fleur d'or et le Taoïsme sans Tao*.

хиатрами произведения больных исходят из «подсознания», не подлежит никакому сомнению, но, напротив, всё то, что принадлежит к уровню традиции, и особенно символизм, может быть отнесено лишь к «сверхсознанию», то есть к тому, посредством чего устанавливается связь с надчеловеческим, тогда как «подсознание», напротив, тяготеет к подчеловеческому. Таким образом, налицо настоящая инверсия, очень характерная для того типа интерпретаций, о котором идёт речь. А видимость правдоподобия им придает то, что порою, как мы на это уже указывали, «подсознание», благодаря своим контактам с психическими влияниями самого низшего уровня, успешно становится «обезьяной» «сверхсознания». Именно это и вводит тех, кто падок на такие подделки и не способен распознать их истинную природу, в заблуждение, в конечном счёте, ведущее к тому, что мы назвали «духовностью навыворот».

С помощью теории «коллективного бессознательного» надеются объяснить тот факт, что символ «предшествует индивидуальной мысли» и превосходит её; но настоящий вопрос, которым, похоже, даже не задаются, состоял бы в том, чтобы узнать, в каком направлении он её превосходит: вниз ли, как, кажется, указывает само обращение к пресловутому «подсознательному», или вверх, как, напротив, настойчиво утверждают все традиционные доктрины. В недавней статье мы привели одну фразу, где такое смешение обнаруживает себя со всей возможной откровенностью: «Истолкование символов — есть дверь, отворённая в великое все, то есть путь, который ведёт к абсолютному свету через лабиринт тёмных подвалов нашей индивидуальности». К несчастью, велика вероятность, что, заблудившись в этих «тёмных подвалах», придется выйти к чему-то совсем иному, нежели «абсолютный свет»; отметим также опасную двусмысленность «Великого Все», которое, как и «космическое сознание», в котором некоторые надеются раствориться, не может быть здесь чем-то иным или большим, нежели смутный психизм самых низших областей тонкого мира. Вот почему

психоаналитическая интерпретация символов и их традиционная интерпретация реально ведут к диаметрально противоположным целям.

Здесь следует сделать ещё одно важное примечание: среди разнообразных вещей, которые предписывается объяснить «коллективному бессознательному», разумеется, надо числить и «фольклор», и это — один из тех случаев, применительно к которым теория начинает выглядеть хоть сколько-нибудь истинной. Чтобы быть более точным тут следует вести речь о своего рода «коллективной памяти», которая есть нечто вроде отображения или отражения, на человеческом уровне, «космической памяти», соответствующей одному из аспектов символизма луны. Но пытаться исходя из природы «фольклора» судить об истоке традиции — значит совершать ошибку, подобную другой, очень распространенной в наше время, когда в качестве изначального рассматривается то, что на самом деле является лишь результатом вырождения. На самом деле очевидно, что «фольклор», по существу своему слагаясь из элементов угасших традиций, неизбежно представляет собой состояние дегенерации по отношению к ним; но вместе с тем, это единственный способ, благодаря которому нечто всё же может быть сохранено. Следовало бы также задаться вопросом, при каких обстоятельствах сохранение этих элементов было доверено «коллективной памяти»; как нам уже случалось говорить, мы не можем не видеть здесь результат абсолютно сознательного действия последних представителей древних традиционных форм, которые находились на грани исчезновения. Достоверно и то, что коллективная ментальность, если вообще существует нечто, что можно так назвать, сводится именно к памяти, что и выражается терминами астрологического символизма, в котором её природа описывается как «лунная»; иными словами, она может выполнять некоторую функцию консервации, сохранения, в чём именно и состоит задача «фольклора», но она абсолютно неспособна произвести или выработать что бы то ни было, в особенности это ка-

сается вещей трансцендентного порядка, к которому по определению принадлежат любые традиционные сведения.

Психоаналитическая интерпретация на самом деле стремится к отрицанию этой трансцендентности традиции, но, можно сказать, способом новым и отличным от тех, которые применялись до сих пор; речь уже не идёт, как во всех разновидностях рационализма, о грубом отрицании или прямом, откровенном невежестве в том, что касается существования какого бы то ни было «нечеловеческого» (точнее, надчеловеческого) элемента. Напротив, по всей видимости, допускают, что традиция действительно имеет «нечеловеческую» природу, однако полностью извращая значение этого понятия. Так, в конце процитированной нами выше статьи мы читаем: «Мы, возможно, ещё вернёмся к этим психоаналитическим интерпретациям нашего духовного сокровища, «константа» которого через века и различные цивилизации являет традиционный, нечеловеческий характер, если слово «человеческий» понимать в смысле отдельного, индивидуального». Здесь, возможно, отчетливее всего проступает истинная интенция всего целого, интенция, хотелось бы нам думать, не всегда сознательная со стороны тех, кто пишет подобные вещи, так как следует хорошо понимать, что суть дела тут не в той или иной личности, будь это даже личность «главы школы» Юнга, но во «вдохновении», из которого проистекают подобные интерпретации, — «вдохновении» из разряда самых сомнительных. Нет необходимости сильно углубляться в изучение традиционных доктрин, чтобы понять: когда речь идёт о «нечеловеческом» элементе, то подразумеваемое здесь и принадлежащее, по сути, к надындивидуальным уровням существа не имеет ничего общего с фактором «коллективным», который сам по себе не выходит за пределы индивидуально-человеческого, точно так же, как и то, что именуется здесь «отдельным», и в довершение всего, уже в силу своего характера «подсознательного», ни в коем случае не может открыть никаких других коммуникаций, кроме как с уровнями «подчеловеческого». Итак, мы

сразу же распознаем здесь процедуру переворачивания, которая состоит в том, чтобы, овладев некоторыми традиционными понятиями, каким-либо образом извратить их, замещая «сверхсознание» — «подсознанием», «сверхчеловеческое» — «инфрачеловеческим». Разве это переворачивание не опаснее в своем роде, нежели простое отрицание, и неужели кто-нибудь думает, будто мы преувеличиваем, говоря, что она предуготовляет путь подлинной «контртрадиции», предназначенной стать вместилищем той «духовности наизнанку», которой в конце нынешнего цикла «царство Антихриста» должно знаменовать обманчивый и преходящий триумф?

Восьмиугольник[1120]

Мы возвращаемся к вопросу об общей для всех традиций символизму зданий, состоящих из основания с квадратным сечением, увенчанного кровлей или куполом более или менее строго полусферической формы. А поскольку квадратные или кубические формы соотносятся с землей, а формы круглые или сферические — с небом, значение этих двух частей тотчас же становится очевидным. Добавим, что земля и небо не обозначают здесь только два полюса, между которыми осуществляется всё проявление, как это есть в дальневосточной великой триаде; они включают также, подобно тому, как это имеет место в индусской *трибхуване*, аспекты самого этого проявления, которые, соответственно, находятся ближе всего к каждому из полюсов и которые, именно по этой причине, именуются миром земным и миром небесным. Ещё один момент, на котором нам пока не случалось остановиться и который, однако, заслуживает быть принятым во внимание. А именно: поскольку здание олицетворяет «космическую модель», то вся совокупность его структуры, будучи сведенной исключительно к этим двум частям, была бы неполной — в том смысле, что во взаимоналожении «трёх миров» недоставало бы элемента, соответствующего «промежуточному миру». В действительности же этот элемент также существует, ибо купол или округлый свод не может покоиться непосредственно на квадратном основании; нужна, чтобы сделать возможным переход от одного к другому, промежуточная форма, которая была бы, своего

[1120] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июль. — авг. 1949. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 42.

рода, посредником между квадратом и кругом, такой формой в целом является восьмиугольник.

Реально эта восьмиугольная форма, с точки зрения геометрической, ближе к кругу, нежели к квадрату, потому что правильный многоугольник тем больше приближается к кругу, чем больше становится число его сторон. В самом деле, известно, что круг может рассматриваться как предел, к которому стремится правильный многоугольник, когда число его сторон непрестанно возрастает, и здесь можно отчётливо видеть характер предела, понимаемого в смысле математическом: он есть не последний член стремящегося к нему ряда, но то, что находится по ту сторону этого ряда и за его пределами. Потому что, сколь бы ни было велико число сторон многоугольника, последний никогда не сольется с кругом, определение которого по самой сути своей отлично от определения многоугольников[1121]. С другой стороны, можно отметить, что в ряду многоугольников, образованных на основе квадрата посредством последовательного удвоения числа его сторон, восьмиугольник является первым[1122]; он, следовательно, есть самый простой из всех этих многоугольников, и он же, одновременно, может считаться представителем всего этого ряда посредников.

С точки зрения космического символизма, рассматриваемого более конкретно в его пространственном аспекте, форма кватернера, т. е. квадрат, если речь идёт о многоугольниках, естественно, находится в связи с четырьмя сторонами света и их различными традиционными соответствиями. Чтобы получить форму восьмиугольника, нужно наметить между этими четырьмя точками ещё четыре промежуточ-

---

[1121] См. «Принципы исчисления бесконечно малых величин», гл. XII и XIII.

[1122] Или вторым, если первым считать сам квадрат; но если говорить о ряде посредников между квадратом и кругом, как мы и делаем здесь, то именно восьмиугольник подлинно является первым его членом.

ных[1123], образующих вместе с первыми совокупность восьми направлений, являющихся тем, что различные традиции обозначают как «восемь ветров»[1124]. При этом рассмотрении «ветров» обнаруживается вещь очень примечательная: в ведийском тернере «божеств», управляющих соответственно тремя мирами: Агни, Вайю и Адитья, именно Вайю соответствует промежуточному миру. В связи с этим и в том, что касается двух частей здания, нижней и верхней, олицетворяющих, как мы уже сказали, мир земной и мир небесный, уместно заметить, что очаг или алтарь, обычно занимающий центр основания, очевидно, соответствует Агни и что «око», находящееся на вершине купола, олицетворяет «солнечные врата» и, таким образом, не менее строго соотносится с Адитьей. Добавим ещё, что Вайю, поскольку он отождествляется с «жизненным дыханием», явно находится в непосредственной связи с областью психической, или с тонким проявлением, что окончательно делает обоснованным это соответствие, рассматривать ли его на уровне макрокосмическом или микрокосмическом.

Естественно, восьмиугольная форма может строительно воплощаться различными способами, в частности, посредством восьми столбов, поддерживающих свод; мы находим пример этого в Китае, в случае *Мин-тан*[1125], «круглая крыша которого поддерживается восемью колоннами, опирающимися, как на землю, на квадратное основание, потому что для осуществления этой квадратуры круга, идущей от небесного единства свода к квадрату земных элементов, нужно

[1123] Когда четыре стороны света приводятся в соответствие с телесными элементами, то промежуточные точки соответствуют чувственно осязаемым свойствам: теплу и холоду, сухости и влажности.

[1124] В Афинах «Башня ветров» была восьмиугольной. Не слишком задерживая внимание на этой теме, отметим мимоходом особый характер понятия «роза ветров», которое употребляется в обыденной речи: в розенкрейцерском символизме *Rosa Mundi* и *Rota Mundi* были эквивалентными выражениями и *Rosa Mundi* изображалась именно с восемью лучами, соответствующими элементам и чувственно осязаемым свойствам.

[1125] См. «Великая Триада», гл. XVI.

пройти восьмиугольник, находящийся с связи с промежуточным миром восьми направлений, восьми врат и восьми ветров»[1126]. Символизм «восьми врат», также упоминаемый здесь, своё объяснение получает в том, что врата (дверь) есть по самой сути своей место перехода и в этом качестве они олицетворяют смену одного состояния другим и, более частным образом — смену «внешнего» состояния состоянием «внутренним». По крайней мере, относительно, поскольку это соотношение «внешнего» и «внутреннего», на каком бы уровне оно ни находилось, всегда остается сравнимым с соотношением мира земного и мира небесного.

В христианстве восьмиугольную форму имели древние баптистерии и, несмотря на забвение или пренебрежение символизмом начиная с эпохи Возрождения, эта форма и по сегодняшний день все ещё довольно характерна для крестильных купелей[1127]. Совершенно очевидно, что в этом случае речь также идёт о месте перемены или перехода; впрочем, в первые века баптистерий располагался вне церкви, и лишь те, кто принял крещение, допускались внутрь неё. То, что купели были впоследствии перенесены в саму церковь, но при этом всегда возле входа, естественно, ничего не меняет в их значении. В определённом смысле и согласно только что сказанному нами, церковь по отношению к внешнему миру находится в рамках соответствия, которое есть своего рода образ отношения мира небесного к миру земному и, баптистерий, через который нужно пройти для перехода от одного к другому, соотносится тем самым с промежуточным миром. Но, кроме того, баптистерий находится с этим последним в ещё более прямой связи в силу самого характера, совершаемого в нём ритуала, который есть, собственно, способ возрождения, осуществляемого в области психической, т. е. на уровне элементов человеческого суще-

[1126] Люк Бенуа, *Art du monde*, стр. 90.

[1127] Там же, стр. 65.

ства, которые по самой своей природе принадлежат к промежуточному миру[1128].

Что касается восьми направлений, то мы выявили согласованность между различными традиционными формами, которая, хотя и относится к другому порядку соображений, нежели те, что мы рассматривали более частным образом, представляется нам слишком достойной внимания, чтобы привести следующую цитату: г-н Люк Бенуа отмечает[1129], что «в *Scivias* св. Хильдегарды божественный престол, окружающий миры, олицетворяется кругом, поддерживаемым восемью ангелами». Так вот, этот «престол, который окружает миры», является предельно возможным точным переводом арабского выражения *al-ʿArsh al-Muḥīṭ*; и идентичное представление встречается также в исламской традиции, согласно которой он также поддерживается восемью ангелами, которые, как мы уже объясняли в другом месте[1130], соответствуют одновременно восьми направлениям и восьми группам букв арабского алфавита; следует признать, что такое «совпадение», по меньшей мере, удивительно! Здесь речь не идёт уже о промежуточном мире; если только не иметь ввиду что ангелы связывают его с миром небесным. Как бы то ни было, этот символизм может — в определённом аспекте, по крайней мере, — быть увязанным с предшествующим, если вспомнить о библейском тексте, согласно которому Бог «рассылает ветры своими посланцами»[1131], и заметить, что ангелы буквально являются божественными «вестниками».

[1128] Освящая воду, священник чертит, посредством своего дыхания, на её поверхности знак, имеющий форму греческой буквы *пси*, стоящей в начале слова ψυχή; это очень значимо в данном случае, потому что, действительно, именно в психической области должно осуществиться воздействие, средством которого является освященная вода. Легко также заметить связь этого обряда с «дыханием жизни», о котором мы говорили выше.

[1129] Там же, стр. 79.

[1130] «Записки по ангелологии и арабскому алфавиту», в журнале «Исследования Традиции», авг. — сент. 1938.

[1131] Пс. 103:4.

Христианство и инициация[A]

У нас нет намерения возвращаться здесь к вопросам, касающимся собственного характера христианства, так как мы полагаем, что высказанного нами по этому поводу в разной связи, даже будь то более или менее вскользь, достаточно для того, чтобы тут не осталось никакой двусмысленности[1132]. К сожалению, в последнее время мы вынуждены были констатировать, что это вовсе не так и что, напротив, в умах довольно большого числа наших читателей произошли досадные смешения, вследствие чего мы убедились в необходимости заново уточнить некоторые пункты. Кстати сказать, мы решаемся на это с сожалением, ибо нужно признаться, что мы никогда не испытывали особой склонности к специальной интерпретации этого сюжета по самым разными причинам, первой из которых является непроницаемый мрак, окутывающий все, что касается истоков и начального времени христианства. Такой мрак, что он, если хорошенько поразмыслить, не может быть случайным

[A] Эта работа была опубликована в книге «Очерки о христианском эзотеризме» (1954) как глава 2.

[1132] Мы не можем не удивиться, увидев, что иные обнаружили, будто «Заметки об инициации» касались скорее и более непосредственно христианства, нежели наши другие работы. Мы можем их заверить, что и в упомянутой работе так же, как и в других случаях, мы стремились говорить об этом лишь в той мере, в какой то было строго необходимо для понимания нашего изложения и, можно сказать, в функциональной зависимости от других вопросов, которые в данном случае рассматривались нами. Не менее удивительно также и то, что читатели, которые уверяют, будто внимательно и постоянно следили за всем написанным нами, решили, будто в этой книге нашли нечто новое по данному вопросу, тогда как по всем отмеченным ими пунктам мы, напротив, лишь просто-напросто воспроизвели соображения, уже высказанные нами в некоторых из наших статей, опубликованных ранее в «Вуаль Исиды» и «Исследования Традиции».

и представляется преднамеренно созданным. Это соображение следует иметь в виду, обращаясь к тому, что будет сказано нами ниже.

Вопреки всем трудностям, вытекающим из такого положения вещей, есть, однако, по меньшей мере, один пункт, который не вызывает сомнений и который, кстати сказать, не оспаривался никем из тех, кто поделился с нами своими наблюдениями, но на который, напротив, некоторые оперлись, чтобы сформулировать иные из своих возражений. Этот пункт таков: будучи не только религией или экзотерической традицией, которую знают сегодня под этим именем, христианство у своих истоков имело — как в своем ритуале, так и в своей доктрине — характер по существу эзотерический и, следовательно, инициатический. Подтверждение этому можно найти в том факте, что исламская традиция рассматривает первоначальное христианство как собственно *тарикат*, т. е., в конечном счёте, инициатический путь, а не шариат, или законодательство социального порядка, обращенное ко всем; и это тем более верно, что впоследствии его должны были дополнить созданием «канонического»[1133] права, которое в действительности было не чем иным, как адаптацией древнеримского права, стало быть, чем-то, целиком идущим извне, а вовсе не развитием того, что изначально заключалось в самом христианстве. Впрочем, совершенно очевидно, что в Евангелии мы не обнаруживаем никакого предписания, которое могло бы действительно рассматриваться как закон в собственном смысле этого слова; широко известные слова «Отдавайте Кесарю кесарево...» нам представляются исключительно показательными в этом отношении, так как они формально подразумевают для всего существующего на внешнем плане — согласие с законодательством, совершенно чуждым христиан-

[1133] В этой связи, быть может, небезинтересно отметить, что в арабском языке слово *qānūn*, производное от греческого, употребляется для обозначения всякого закона, принятого по привходящим соображениям и не образующего составную часть шариата, или традиционного законодательства.

ской традиции, которое просто-напросто реально существовало в среде, где эта традиция родилась, уже в силу того, что среда эта тогда была инкорпорирована в Римскую империю. Несомненно, отсутствие собственного христианского законодательства было бы одним из серьёзнейших пробелов, если бы христианство тогда являлось тем, чем оно стало позже; само существование такого пробела было бы не только необъяснимо, но и немыслимо для ортодоксальной и правильной традиции, если эта традиция действительно должна была включать в себя экзотеризм так же, как и эзотеризм, и если она даже, можно сказать, должна была прежде всего прилагаться к области экзотерической. Напротив, если христианство имело характер, о котором мы только что говорили, явление объясняется без труда, так как речь идёт вовсе не о пробеле, но о преднамеренном воздержании от вмешательства в область, которая, уже по определению, в этих условиях не должна была его касаться.

Дабы это стало возможным, нужно было, чтобы Христианская Церковь первых времен являлась закрытой или скрытой организацией, в которую допускались лишь те, кто обладал необходимыми качествами для надлежащего получения инициации в форме, которую можно назвать «христической» [*christique*]; и, несомненно, здесь можно было бы найти ещё много признаков, указывающих на это, хотя они, в общем, совершенно непонятны нашей эпохе, и, вследствие современной тенденции к отрицанию эзотеризма, их слишком часто стремятся более или менее сознательными образом лишить подлинного значения[1134].

в конечном счёте, эта Церковь была сравнима с буддийской *Сангха*, допуск в которую также имел черты подлинной

[1134] Нам не раз предоставлялся случай констатировать этот способ нынешней интерпретации Святых Отцов и, в частности, греческой патристики: елико возможно, стараются утверждать, что понапрасну было бы видеть у них эзотерические аллюзии, а когда утверждать это становится совсем невозможно, то их, не колеблясь, упрекают, заявляя, будто здесь с их стороны имела место достойная сожаления слабость.

инициации[1135] и которую также обычно уподобляют «монашескому ордену»; это верно, по меньшей мере, в том смысле, что особые статусы не были, так же, как и статус монашеского ордена в христианском смысле этого слова, созданы для распространения на всю совокупность общества, в котором образовалась такая организация[1136]. С этой точки зрения, случай христианства не является чем-то уникальным среди различных известных нам традиционных форм, и эта констатация, кажется нам, способна уменьшить удивление, которое данный случай мог бы вызвать у иных. Возможно, гораздо труднее объяснить, почему впоследствии оно столь полно изменило свой характер, как мы это видим сейчас, но в данный момент ещё не время исследовать этот вопрос.

А теперь о возражении, которое было адресовано нам и на которое мы вскользь указывали выше: коль скоро христианские ритуалы и, в особенности, таинства имели инициатический характер, то как они могли когда-либо его утратить, превратившись в простые экзотерические обряды? Это невозможно и слишком противоречиво, говорят нам, потому что инициатический характер постоянен и неизменен и никогда не мог бы быть утрачен, если только не предположить, что, в силу стечения обстоятельств и допущения великого множества неподготовленных лиц, то, что было изначально реальной инициацией, оказалось сведенным всего лишь к инициации виртуальной. Здесь налицо недоразумение, которое нам представляется совершенно очевидным: инициация, как мы уже объясняли неоднократно, реально сообщает тем, кто получает её, свойства, которые приобретаются раз и навсегда и которые поистине не-

---

[1135] См. А. К. Coomaraswamy: *L'ordination bouddhique est-elle une initiation*? Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июль 1939.

[1136] Именно это беззаконное распространение впоследствии в индийском буддизме повело к некоторым искажениям, таким, как отрицание каст: Будде не было необходимости считаться с ними внутри закрытой организации, члены которой должны были быть вне их различий. Но желание уничтожить само такое различие во всем окружающем социуме — это была формальная ересь, с точки зрения индусской традиции.

стираемы. Однако это понятие перманентности свойств, обретаемых в инициации, приложимо к людям, ими обладающим, но не к ритуалам или к действию духовного влияния, передатчиком которого они предназначены служить. Абсолютно не оправданы попытки перенести это понятие постоянства с одного случая на другой, что в действительности значит придать ему совсем иное значение; и мы уверены, что сами никогда не говорили ничего, что могло бы повести к подобному смешению. Дополнительно возражают, что воздействие, осуществленное христианскими таинствами, исходит от Святого Духа, и это совершенно верно, но полностью выходит за рамки данного вопроса; и если верно, что духовное влияние обозначается в соответствии с языком христианства, или иначе, согласно собственной терминологии той или иной традиции, то равным образом верно и то, что природа этого влияния по существу трансцендентна и надиндивидуальна. Ибо, если бы это было не так, то мы имели бы дело не с духовным влиянием, а просто с влиянием психическим; однако, коль скоро это так, то что может помешать одному и тому же влиянию или влиянию одной и той же природы действовать согласно различным модальностям и в различных областях, а кроме того, именно потому, что природа этого влияния трансцендентна, следует ли ожидать, что его действие будет одним и тем же во всех случаях[1137]? Мы совершенно не видим, почему бы это должно было быть так, и мы даже уверены в противоположном; в самом деле, мы всегда очень тщательно отмечали, что духовное влияние действует в экзотерических ритуалах так же, как и в ритуалах инициатических, однако, само собой разумеется, что действия, которые оно производит, никоим образом не являются однопорядковыми в обоих случаях, иначе не существовало бы самого различия двух соответствую-

[1137] Заметим мимоходом, что следствием этого была бы невозможность для духовных влияний производить действия, касающиеся сугубо телесного уровня, как, например, чудесные исцеления.

щих областей[1138]. Не более понятно нам и то, почему нельзя допустить, что влияние, которое стяжается посредством.христианских таинств, вначале действовавшее на уровне инициатическом, затем, в других условиях и по причинам, зависящим от этих самых условий, распространилось ниже, на область чисто религиозную и экзотерическую, так, что его действия отныне оказались ограниченными возможностями исключительно индивидуального уровня, имея целью «спасение». И всё это, однако, при сохранении в том, что касается внешней видимости, тех же самых ритуальных опор, потому что последние были христическим установлением и потому что без них больше не было бы даже и собственно христианской традиции. На том, что это действительно было так и что, следовательно, и в нынешнем состоянии вещей, и во времена более отдалённые больше никоим образом нельзя рассматривать христианские ритуалы как имеющие инициатический характер, мы будем настаивать особо; но, между прочим, мы должны заметить, что неверно было бы утверждать, будто они «потеряли» этот характер, словно это произошло чисто случайно; ибо мы, напротив, думаем, что речь должна идти здесь об адаптации, которая, несмотря на достойные сожаления последствия, неизбежно явившиеся в этой связи, была полностью оправдана и даже стала необходимой в силу обстоятельств времени и места.

Если посмотреть, каково было в эпоху, о которой идёт речь, состояние западного мира, т. е. совокупности стран, тогда включённых в Римскую империю, можно без труда понять, что если бы христианство не «спустилось» в область экзотерическую, то этот мир весь целиком вскоре лишился бы всякой традиции, поскольку те традиции, что существовали там до тех пор и, прежде всего, преобладающая грекорим-

[1138] Если бы действие Святого Духа осуществлялось только в эзотерической области, ибо она единственная является полностью трансцендентной, то тогда уместно было бы спросить у наших оппонентов-католиков, что следует думать о доктрине, согласно которой он вмешивается даже в формулировки явно экзотерических догматов.

ская, достигли крайней степени вырождения, что указывало на завершение цикла их бытия[1139]. Это «схождение», подчеркнем ещё раз, никоим образом не было случайностью или отклонением, но напротив, его нужно рассматривать как обладающее подлинно «провиденциальным» характером, поскольку оно позволило Западу избежать впадения — уже в ту эпоху — в состояние, сравнимое с сегодняшним. Момент, когда должна была произойти всеобщая утрата традиции (то, что отличает настоящее время), ещё не наступил; стало быть, нужно было, чтобы произошло «выправление», и осуществить его могло одно только христианство, даже ценой отказа от эзотерического и «скрытого» характера, которым оно обладало изначально[1140]. И, таким образом, «выправление» не только было благодетельно для западного человечества, что слишком очевидно, дабы настаивать на этом, но оно находилось в то же время — как, впрочем, бывает со всяким «провиденциальным» действием, вторгающимся в ход истории, — в полном соответствии с самими циклическими законами.

Вероятно, было бы невозможно обозначить точную дату этой перемены, которая превратила христианство в религию в собственном смысле слова и в традиционную форму, адресованную всем без различия; но, во всяком случае, несомненно, что она уже была совершившимся фактом в эпоху

[1139] Разумеется, говоря о западном мире в его совокупности, мы делаем исключение для элиты, которая не только ещё понимала свою собственную традицию с точки зрения внешней, но которая, кроме того, продолжала получать посвящение в мистериях. Таким образом, традиция могла бы ещё удерживаться более или менее долго во все более и более ограниченной среде, но это находится за пределами вопроса, который мы сейчас рассматриваем, — потому что речь идёт здесь о целокупности людей Запада, и как раз для последней христианство должно было заменить древние традиционные формы в момент, когда они для этой целокупности превращались всего лишь в «суеверия» (*superstitions*), в этимологическом смысле этого слова. [Речь идёт об этимологии французского слова. — прим. пер.]

[1140] Под этим углом зрения, можно было бы сказать, что переход от эзотеризма к экзотеризму являлся здесь настоящей «жертвой», что, впрочем, верно по отношению ко всякому схождению духа.

Константина и Никейского Собора, так что последнему оставалось только «санкционировать» её, открывая, если можно так выразиться, эру «догматических» формулировок, предназначенных обеспечить чисто экзотерическое разворачивание доктрины[1141]. Разумеется, это не могло происходить без некоторых неизбежных осложнений, так как самый факт замыкания доктрины в строго определённые и ограниченные формулировки делал более затруднительным — даже для тех, кто был реально на это способен, — проникновение в её глубинный смысл. Истины более эзотерического порядка, которые по самой своей природе были недоступны большинству, не могли не выступать как «тайны» в том вульгарном смысле, который приобрело это слово, т. е. в глазах рядового человека они не замедлили превратиться в нечто, что невозможно понять и во что даже запрещено пытаться проникнуть. Эти затруднения не были, однако, таковы, чтобы они могли воспрепятствовать становлению христианства в традиционной экзотерической форме или воспрепятствовать его легитимации, учитывая огромные преимущества, которые, как мы уже сказали, должны были воспоследствовать из этого для западного мира; кроме того, если христианство как таковое переставало быть инициатическим, то ещё оставалась возможность сохранения внутри него специфически христианской инициации для элиты, которая не могла придерживаться лишь точки зрения экзотеризма и ограничивать себя неотъемлемыми от него рамками. Но это ещё один вопрос, который мы намеревались рассмотреть немного позже.

С другой стороны, следует заметить, что эта перемена в сущностном характере и, можно было бы сказать, в самой

[1141] В то же время «обращение» Константина подразумевало признание посредством в некотором роде официального акта императорской власти того факта, что греко-римская традиция должна была отныне рассматриваться как угасшая, хотя, естественно, ещё длительное время бытовали её остатки, которые не могли не деградировать все больше и больше прежде, чем окончательно исчезнуть, и которые были именно тем, что немного позже оказалось обозначено презрительным понятием «язычество».

природе христианства прекрасно объясняет тот факт, что, как мы уже говорили вначале, все ей предшествовавшее оказалось преднамеренно окутанным мраком и что иначе даже и быть не могло. В самом деле, ясно, что природа первоначального христианства, поскольку она была по существу эзотерической и инициатической, должна была оставаться полностью неизвестной тем, кто теперь допускался в христианство, ставшее экзотерическим; следовательно, все, что позволило бы знать или хотя бы подозревать, чем реально было христианство у своих истоков, должно было укрыться от них за непроницаемым покровом. Разумеется, мы не намерены исследовать, какими средствами мог быть получен такой результат; это, скорее, могло бы стать делом историков, если бы только им пришло в голову задаться таким вопросом, который, впрочем, представился бы им неразрешимым в силу невозможности применить здесь их обычные методы и опереться на «документы», каковых явно не могло существовать в подобном случае. Однако нас здесь интересует констатация явления и понимание его истинной причины. Добавим, что в этих условиях и в противоположность тому, что могли бы думать об этом любители поверхностных и «простецких» объяснений, такое «затемнение» истоков ни в коей мере нельзя приписать невежеству, слишком очевидно невозможному у тех, кто должен был тем более осознавать совершившуюся трансформацию христианства, что они сами принимали в ней более или менее прямое участие; нельзя и утверждать, — согласно предубеждению, довольно распространенному среди современных людей, которые слишком охотно приписывают другим свою собственную ментальность, — что здесь с их стороны был «политический» и небескорыстный маневр, предполагаемую выгодность которого мы, впрочем, не слишком хорошо понимаем. Истина, напротив, состоит в том, что этого жестко потребовало положение вещей, дабы удержать в соответ-

ствии с традиционной ортодоксией глубоко различие двух областей, экзотерической и эзотерической[1142].

Иные могли бы задаться вопросом, что же произошло при подобной перемене с учением Христа, которое составляет основание христианства по самому его определению и от которого оно не могло бы обособиться, не потеряв право на своё имя, уже не говоря о полной неясности того, что могло бы стать заменой этого учения, не лишив его «надчеловеческого» характера, вне которого более не существует никакой подлинной традиции. В действительности же это учение никоим образом не было ни затронуто, ни изменено в своей «буквальности» такой переменой, и неизменность текстов Евангелий и других писаний Нового Завета, которые восходят, очевидно, к первому периоду христианства, являются достаточным доказательством тому[1143]. Изменилось только их понимание, или, если угодно, перспектива, в которой они рассматриваются, и, как следствие, значение, в котором они понимаются, впрочем, нельзя сказать, будто в этом значении есть что-либо ложное или противозаконное. Ибо одни и те же истины могут получать разное значение в различных областях в силу соответствий, которые существуют между всеми уровнями реальности. Однако существуют предписания, которые, касаясь специально тех, кто следует инициатическим путём, и будучи применимы, следовательно,

[1142] Мы отмечали в другой связи, что смешение этих двух областей является одной из причин рождения гетеродоксальных «сект», и можно не сомневаться, что в действительности некоторые древние христианские ереси не имели другого происхождения. Тем объяснимее меры предосторожности, принятые для сколь возможно полного избежания этого смешения, меры, эффективность которых никак нельзя было оспаривать в данном отношении. Даже если, с другой стороны, возникает искушение пожалеть, что своим вторичным следствием они возымели привнесение в углубленное и полное изучение почти непреодолимых трудностей.

[1143] Даже если принять — а это вовсе не наш случай — так называемые выводы современной «критики», которая со слишком явными антитрадиционными намерениями пытается возвести эти писания к возможно более «поздним» датам, они все равно и в таком случае будут предшествовать трансформации, описываемой здесь.

в ограниченной и, в некотором роде, качественно однородной среде, становятся непригодными, как только их хотят распространить на всю совокупность человеческого общества. Это и признают достаточно ясно, рассматривая их как только лишь «советы по совершенствованию», которым не придаётся никакого обязательного характера[1144]. Это равнозначно тому, чтобы сказать, будто каждый должен следовать евангельским путём в меру не только своей собственной способности, что само собой разумеется, но даже и в меру того, что позволяют ему привходящие обстоятельства, в которых он находится; и это, действительно, все, чего можно разумно требовать от тех, кто не стремится выйти за пределы простой экзотерической практики[1145]. С другой стороны, в том, что касается собственно доктрины, если существуют истины, которые могут одновременно пониматься экзотерически и эзотерически, соотносясь согласно смыслу с различными уровнями реальности, то существуют и другие, которые, принадлежа исключительно эзотеризму и не имея никакого соответствия за его пределами, становятся, как мы уже говорили, полностью непонятными, когда их пытаются перенести в область экзотерическую; и тогда следует вынужденно ограничиться просто-напросто провозглашением «догматических» формулировок, никогда не пытаясь даже в малейшей степени объяснять их. Они суть то, что принято называть «тайнами» христианства. По правде сказать, само существование этих «тайн» было бы лишено основания, если бы мы не допускали эзотерического характера первоначального христианства; напротив, с учётом послед-

[1144] Мы не намерены говорить о злоупотреблениях, к которым этот тип ограничения, или «минимизации», мог иногда вести; но реальные условия адаптации к социальной среде подразумевают индивидов бесконечно различных и не равных между собой по их духовному уровню, к которым, однако, именно в этих целях и безо всяких исключений должен обращаться экзотеризм.

[1145] Эту экзотерическую практику можно было бы определить как необходимый и достаточный минимум для достижения «спасения», ибо такова единственная цель, достижению которой она действительно предназначена служить.

него, оно предстаёт нормальным и неизбежным следствием «экстериоризации», посредством которой христианство, попрежнему сохраняя ту же внешнюю форму, — как в том, что касается доктрины, так и в ритуалах, — стало той экзотерической и специфически религиозной традицией, которую мы знаем сегодня.

*
* *

В ряду христианских ритуалов или, точнее, в ряду таинств, образующих их самую существенную часть, те, которые являют самое большое сходство с ритуалами инициации и которые, следовательно, должны рассматриваться как их «экстериоризация», если они действительно изначально[1146] имели этот характер, естественно, суть те (как мы уже отмечали в другом месте), что могут быть получены только один раз, и это прежде всего крещение. Последнее, посредством которого неофит допускался в христианское сообщество и неким образом «инкорпорировался» в него, очевидно, должно было, поскольку это была инициатическая организация, являться первым посвящением, т. е. началом «малых мистерий»; кстати сказать, на это указывает характер «второго рождения», который оно сохранило, хотя и в ином смысле, даже в области экзотерической. Добавим сразу же, чтобы не возвращаться к этому, что конфирмация, похоже, стала отмечать доступ к более высокой степени, и наиболее правдоподобно, что эта степень соответствует завершению «малых мистерий»; что же до рукоположения, которое единственное даёт теперь возможность выполнять некоторые функции, то оно может быть лишь «экстериоризацией» свя-

[1146] Говоря здесь об инициатических ритуалах, мы подразумеваем те, целью которых и является сообщение инициатического влияния; само собой разумеется, что кроме них могут существовать и другие инициатические ритуалы, т. е. те, что предназначены для элиты, уже получившей посвящение. Так, например, можно думать, что Евхаристия первоначально была инициатическим ритуалом в этом смысле, но не ритуалом посвящения.

щеннической инициации, как таковая соотносящейся с «великими мистериями».

Дабы вполне осознать, что в этом состоянии, которое можно было бы назвать вторым состоянием христианства, таинства более не имеют никакого инициатического характера и реально являются не чем иным, как чисто экзотерическими ритуалами, достаточно, в общем-то, рассмотреть случай крещения, поскольку все остальное непосредственно зависит от него. Несмотря на «затемнение», о котором мы говорили, известно, что, по крайней мере, у истоков для того, чтобы совершить крещение, принимали чрезвычайные меры предосторожности, а те, кто должны были принять крещение, проходили длительную подготовку. Ныне имеет место нечто противоположное; и, похоже, сделано все возможное, дабы предельно облегчить совершение этого таинства, поскольку оно совершается не только над кем угодно без различия, так что никакой вопрос о развитии и подготовке даже не ставится, но оно может полноценно совершаться даже кем угодно, тогда как другие таинства могут быть совершаемы лишь теми священниками или епископами, которые выполняют определённую ритуальную функцию. Эти особенности и тот факт, что детей крестят как можно раньше, а это очевидным образом исключает идею какой-либо подготовки, могут быть объяснены только радикальным изменением самой концепции крещения, изменением, вследствие которого оно стало рассматриваться как необходимое условие «спасения», должное, следовательно, быть обеспеченным возможно большему числу лиц, тогда как первоначально речь шла совсем о другом. Этот взгляд, согласно которому «спасение», являющееся конечной целью всех экзотерических ритуалов, необходимо связано с вхождением в Христианскую Церковь, по сути, есть лишь следствие той склонности к «исключительности», которая неотъемлемо присуща точке зрения всякого экзотеризма как такового. Мы не считаем целесообразным далее задерживаться на этом, ибо слишком ясно, что ритуал, совершаемый над

новорожденными детьми, и притом так, что отсутствуют какие-либо средства определения его качественного уровня, не может иметь характер и значение инициации, даже если последняя и свелась к простой виртуальности; впрочем, мы намерены сейчас вернуться к вопросу о возможности сохранения виртуальной инициации посредством христианских таинств.

Мы отметим дополнительно ещё один пункт, который не лишён важности: а именно то, что в христианстве сегодня, в противоположность тому, что было в самом начале, все ритуалы без исключения являются публичными. Все могут присутствовать при них, даже и при тех, которые должны были бы быть особенно «сокровенными»: ординация священника или консекрация епископа, крещение или конфирмация. Но это было бы недопустимо, если бы речь шла о ритуалах инициации, которые могут выполняться только в присутствии посвящённых[1147]; публичность эзотеризм и инициация очевидным образом несовместимы. Если, однако, мы считаем этот аргумент всего лишь второстепенным, то это потому, что, коль скоро не было бы ещё и других, можно было бы утверждать, что здесь имело место злоупотребление, обусловленное определённой деградацией, как это иногда может произойти в инициатической организации, — без того, правда, чтобы последняя в силу этого утратила свой собственный характер. Но мы видели как раз, что схождение христианства на экзотерический уровень ни в коем случае не должно рассматриваться как вырождение, да и другие доводы, развернутые нами, достаточно доказательно свидетельствуют, что в действительности здесь больше не может быть никакой инициации.

[1147] В связи со статьей о буддийской ординации, которую мы упомянули ранее, мы задали А. К. Кумарасвами вопрос по этому поводу; он подтвердил нам, что такая ординация никогда не могла совершаться иначе, как в присутствии лишь ста членов *Сангхи*, состоящей исключительно из тех, кто уже сам получил её. Исключаются не только не буддисты, но также и «светские» приверженцы, которые, в конечном счёте, являются лишь «внешними» ассоциированными членами.

Если бы ещё существовала виртуальная инициация, как предположили некоторые, возражая нам, и если бы, следовательно, те, кто получил христианские таинства или хотя бы одно только крещение, не имели отныне никакой нужды искать другую форму инициации, какова бы она ни была[1148], то как можно было бы объяснить существование специфически христианских инициатических организаций, таких, которые, несомненно были на протяжении всего средневековья, и каково тогда могло быть основание их существования, поскольку их особые ритуалы являлись бы в некотором роде дублированием обычных ритуалов христианства? Скажут, что последние представляют или являют собой только посвящение в «малые мистерии», так что поиски другой инициации становились необходимыми для тех, кто хотел бы идти дальше и достичь «великих мистерий». Но помимо того, что очень неправдоподобно предположение, будто все, кто входил в организации, о которых идёт речь, были готовы проникнуть в эту область, против него говорит один решающий факт: существование христианского герметизма, поскольку, по самому определению, герметизм относится именно к «малым мистериям». И мы не говорим уже о ремесленных инициациях, которые также относятся к этой области и которые, даже в тех случаях, когда они не могут быть названы специфически христианскими, тем не менее от своих членов в христианской среде требовали практики соответствующего экзотеризма.

Теперь нам следует предупредить ещё и другую двусмысленность, так как у иных могло бы явиться искушение сделать из всего предшествующего ошибочное заключение, по-

[1148] Мы сильно опасаемся, по правде сказать, что у многих это главный мотив, побуждающий упорно убеждать себя, будто христианские ритуалы сохранили инициатическую ценность; в глубине души они хотели бы избавиться от всякой регулярной инициатической связи и тем не менее претендовать на получение результатов того же порядка. Даже если допустить, что эти результаты могут быть лишь исключением в данных условиях, каждый охотно считает себя предназначенным быть в числе исключений. Само собой разумеется, что это лишь достойная сожаления иллюзия.

лагая, что если таинства не имеют более никакого инициатического характера, то отсюда должно следовать, будто они в принципе не могут обладать действием этого порядка, хотя, несомненно, этому не замедлят противопоставить некоторые случаи, когда, по всей видимости, дело обстоит совсем иначе. Истина же состоит в том, что в действительности таинства не могут обладать таким действием сами по себе, поскольку их собственная эффективность ограничена экзотерической областью, но в этой связи следует иметь в виду и другое. В самом деле, повсюду, где существуют инициации, особо зависящие от определённой традиционной формы и опирающиеся на самый экзотеризм последней, экзотерические ритуалы, для тех, кто получил такое посвящение, могут быть, некоторым образом, перенесены на другой уровень — в том смысле, что ими будут пользоваться как опорой для самой инициатической работы и что, следовательно, для этих посвящённых их воздействие не будет ограничиваться одним лишь экзотерическим уровнем, как это есть для большинства признающих ту же традиционную форму. Это так же верно для христианства, как и для всякой другой традиции, коль скоро есть или коль скоро была собственно христианская инициация. Только, разумеется, вовсе не делая ненужной правильную инициацию и не заменяя её, это инициатическое использование экзотерических ритуалов, напротив, по сути своей предполагает её в качестве условия самой возможности, условия, которое не может быть компенсировано самым исключительным индивидуальным развитием и вне которого все, выходящее за обычный уровень, самое большее может достичь мистицизма, т. е. чего-то, что на самом деле ещё по-прежнему соотносится с религиозным экзотеризмом.

Из только что сказанного нами легко понять, как в действительности обстояло дело с теми, кто в Средние века оставил сочинения явно инициатического духа и кого сегодня расхожее заблуждение считает «мистиками», потому что сегодня не знают ничего другого, но кто наверняка был

чем-то совершенно иным. Нет никаких оснований предполагать, будто речь идёт о случаях «спонтанной» инициации или об исключениях, при которых остаточная виртуальная инициация, связанная с таинствами, могла бы стать реальной, тогда как были все возможности нормального вступления в какую-нибудь из правильных инициатических организаций, существовавших в эту эпоху, часто даже под покровом религиозных орденов и внутри них, хотя и ни в коей мере не смешиваясь с ними. Мы не можем больше распространяться об этом, дабы не растянуть до бесконечности наше изложение, но заметим всё же, что именно тогда, когда эти инициации перестали существовать или, по крайней мере, перестали быть достаточно доступными для того, чтобы реально предлагать такие возможности присоединения к ним, родился собственно мистицизм, так что оба явления предстают взаимосвязанными[1149]. То, что мы говорим здесь, относится, впрочем, только к Латинской Церкви. Примечательно, что в Восточных Церквах никогда не было мистицизма в том смысле, как его понимает западное христианство начиная с XVI века; этот факт позволяет думать, что некая инициация из рода тех, на которые мы указали, должна была сохраниться в этих Церквах. И действительно, именно это мы обнаруживаем в исихазме, реально инициатический характер которого не вызывает сомнений, даже если он умалился в новое время, что является естественным следствием общих условий этой эпохи, вырваться из которых могут лишь инициации очень мало доступные, независимо от того, были ли они таковыми всегда или добровольно решили «замкнуться» больше, чем когда бы то ни было, дабы избежать всякого вырождения. В исихазме инициация в собственном смысле слова, по сути, обеспечивается правильной

[1149] Мы не хотим сказать, что некоторые формы христианской инициации не продолжали существовать и позже. У нас даже есть основания думать, что нечто подобное существует и сегодня. Но кругах столь ограниченных, что реально их можно считать практически недоступными, или в иных направлениях христианства, нежели Латинская Церковь.

передачей формулировок, в точности сравнимых с передачей *мантр* в индусской традиции и сообщением *вирда* в исламских *тарикатах*; здесь также существует целая молитвенная «техника» как, собственно, средство внутренней работы[1150], средство, очень отличное от экзотерических христианских ритуалов, хотя эта работа, тем не менее, может, как мы уже объясняли, также найти в них точку опоры, поскольку вместе с полученными формулировками равным образом было передано влияние, носителем которого они являются, что, естественно, предполагает существование непрерывной инициатической цепи, — потому что передать можно только то, что получено[1151]. Однако и эти вопросы мы можем затронуть здесь только самым общим образом; но в силу того, что исихазм ещё жив в наши дни, нам кажется, было бы возможно некоторым образом прояснить свойства и приемы других христианских инициаций, к сожалению, принадлежащих прошлому.

Наконец, в заключение мы можем сказать следующее: вопреки инициатическим истокам христианства, последнее в его нынешнем состоянии определенно есть не что иное, как религия, т. е. традиция исключительно экзотерического порядка, и оно не заключает в себе никаких иных возможностей, кроме тех, которыми обладает экзотеризм; впрочем, оно на них и не претендует никоим образом, поскольку в нём никогда не ставится вопрос о чём-либо другом, кроме «спасения». Естественно, инициация может налагаться на это, и она, в норме, даже должна была бы обладать двумя ас-

---

[1150] Интересно заметить в данной связи, что такое молитвенное правило по-гречески обозначается понятием *мнеме*, «память» или «воспоминание», что является точным эквивалентом арабского *зикр*.

[1151] Следует отметить, что среди современных интерпретаторов исихазма есть много таких, кто стремится «минимизировать» значение его собственно «технической» стороны, потому ли, что это реально соответствует их склонностям, потому ли, что они думают таким образом отделаться от некоторых критических замечаний, вызванных полным незнанием ими всего, касающегося инициации; но в любом случае это один из примеров того умаления, о котором мы только что говорили.

пектами, экзотерическим и эзотерическим, чтобы традиция была поистине полной; но, по меньшей мере, в её западной форме эта инициация реально не существует в настоящее время. Впрочем, само собой разумеется, что соблюдения экзотерических ритуалов вполне достаточно для достижения «спасения». Безусловно, это уже много, — и это даже все, на что может обоснованно претендовать сегодня, — более чем когда-либо — подавляющее большинство человеческих существ; но что должны делать в этих условиях те, для кого, согласно выражению некоторых *мутасаввуфинов*, «даже и Рай всего лишь тюрьма»?

Камень необработанный и камень обтёсанный[1152]

В одной статье, где речь шла об алтарях, которые у древних евреев должны были строиться исключительно из дикого камня, мы прочли вот эту, прямо скажем, поразительную фразу:

> Символизм дикого камня был изменен франкмасонством, которое перевело его из области сакральной на светский уровень; символ, первоначально предназначенный выражать сверхприродные связи с «живым» и «личным» Богом, здесь выражает отныне реальности алхимического, морального, социального и оккультного порядка.

Автор этих строк, судя по всему, что мы знаем о нём, принадлежит к числу тех, у кого предвзятость легко может перейти в недобросовестность; ну а то, что инициатическая организация может опустить символ «на светский уровень», это утверждение такое абсурдное и противоречивое, что мы не думаем, будто кто-нибудь может принять его всерьёз. С другой же стороны, настаивание на словах «живой» и «личный» наглядно свидетельствует о твердом намерении притязать на ограничение «сакральной области» одной только точкой зрения религиозного экзотеризма! А то, что ныне подавляющее большинство масонов уже не понимает истинного смысла своих символов и притом отнюдь не в большей степени чем львиная доля христиан не понимает своих, это совсем другой вопрос. В чём на масонство более, чем на Церковь, можно возложить ответственность за фактическое состояние дел, обязанное своим существованием

[1152] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», сент. 1949. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» как глава 49.

лишь самим условиям современного мира, по отношению к которому и одно и второе равно «анахронично» в силу их традиционного характера? «Морализирующая» тенденция, в действительности слишком заметная, начиная с XVIII века, в конечном счёте, была почти неизбежным следствием, если учесть общую ментальность, «спекулятивной» дегенерации, на чем мы так часто настаивали. Можно сказать, то же и об огромном значении, придаваемом точке зрения социальной, и, кроме того, в этом отношении масоны очень далеки от того, чтобы являться исключением в наше время. Пусть попробуют бесстрастно исследовать то, чему учат сегодня от имени Церкви, и пусть скажут нам, много ли обнаружится здесь иного, нежели простые моральные и социальные соображения! Чтобы покончить с этими замечаниями, вряд ли есть необходимость подчёркивать неуместность, возможно преднамеренную, слова «оккультный», потому что масонство определенно не имеет ничего общего с оккультизмом, которого оно много старше, даже в своей «спекулятивной» форме. Что же касается символизма алхимического или, точнее, герметического, он решительно не содержит в себе ничего светского и соотносится, как мы уже объясняли в другом месте, с областью «малых мистерий», которая есть как раз область собственно ремесленных инициации вообще и масонства в частности.

Но мы не просто для того, чтобы сделать это уточнение, сколь бы ни было оно необходимо, процитировали вышеприведённую фразу, а в особенности потому, что нам она показалась хорошим поводом для внесения некоторых полезных уточнений в вопрос о символизме дикого и тесаного камня. Верно, что в масонстве дикий камень имеет совсем другой смысл, нежели в случае еврейских алтарей, к которому надо присовокупить здесь и случай мегалитических памятников; но если это и так, то потому, что такой смысл не соотносится с этим типом традиции. Это легко понять всем, кто знаком с соображениями, высказанными нами по поводу сущностных различий, существующих — самым общим

образом — между традициями кочевых и оседлых народов. И, кстати сказать, когда Израиль перешел от первого из этих состояний ко второму, запрет воздвигать здания из тесаного камня исчез, так как последний больше не имел смысла для него, свидетеля строительства Храма Соломона, которое наверняка не было светским предприятием и с которым связано, по крайней мере символически, само происхождение масонства. И в этом отношении не столь уж и важно здесь, что алтари должны были продолжать строиться из дикого камня, потому что это — частный случай, в котором первоначальный символизм мог быть сохранен совершенно беспрепятственно, тогда как, что слишком очевидно, невозможно построить даже самое скромное здание из таких камней. А то, что ещё и «ничего металлического не могло обретаться» в алтарях, как также отмечает это автор рассматриваемой статьи, соотносится с другим порядком идей, что мы уже тоже объясняли и что, впрочем, обнаруживается в самом масонстве в символе «отнятия металлов».

Далее, нет сомнений, что, в силу циклических законов, «доисторические» народы, подобные тем, кто воздвигал мегалитические памятники, каковы бы они ни были, неизбежно находились в состоянии более близком к первоначалу, нежели те, кто пришел за ними. Но несомненно и то, что это состояние не могло непрестанно длиться, и что изменения условий человечества в различные эпохи его истории должны были потребовать последовательных адаптации традиции, что могло происходить на протяжении существования одного и того же народа и без какого-либо разрыва его непрерывности, как показывает это только что приведённый нами пример, касающийся евреев. С другой стороны, верно также и то — и мы об этом уже говорили в другой связи, — что у оседлых народов замена каменными строениями деревянных соответствует более выраженной степени «солидификации», в соответствии с этапами циклического «спуска». Но с момента, когда такой способ строительства сделался необходимым в силу условий окружающей среды, в тра-

диционной цивилизации нужно было, чтобы посредством соответствующих ритуалов и символов он получил от самой традиции освящение, которое единственно могло легитимировать его, а затем интегрировать в эту цивилизацию. Вот почему мы говорили в данной связи об адаптации. Подобная легитимация подразумевала легитимацию и всех ремесел, начиная с обтесывания камней, которые требовались для такого строительства, и она могла быть эффективной лишь при условии, что практическая деятельность в каждом из таких ремесел связывалась с соответствующей инициацией. Ибо, в соответствии с традиционной концепцией, оно должно было являть на своем случайном уровне правильное применение принципов. Так было повсюду и всегда, за исключением, естественно, современного западного мира, цивилизация которого утратила всякий традиционный характер. И это верно не только для строительных ремесел, которые мы особо рассматриваем здесь, но, равным образом, для всех других, возникновение которых стало необходимо в силу определённых обстоятельств времени или места. Важно отметить, что эта легитимация — со всем, что она включает в себя, — всегда была возможна во всех случаях, за исключением одних лишь чисто механических ремесел, которые зародились только в современную эпоху. Итак, для камнетесов и для строителей, использовавших продукты их труда, мог ли дикий камень олицетворять нечто иное, нежели недифференцированную «первоматерию», или «хаос», со всеми как микрокосмическими, так и макрокосмическими соответствиями, тогда как полностью, со всех сторон тесаный камень, напротив, олицетворяет завершенность, или совершенство «дела»? В этом все объяснение различия, существующего между символическим значением дикого камня в случаях, подобных случаям мегалитических памятников и первобытных алтарей, и значением того же дикого камня в масонстве. Добавим, не имея возможности далее задерживаться на этом, что такое различие соответствует двойному аспекту *materia prima*, когда последняя рассмат-

ривается как «Универсальная Девственница» или как «хаос», который находится у истоков всякой проявленности. Равным образом, в индусской традиции пракрити, одновременно являясь чистой потенциальностью, которая находится буквально под всяким бытием, есть также аспект шакти, т. е. «божественной матери». Совершенно ясно, что эти две точки зрения ни в коей мере не исключают одна другую, что, кстати, делает оправданным сосуществование алтарей из дикого камня со зданиями из тесаного камня. Эти несколько соображений ещё раз засвидетельствуют, что при истолковании символов, как и во всяком другом деле, нужно уметь все помещать на своё точное место, без чего велик риск впадения в самые грубые ошибки.

Против вульгаризации[A]

Возможно, труднее всего в этом мире, в особенности в нашу эпоху, выносить глупость многих и даже большинства людей, которая все увеличивается по мере того, как распространяется и усиливается интеллектуальное вырождение, характерное для последнего циклического периода. К нему нужно присовокупить и невежество, или, точнее, некий вид невежества, тесно с ним связанный, — который никоим образом не осознает себя, который позволяет своему носителю утверждать что-либо тем более дерзко, чем меньше этот носитель знает и понимает, и который из-за этого является неизлечимой болезнью[1153]. Глупость и невежество могут объединяться под общим именем непонимания, но нужно ясно понимать, что терпеть это непонимание никоим образом не подразумевает того, что ему нужно делать какие-либо уступки или даже воздерживаться от исправления ошибок, которые оно порождает; что не нужно делать все возможное, чтобы мешать ему распространяться — что, впрочем, часто является весьма неприятной задачей, особенно когда настойчивость некоторых людей заставляет неоднократно повторять то, что достаточно сказать один раз. Эта настойчивость не всегда свободна от злонамеренности; и, сказать по правде, злонамеренность сама по себе обяза-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава I.

[1153] В исламской традиции способность выносить глупость и невежество людей составляет *ḥaqīqat az-zakāh*, «истину» милостыни, то есть её внутренний и наиболее реальный аспект (*al-ḥaqīqah* противопоставляется здесь *muẓāharah*, то есть только внешнему проявлению, или выполнению предписания, взятого в строго буквальном смысле); это, естественно, отмечает достоинство «терпения» (*aṣ-ṣabr*), которому приписывается особая важность, как это доказывает тот факт, что в Коране оно упомянуто 72 раза.

тельно подразумевает ограниченность взглядов, которая в конечном счёте является лишь следствием более или менее полного непонимания, объединяясь с ним таким образом, что подчас весьма трудно чётко отделить одно от другого.

Говоря об уступках непониманию, мы имеем в виду вульгаризацию во всех её формах: если какие-либо истины (или, по крайней мере, то, что считается ими) хотят сделать «доступными всему миру», в то время как большинство этого «всего мира» непременно состоит из глупцов и невежд, то может ли результат не быть этой самой вульгаризацией? При этом вульгаризация неизбежно происходит вследствие озабоченности профанными вопросами, и, как всякая пропаганда, подразумевает у её авторов некоторую степень непонимания — без сомнения меньшую, чем у «широкой общественности», к которой она обращается, но гораздо большую чем допустима для истинного понимания вопросов, которые она якобы излагает. Именно поэтому издержки вульгаризации наиболее ограничены тогда, когда то, что она старается распространить, также лежит в совершенно профанной области — как современные философские и научные концепции, которые даже в своей истинной части не содержат, конечно же, ничего глубинного и трансцендентного. Это, впрочем, происходит чаще всего, ибо именно это и интересует «широкую общественность» в силу полученного ею образования, а также проще всего даёт ей приятную иллюзию «знания», приобретенного без особых затрат. Вульгаризатор всегда искажает вещи посредством упрощения, а также безапелляционного утверждения того, что сами ученые рассматривают только в качестве простых гипотез; но, занимая такую позицию, в целом он лишь продолжает линию начального образования, которое в современном мире навязывается всем без разбора и которое, по сути, также является вульгаризацией, может быть, в некотором смысле даже наихудшей, ибо оно налагает на ментальность тех, кто его получает, «сциентистский» отпечаток, от которого очень

немногие впоследствии способны избавиться и который работа вульгаризаторов, пожалуй, только поддерживает и укрепляет, что в какой-то мере уменьшает их ответственность.

В настоящее время существует и иной вид вульгаризации, который, несмотря на то, что достигает только ограниченных кругов, кажется, представляет более серьёзную опасность хотя бы из-за той путаницы, которую он рискует вольно или невольно вызвать, и который нацеливается на то, что по своей природе должно быть совершенно защищено от подобных попыток, — на традиционные учения, в частности, восточные. По правде говоря, оккультисты и теософисты уже предпринимали кое-что в этом смысле, но они не смогли произвести никаких серьёзных подделок. Теперь же речь идёт о явлениях более серьёзных (мы охотно скажем «более респектабельных»), которые могут навязывать эту путаницу многим людям, ещё не совращенным искажениями, зачастую откровенно карикатурными. Впрочем, различать вульгаризаторов нужно по их намерениям, а не по результатам их деятельности: естественно, все они в равной степени хотят по возможности шире распространять излагаемые ими идеи, но продвигать их они хотят по весьма разным мотивам. С одной стороны, есть пропагандисты, чья искренность не является однозначно сомнительной; но их позиция демонстрирует, что их понимание учения не зашло слишком далеко. Вдобавок даже в пределах их понимания желание пропагандировать обязательно влечёт за собой принятие ментальности людей, которым она адресована, и это, особенно когда речь идёт о «средней» западной публике, не может не наносить вреда истине; и что самое курьезное — наличие у них такой необходимости делает совершенно несправедливым их обвинение в добровольном искажении истины. С другой стороны, некоторые люди на самом деле довольно слабо интересуется самими учениями; но, констатировав успех, который эти учения имеют в довольно обширных кругах, они решают извлечь из этой «моды» прибыль

и делают из неё настоящее коммерческое предприятие. При этом они куда более «эклектичны», нежели первые, и без разбора распространяют всё то, что, как им кажется, может удовлетворить вкусы определённой «клиентуры», что, очевидно, является их главной заботой, даже когда они считают нужным демонстрировать некие претензии на «духовность». Совершенно очевидно, что мы не хотим называть никаких имен, но мы полагаем, что многие из наших читателей сами могли бы легко найти некоторые примеры и первого, и второго случаев. При этом мы не говорим здесь о простых шарлатанах, встречающихся в основном среди псевдоэзотериков, которые умышленно вводят в заблуждение публику, представляя ей свои собственные измышления под этикеткой учений, им почти что неизвестных, таким образом внося свой вклад в усугубление путаницы в умах этой несчастной публики.

Самое досадное во всём этом, помимо извращенных или «упрощенных» идей, распространяемых под именем традиционных учений, — это то, что многие не могут провести различие между работой вульгаризаторов всех мастей и изложением, не заботящемся о том, чтобы угодить публике или сделать учение доступным: они ставят все на один и тот же уровень и доходят до *того, что* приписывают всем одни и те же намерения, включая совершенно разные в реальности вещи. Здесь присутствует нечто вроде простой глупости, но иногда и недобросовестность, или, что более вероятно, смешение того и другого. Возьмем пример, касающийся нас напрямую: всякий раз, как представлялся случай, мы ясно говорили, до какой степени и по какой причине мы решительно противостоим всякой пропаганде и всякой вульгаризации, ибо мы неоднократно протестовали против утверждений некоторых людей, которые, несмотря на это, пытались приписывать нам пропагандистские намерения; и при этом мы видим, как эти же самые люди (или другие, которые их напоминают) без конца повторяют ту же самую клевету — как можно признать, что они на самом деле добросо-

вестны? Если бы, не обладая пониманием, они обладали хоть в малейшей степени логическим умом, мы спросили бы у них, в чём состоит наш интерес убеждать кого бы то ни было в правоте тех или иных идей, и мы совершенно уверены, что они никогда не смогли бы найти на этот вопрос никакого мало-мальски правдоподобного ответа. Действительно, если говорить о пропагандистах и вульгаризаторах, то первые являются таковыми в силу неуместной сентиментальности, а вторые — в силу поиска ими материальной выгоды. Однако по самому способу изложения нами различных учений более чем очевидно, что мы ни в малейшей степени не обладаем ни одним из этих мотивов; и, кстати, если предположить, что мы когда-либо могли бы заняться какой-нибудь пропагандой, мы бы тогда обязательно заняли позицию, совершенно противоположную позиции строгой доктринальной принципиальности, на которой мы всегда находились. Мы не хотим повторяться, но, констатируя странное недавнее усиление более чем несправедливых и неоправданных нападок с различных сторон, мы посчитали необходимым в добавление к сказанному ранее ещё раз прояснить эти вещи.

Спасение и Освобождение[A]

Недавно мы не без удивления констатировали, что некоторые наши читатели все ещё испытывают затруднения в правильном понимании сущностной разницы, существующей между спасением и Освобождением. Однако мы уже хорошо разъяснили этот вопрос, который, впрочем, в целом не представляет никакой неясности для того, кто обладает понятием о множественных состояниях существования и прежде всего о фундаментальной разнице между «я» и «высшим я»[1154].

Поэтому нам придется повториться, чтобы окончательно рассеять все возможные заблуждения и не оставить места никаким возражениям. В нынешних условиях жизни земного человечества очевидно, что подавляющее большинство

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава VIII.

[1154] Другая констатация, которая, сказать по правде, намного менее удивительна для нас, — это констатация такого же упрямого непонимания востоковедов в этом отношении, как и во всех прочих. Недавно мы увидели достаточно курьезный пример этого: в рецензии на нашу работу «Человек и его осуществление согласно Веданте» один из них в связи с очевидным для критиков злым юмором в адрес его коллег упоминает в качестве особенно шокирующей его вещи то, что мы говорили о «путанице, постоянно совершаемой между спасением и Освобождением», и кажется возмущенным, что мы упрекнули индолога за «перевод *мокши* как спасения на всем протяжении его трудов без видимости даже сомнения в простой возможности неточности в этом приравнивании»; очевидно, он совершенно не понимает, что *мокша* может быть чем-то иным, а не спасением! Кроме того, действительно забавно, что автор этой рецензии «сетует», что мы не используем востоковедческую транскрипцию, хотя мы недвусмысленно указали на причины этого, и также что мы не дали библиографию востоковедческих трудов, как если бы они были для нас «авторитетны» и как если бы с нашей точки зрения мы не имели права их просто игнорировать; оба этих замечания демонстрируют настоящую меру понимания некоторых людей.

никоим образом не может преодолеть пределы индивидуального состояния как во время своей жизни, так и покидая этот мир путём телесной смерти, которая сама по себе не изменит ничего в том духовном уровне, где они находятся в момент, когда она происходит[1155]. Соответственно, экзотеризм в самом широком смысле, то есть часть традиции, направленная на всех без различия, может предложить им только конечную цель исключительно индивидуального порядка, так как все прочее для большинства приверженцев этой традиции совершенно недостижимо, и именно эту конечную цель и составляет спасение. Само собой разумеется, что она находится довольно далеко от подлинной реализации надындивидуального состояния, пусть даже обусловленного, и здесь нельзя говорить об Освобождении, которое, будучи достижением высшего и необусловленного состояния, не имеет поистине более никакой общей меры с обусловленным состоянием, каким бы оно ни было[1156]. Добавим сразу же, что, если для некоторых «рай — это тюрьма», как мы ранее говорили, это справедливо, потому что существо, которое находится в таком состоянии (то есть тот, кто достиг спасения), все ещё является заключенным, и даже на неопределенный срок, в ограничениях, определяющих человеческую индивидуальность: это состояние на самом деле является состоянием «лишённости» для тех, кто стремится быть освобожденным от этих ограничений, а их степень ду-

---

[1155] Многие, кажется, воображают, что самого факта смерти может быть достаточно, чтобы наделить человека интеллектуальными или духовными качествами, которыми он никоим образом не обладал при жизни. Это странная иллюзия, и мы не видим причин, которые могли бы дать малейшую видимость её оправдания.

[1156] Уточним попутно, что, если мы пишем «спасение» [*salut*] со строчной буквы, а «Освобождение» [*Délivrance*] — с прописной точно так же, как мы пишем «я» [*moi*] и «высшее я» [*Soi*], это делается для обозначения того, что первое относится к индивидуальному порядку, а второе — к трансцендентному. Это замечание сделано для того, чтобы нам не приписывали намерения, которых у нас нет, например, намерения каким-либо образом обесценить спасение, хотя речь идёт только о по возможности точном указании на место, которое ему фактически принадлежит в тотальной реальности.

ховного развития делает это возможным сразу же после конца их земной жизни; хотя, естественно, другие существа, не обладающие способностью пойти далее, никоим образом не могут ощутить эту «лишённость» как таковую.

Итак, можно было бы поставить такой вопрос: даже если существа, находящиеся в этом состоянии, не осознают то несовершенство, что присутствует в связи с высшими состояниями, это несовершенство все равно существует в реальности? Так какое же преимущество есть у тех, кто существует таким образом неопределенно долго — ведь именно к этому результату должно приводить в нормальных условиях традиционное соблюдение экзотерического порядка? Истина в том, что это преимущество весьма велико, ибо, будучи зафиксированными таким образом в продолжениях человеческого состояния до тех пор, пока само это состояние будет продолжать существовать в проявлении, что равноценно бесконечности или временной неопределенности, эти существа не смогут перейти к другому индивидуальному состоянию — а это единственная открытая для них возможность. Но почему это продолжение человеческого состояния в этом случае более благоприятно, чем переход в другое состояние? Здесь нужно принять во внимание центральное положение, занимаемое человеком на ступени бытия, к которой он принадлежит, тогда как все прочие существа находятся в положении более или менее периферийном, и их превосходство или нижестоящее положение по отношению друг к другу непосредственно связано с их большим или меньшим удалением от центра, в соответствии с чем они используют в разной мере, но всегда только частично те возможности, которые полностью могут выражаться только в человеке и человеком. Но когда существо должно перейти в другое индивидуальное состояние, ничто не гарантирует, что оно вновь обретет центральное положение относительно возможностей этого состояния (как то, что он занимает в нём в качестве человека), и, напротив, присутствует даже несравнимо большая вероятность того, что оно окажется в од-

ном из бесчисленных периферийных состояний, сравнимых с тем, чем в нашем мире являются состояния животных или растений. И можно сразу же понять, каким серьёзным был бы такой ущерб, особенно для возможностей духовного развития, даже если бы это новое состояние, рассмотренное в его совокупности, составляло, как это нормально предположить, ступень бытия выше нашей. Именно поэтому некоторые восточные тексты говорят, что «человеческое рождение трудно получить», что, разумеется, прилагается равным образом и к тому, что соответствует этому рождению в совсем ином индивидуальном состоянии; и это также истинная причина экзотерических учений об опасной и даже зловещей возможности «второй смерти», то есть о растворении психических элементов, из-за чего существо, переставая принадлежать к человеческому состоянию, обязательно и незамедлительно должно родиться в другом состоянии. Дела обстояли бы совсем иначе (на самом деле даже наоборот), если бы эта «вторая смерть» давала доступ к надындивидуальному состоянию; но это уже не входит в компетенцию экзотеризма, который может и должен заниматься только тем, что связано с более общим случаем, тогда как причина существования эзотеризма — это как раз исключительные случаи. Обычный человек, который не может реально достичь надындивидуального состояния, может по крайней мере, если он обретет спасение — пребывать в индивидуальном состоянии до конца человеческого цикла. Следовательно, он избежит опасности, о которой мы только что сказали, и не потеряет преимущество своего человеческого рождения — напротив, он его определенно сохранит, ибо спасение подразумевает сохранение, и именно это сущностно важно в таком случае, так как именно в нём и только в нём спасение можно рассматривать как приближающее существо к его итоговой цели или как в некотором смысле составляющее — хотя это и неверное выражение — продвижение к Освобождению.

Не нужно, впрочем, делать ошибочный вывод о некоторых очевидных сходствах выражения, ибо сами термины могут иметь многочисленные смыслы и применяться к весьма различным уровням в зависимости от того, об экзотерической или эзотерической области идёт речь. Таким же образом, когда мистики говорят о «союзе с Богом», под этим они, разумеется, подразумевают совсем не то, что каким-то образом сравнимо с йогой[Б]. Это замечание особенно важно, потому что некоторые могут сказать: как может у существа быть цель выше союза с Богом? Все зависит от смысла, в котором используется слово «союз»: на самом деле мистики, как и все прочие экзотерики, никогда не были заняты ничем большим и ничем иным, нежели спасением, — хотя то, что они имеют в виду, является, если хотите, высшей возможностью по сравнению со спасением, ибо было бы непонятно, если бы среди «спасенных» существ не существовало своей иерархии. Во всяком случае, мистический союз, позволяя существовать индивидуальности как таковой, не может не быть союзом, имеющим совершенно внешний и относительный характер, и очевидно, что мистики никогда не понимали саму возможность высшего Тождества; они останавливаются на «восприятии» [*vision*], и все пространство ангельских миров ещё отделяет их от Освобождения.

[Б] Слово «йога» на санскрите означает «союз» — прим. пер.

Священное и профанное[A]

Мы уже часто разъясняли, что в полностью традиционной цивилизации вся человеческая деятельность, какой бы она ни была, обладает характером, который можно назвать священным, потому что по определению традиция не оставляет ничего за своими пределами: её приложения распространяются на все без исключения таким образом, что нет ничего, что можно было бы считать в этом отношении неважным или незначительным. Что бы человек ни делал, его причастность к традиции неизменно гарантирована в силу самих его действий. Как только некоторые вещи начинают ускользать от традиционной точки зрения или, что сводится к тому же, считаться профанными — это очевидный результат вырождения, ведущего к ослаблению и затуханию традиции; и такое вырождение в человеческой истории, естественно, связано с последовательным циклическим спуском. Это вырождение, разумеется, может иметь различные степени, но в общем можно сказать, что сейчас даже в цивилизациях, ещё сохраняющих чисто традиционный характер, всегда существует некоторая профанная область, более или менее обширная — это своего рода вынужденная уступка ментальности, определённой условиями нашей эпохи. Это, однако, не означает, что традиция может считать профанную точку зрения правомерной: это свелось бы в целом к отрицанию ею самой себя, по меньшей мере частичному и в той степени распространения, которую она допускает для этой точки зрения. В ходе всех своих последовательных адаптаций она не может не отстаивать хотя бы в принципе,

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XI.

если не фактически, то положение, что её точка зрения на самом деле подходит для всего и вся и что её область приложения охватывает все вещи в равной степени.

При этом лишь современная западная цивилизация в силу присущего ей антитрадиционного духа настаивает на правомерности профанного как такового (и даже считает это «прогрессом»), включая в него все большую и большую часть человеческой деятельности. В пределе для совершенно современного духа существует только профанное, и все его усилия в итоге направлены на отрицание или исключение священного. Здесь связи инвертированы: традиционная цивилизация, даже ослабленная, может лишь терпеть существование профанной точки зрения как неизбежное зло, в то же время стараясь по возможности ограничить её последствия; в современной же цивилизации, напротив, терпят именно священное, потому что невозможно заставить его полностью исчезнуть в один момент, и, ожидая полную реализацию этого «идеала», область священного сжимают все сильнее и сильнее, стремясь все больше отделить её от всего прочего непреодолимым барьером.

Переход от одной из этих позиций к другой подразумевает убеждённость в том, что существует не только профанная точка зрения, но и профанная область: то есть что существуют вещи, профанные сами по себе и по своей природе, вместо того чтобы казаться такими (на самом деле такими не являясь) только в силу определённой ментальности. Следовательно, это утверждение профанной области, которое неоправданно превращает простое фактическое положение дел в принцип, является, если так можно выразиться, одним из фундаментальных постулатов антитрадиционного духа, потому что только вдолбив заранее в головы большинства людей эту фальшивую концепцию, можно надеяться постепенно дойти до конца, то есть до исчезновения священного, или, иными словами, уничтожения традиции вплоть до её последних следов. Стоит только оглянуться вокруг себя, чтобы осознать, в какой мере современному духу удалось до-

стичь цели, для которой он предназначен, ибо даже люди, считающие себя «религиозными» — следовательно, у которых ещё более или менее сохранилось традиционное сознание, — тем не менее считают религию вещью, занимающую среди прочего совершенно отдельное место, причем, сказать по правде, весьма ограниченное: она не оказывает никакого реального влияния на все прочие области их жизни, в которых они мыслят и действуют точно так же, как самые нерелигиозные из их современников. Самое серьёзное состоит в том, что эти люди ведут себя так не просто потому, что их связывают ограничения среды, в которой они живут; не потому что их фактическое положение таково, что они могут только досадовать по этому поводу, будучи не в состоянии уклониться от всего этого — это было бы ещё приемлемо, ибо нельзя требовать от каждого человека обладания смелостью, необходимой для того, чтобы открыто противостоять господствующим тенденциям своей эпохи, что, конечно же, опасно во многих отношениях. Вовсе нет — они настолько подвержены воздействию современного духа, что, совершенно как и все прочие, считают различение и даже разделение священного и профанного абсолютно легитимным, и в ситуации, типичной для всех традиционных и нормальных цивилизаций, они уже видят только смешение двух этих различных областей — смешение, которое «преодолено» и успешно рассеяно «прогрессом»!

Но можно сказать больше: такая позиция, уже с трудом понимаемая людьми, искренне считающими себя религиозными, кем бы они ни были, даже не является уделом исключительно людей «светских» — их можно обвинить самое большее в невежестве, что до некоторой степени их оправдывает. Кажется, что современная позиция теперь проникает и в ряды духовных лиц, всё более многочисленные, которые, кажется, не понимают, что она противоречит традиции. Здесь мы, разумеется, говорим о традиции в общем смысле — и эти духовные лица также являются её представителями; и мы уже отмечали, что некоторые из них дохо-

дят до того, что упрекают восточные цивилизации в том, что общественная жизнь там все ещё проникнута духовным, даже видя в этом одну из главных причин их так называемой неполноценности по сравнению с западной цивилизацией! Впрочем, можно заметить странное противоречие: духовные лица, наиболее задетые современными тенденциями, демонстрируют в общем намного большую озабоченность социальными действиями, а не учением; но, если они признают и одобряют «секуляризацию» общества, почему же они вмешиваются в эту область? Это не может иметь своей целью попытку (что было бы правомерно и желательно) привнести немного традиционного духа, ибо считается, что подобное должно оставаться совершенно чуждым деятельности этого рода. Следовательно, это вмешательство совершенно непонятно — по крайней мере, нужно допустить, что в их ментальности присутствует что-то глубоко нелогичное, что, впрочем, неоспоримо в случае многих наших современников. Как бы то ни было, это самый тревожный симптом: когда аутентичные представители традиции доходят до того, что их образ мысли слабо отличается от образа мысли их противников, можно спросить, много ли жизненной силы осталось у этой традиции в её нынешнем состоянии? И поскольку традиция, о которой идёт речь, — это традиция западного мира, каковы шансы её восстановления в этих условиях, — по крайней мере при том условии, что мы ограничимся экзотерической областью и не будем рассматривать никакое иное пространство возможностей?

О роли гуру[A]

Мы уже имели возможность констатировать такие заблуждения по поводу гуру и такие преувеличения важности его роли[1157], что нам кажется необходимым обратиться к этой теме ещё раз, чтобы прояснить некоторые вещи. Слыша некоторые заявления, мы уже почти жалеем, что сами говорили об этой роли так часто. Верно, что у многих есть склонность к преуменьшению важности роли гуру, если не к полному от неё отказу, и именно это оправдывает нашу настойчивость; но в этот раз речь идёт об ошибках в противоположном смысле.

Некоторые заявляют, что без гуру никто и никогда не сможет достичь Освобождения, и, естественно, имеется в виду человеческий гуру. Отметим прежде всего, что им явно лучше заниматься вещами, менее удалёнными от них, чем конечная цель духовной реализации, и ограничиваться рассмотрением вопроса на её первых этапах, на которых, впрочем, присутствие гуру может показаться особенно необходимым. Не нужно забывать, что человеческий гуру, как мы уже говорили раньше, на самом деле является лишь внешним представлением и «замещением» истинного внутреннего гуру — в том смысле, что необходимость первого обусловлена только тем, что инициат, пока не дошел до определённого уровня духовного развития, ещё не способен напрямую войти в сознательное общение со вторым. Как бы то ни было, именно это ограничивает эту необходимость в по-

---

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XXIV.

[1157] Хотя этот термин принадлежит к индийской традиции, мы используем его, чтобы упростить речь, духовного учителя в самом общем смысле, какой бы ни была традиционная форма, к которой он принадлежит.

мощи человеческого гуру первыми стадиями: мы говорим «первые стадии», потому что то общение, о котором идёт речь, возможно для существа задолго до того, как оно достигнет момента Освобождения. Однако, осознавая это ограничение, можно ли считать эту необходимость абсолютной? Иными словами, является ли присутствие человеческого гуру в начале реализации строго необходимым, если не для наделения действительной инициацией, что было бы явно абсурдным, то по меньшей мере чтобы сделать реальной ту инициацию, которая без этого осталась бы навсегда просто виртуальной? Какой бы реально важной ни была роль гуру (и мы вовсе не помышляем это оспаривать), всё же нужно сказать, что такое утверждение является совершенно ложным по целому ряду причин, первая из которых состоит в том, что существуют исключительные случаи существ, у которых одной только инициатической передачи — и без вмешательства гуру во что бы то ни было — хватило для «пробуждения» духовных качеств, полученных в других состояниях бытия. Какими бы редкими они ни были, они доказывают, что здесь не идёт речь о принципиальной необходимости гуру. Но намного важнее рассмотреть кое-что другое, потому что речь уже не идёт об исключительных фактах, о которых можно было бы обоснованно сказать, что не следует принимать их во внимание на практике, а о путях совершенно нормальных: существуют инициатические формы, которые по самому своему строению не подразумевают никого, кто мог бы исполнять функцию гуру в смысле этого слова, и этот случай в первую очередь относится к тем формам, в которых главенствующую роль играет коллективная работа, а роль гуру выполняется не человеческим индивидом, а духовным влиянием, реально присутствующим

в ходе этой работы[1158]. Без сомнения, в этом случае очевиден некоторый недостаток: такой путь явно менее надежен и более тяжел, чем тот, где инициат находится под постоянным контролем духовного мастера. Но это совсем иной вопрос, и с, нашей точки зрения, важно, что само существование таких инициатических форм, которые неоспоримо предполагают ту же самую цель, что и прочие, и которые вследствие этого должны предоставлять в распоряжение своих приверженцев средства, достаточные для достижения цели, при условии, что они полностью квалифицированы для этого, вполне доказывает, что наличие гуру нельзя считать неотъемлемым условием. При этом разумеется, что и при отсутствии человеческого гуру всегда присутствует внутренний гуру, потому что он является «высшим я»; и, чтобы проявиться для тех, кто ещё не может осознавать его непосредственно, в качестве поддержки он использует человеческое существо или «невоплощенное» духовное влияние, это лишь разница модальностей, которая никак не влияет на суть.

Мы только что сказали, что роль гуру (там, где он существует) важна в первую очередь в начале реальной инициации, и это может показаться совершенно очевидным, поскольку естественно, что необходимость в проводнике сильнее у того инициата, который не так далеко продвинулся по пути. Это замечание уже содержит в себе опровержение другого отмеченного нами заблуждения, состоящего в том, что подлинным гуру может быть только тот, кто уже дошел до

[1158] Нужно отметить в этом отношении, что даже в некоторых инициатических формах, где функция гуру обычно существует, она на самом деле не является строго необходимой: так, в исламской инициации некоторые тарикаты, прежде всего в нынешних условиях, управляются уже не настоящим шейхом, способным реально играть роль духовного мастера, а только «халифом», который едва ли способен на что-то большее, кроме передачи действенного инициатического влияния. Не менее истинно и то, что, пока это происходит, барака шейха — основателя тариката вполне может, по крайней мере для особенно одаренных индивидуальностей и в силу простого присоединения к силсиле [инициатической цепи — прим. пер.], поддерживаться в отсутствие живого шейха, и этот случай вполне можно сравнить с тем, о котором мы только что сказали.

границы духовной реализации, то есть Освобождения. Если бы это было так, то это было бы совершенно обескураживающим для тех, кто пытается получить помощь гуру, так как очевидно, что их шансы на встречу с ним были бы крайне ограничены; но в реальности, кто бы ни играл эту роль гуру в начале, достаточно, чтобы он был способен довести своего ученика до некоторой ступени[1159]. Именно поэтому подлинный гуру, если так можно сказать, прежде всего должен стремиться как можно быстрее привести своего ученика к состоянию, в котором тот может обойтись без него, или отправить его, когда он не сможет больше его вести дальше, к другому гуру, имеющему более обширные знания, чем его собственные[1160], или — если он на это способен — привести его к той точке, где начинается осознанное и непосредственное общение с внутренним гуру; и в этом последнем случае неважно, является человеческий гуру на самом деле *дживанмуктой* или обладает минимальной степенью духовной реализации.

Это далеко не все ошибочные концепции, распространенные в определённых кругах. Среди них есть одна, которая нам кажется особенно опасной: некоторые воображают, что могут считать себя связанными с некоторой традиционной формой в силу того единственного факта, что к ней принадлежит их гуру (или по меньшей мере тот, к которому они считают возможным относиться как к таковому), и при этом не делая больше ничего, не совершая никаких ритуалов.

[1159] Впрочем, эта способность предполагает, помимо духовного развития, соответствующего обладанию этой степенью, некоторые особые качества — как и те, кто обладает одинаковыми знаниями в любой области, не всегда способны обучать других в равной степени.

[1160] Нужно ясно понимать, что эта смена всегда может осуществляться регулярно и правомерно только с согласия первого гуру и даже по его инициативе, ибо только он, а не ученик, может определить, закончена ли его роль по отношению к нему и способен ли на самом деле другой гуру вести его дальше, чем он сам. Добавим, что такая смена гуру иногда может иметь и совершенно иную причину, будучи обусловленной только тем, что сам гуру констатирует, что ученика в силу некоторых особенностей его личной природы может более эффективно направлять кто-то другой.

Очевидно, что это мнимое присоединение не имеет никакой реальной ценности и не имеет ни малейшего отношения к реальности. Было бы слишком легко присоединиться к традиции без иных условий, кроме этого, и в этом можно видеть только следствие полного непонимания необходимости экзотерической практики, которая в случае инициации, относящейся к определённой традиции, не исключительно эзотерической, может естественно быть только практикой этой самой традиции[1161]. Те, кто полагают так, считают, без сомнения, что они уже вышли за пределы всех форм, но их ошибка ещё более серьёзна, поскольку сама их потребность обращаться к гуру — достаточное доказательство того, что они ещё этого не достигли[1162]; достиг этой цели или нет сам этот гуру, не меняет ничего в том, что касается учеников, и не относится к ним никоим образом. Самое удивительное, что может найтись гуру, который принимает учеников в подобных условиях, предварительно не корректируя у них это заблуждение; одно это может вызвать серьёзные сомнения в реальности его духовного качества. Действительно, настоящий духовный мастер должен обязательно выполнять свою функцию в соответствии с определённой традицией; если этого не происходит, то это один из показателей, проще всего позволяющий определить, что мы имеем дело с ложным духовным мастером, который при этом в некоторых случаях может и не быть недобросовестным, а обманываться сам в силу незнания реальных условий инициации; мы уже достаточно изложили это, чтобы не повторяться[1163]. Это важно, потому что необходимо предвидеть все возражения — обо-

[1161] Мы используем здесь слово «экзотеризм» в его самом широком смысле, чтобы указать на часть традиции, которая адресуется всем без различия и которая составляет нормальную и необходимую основу всякой соответствующей инициации.

[1162] Здесь есть даже какое-то противоречие, поскольку если они могли бы реально прийти к этой точке до того, как обзавелись гуру, это было бы однозначно лучшим доказательством, что это не так обязательно, как они это утверждают.

[1163] См. гл. XXI.

значить весьма ясное различие между этим случаем и тем, где может оказаться, что — в каком-то смысле случайно и выходя за пределы своей традиционной функции — духовный мастер даёт не только разъяснения доктринального порядка (что не должно вызвать трудностей), но и некоторые указания более практического характера людям, не принадлежащим к его собственной традиции. Разумеется, нужно понимать, что речь может идти только о простых советах, которые — как и те, что могут исходить от любого другого человека — несут исключительно ценность знаний, которыми тот, кто их дает, обладает как человеческий индивид, а не как представитель определённой традиции, и которые не делают его учеником в инициатическом смысле этого слова того, кто их получает. Разумеется, это не имеет ничего общего с претензией на дарование инициации людям, не удовлетворяющим условиям, необходимым для её действительного получения, условиям, среди которых обязательно присутствует регулярное и действенное присоединение к традиции, к которой принадлежит данная инициатическая форма, со всеми подразумеваемыми ритуальными правилами; и нужно сказать, что за неимением такого присоединения связь, соединяющая мнимых учеников с их гуру, в качестве инициатической цепи является лишь простой иллюзией.

Узы и узлы[1164]

Мы уже неоднократно говорили о символизме нити, который проявляется в многочисленных аспектах, но сущностное и собственно метафизическое значение которого всегда заключается в олицетворении *сутратмы*. Последняя, как с макрокосмической, так и микрокосмической точки зрения связует все состояния бытия между собой и с их Принципом. Впрочем не имеет значения, что в различных изображениях, допускаемых этим символизмом, речь может идти о нити в собственном смысле слова, о веревке или о цепи, либо же о графическом начертании, подобном тем, на которые мы указали ранее[1165], либо же ещё о пути, созданном посредством архитектурных приемов, как в случае лабиринтов[1166], пути, который человек должен пройти с одного конца до другого, дабы достичь своей цели. Существенным во всех случаях является то, что мы всегда имеем дело с линией, в которой нельзя обнаружить разрыва непрерывности. Рисунок этой линии также может быть более или менее сложным, что обычно соответствует модальностям или более частным применениям его общего символизма: так, нить или её эквивалент может сворачиваться таким образом, чтобы образовывать завитки или узлы; а в структуре ансамбля каждый из этих узлов олицетворяет точку, где действуют силы, определяющие конденсацию и монолитность «агрегата», который соответствует тому или иному состоянию проявленности, так что можно сказать, что именно

[1164] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», март 1950. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 68.

[1165] См. гл. «Обрамления и лабиринты».

[1166] См. гл. «Пещера и Лабиринт».

этот узел удерживает существо в том или ином состоянии и что его развязывание немедленно повлечет за собой смерть в этом состоянии; кстати сказать, именно это и выражено очень отчётливо в таком понятии, как жизненный узел. Естественно, тот факт, что узлы, соотносящиеся с различными состояниями, фигурируют все одновременно и постоянно в символической линии, не должен считаться опровержением только что сказанного, ибо, помимо того, что он обусловлен техническими характеристиками самого изображения, в действительности он соответствует точке зрения, с которой все состояния рассматриваются в единовременности, точке зрения, которая всегда носит более принципиальный характер, нежели последовательное рассмотрение. Заметим в связи с этим, что в символизме ткачества, исследованном нами в другом месте[1167], точки пересечения нитей утка и основы, посредством которых создаётся вся ткань, также имеют сходное значение, поскольку эти нити являются в некотором роде «силовыми линиями», определяющими структуру космоса.

В своей недавней статье[1168] Мирча Элиаде высказался об «амбивалентности» символизма уз и узлов, и этот момент заслуживает того, чтобы уделить ему некоторое внимание; естественно, здесь можно усмотреть частный случай двойного смысла, который вообще внутренне присущ символам; но, кроме того, следует осознавать, чем именно обосновывается его наличие в том, что касается конкретных символов,

---

[1167] См. «Символизм креста», гл. XTV.

[1168] *Le «Dieu lieur» et le symbolisme des nœuds*, в *Revue de l'Histoire des Religions*, июль-дек., 1948 (см. также «Исследования Традиции», июль-авг. 1949).

о которых здесь речь[1169]. Прежде всего, следует заметить в связи с этим, что узы могут рассматриваться как нечто сковывающее или нечто соединяющее, и даже в обыденной речи само слово равно обладает двумя этими значениями. В символизме уз тому же соответствуют две точки зрения, которые можно было бы назвать обратными друг другу. И если самой непосредственно очевидной из этих двух точек зрения является та, которая узы превращает в путы, то потому, что, в конечном счёте, это точка зрения проявленного существа как такового постольку, поскольку оно видит себя «связанным» определёнными условиями бытия и как бы замкнутым ими в границах своего случайного состояния. С этой же точки зрения смыслом узла является как бы усиление смысла уз вообще, потому что, как мы уже говорили выше, узел более специфично олицетворяет то, что фиксирует существо в определённом состоянии. И та часть уз, посредством которой он образован, есть, можно было бы сказать, только то, что способно в них видеть это существо, как не способное выйти из границ этого состояния; связь же, которую та же самая уза устанавливают с другими состояниями, от него неизбежно ускользает. Другая точка зрения может быть определена как поистине универсальная, ибо именно она охватывает тотальность состояний, а для того, чтобы уловить это, достаточно отослаться к понятию *сутратмы*: уза, рассматриваемая тогда во всей её протяжен-

[1169] Отметим заодно, что в случаях ритуального и, более специализированно — «магического» применения этому двойному смыслу соответствует «благотворное» или «злотворное» использование, в зависимости от случая, уз и узлов. Но что интересует нас здесь, так это принцип такой амбивалентности, помимо всякого частного употребления, которое всегда лишь производно от него. Г-н Элиаде, впрочем, и сам справедливо настаивал на недостаточности «магических» интерпретаций, которыми кое-кто хотел бы и ограничиться, в силу незнания глубинного смысла символов, которое, как и в случаях «социологических» интерпретаций, влечёт за собой переворачивание отношений между принципом и его случайными применениями.

ности[1170] суть то, что соединяет эти состояния не только между собой, но также, повторим ещё раз, с самим их Принципом. Так что, далеко не являясь путами, она наоборот становится средством, с помощью которого существо может действительно соединиться со своим Принципом, и самим путём, который ведёт к этой цели. В таком случае нить или веревка имеют собственно «осевое» значение, и подъем по вертикально натянутой веревке может точно так же, как и подъем на древо или шест, олицетворять процесс возвращения к Принципу[1171]. С другой стороны, связь с Принципом посредством *сутратмы* особо разительным образом иллюстрируется игрой в марионетки[1172]: марионетка олицетворяет здесь индивидуальное существо, а оператор, который заставляет её двигаться с помощью нити, есть «Высшее я»; без этой нити марионетка оставалась бы неподвижной, точно так же, как без *сутратмы* любое существование было бы всего лишь чистым небытием и, согласно дальневосточной формуле, «все существа были бы пустыми».

Даже и в первой из двух точек зрения, о которых мы только что говорили, тоже есть определённая амбивалентность другого порядка, связанная с различием способов, посредством которых человек, в зависимости от степени своего духовного развития может оценивать состояние, в котором он находится и которое язык достаточно хорошо передает значениями, влагаемыми в слово «привязанность». В самом деле, если испытывают привязанность к кому-либо или к чему-либо, то, естественно, злом считают отделенность от

[1170] Понятно, что эта протяженность должна рассматриваться как необозримая, хотя в действительности она никогда не может быть таковой на какомлибо изображении.

[1171] Таково, в Индии, подлинное значение того, что путешественники назвали «фокусом с веревкой», хотя, впрочем, о последнем можно думать, как о более или менее подлинно «магическом» феномене, что, очевидно, не имеет никакого значения, когда речь заходит о его символическом характере, который нас здесь только и интересует.

[1172] См. A. Coomaraswamy, *«Spiritual Paternity» and the «Puppet-complex»* в *Psychiatry*, авг. 1945 (см. также E.T., окт. — нояб. 1947).

этого, даже если эта отделенность должна повлечь за собой освобождение от некоторых ограничений, в которых удерживаются самой этой привязанностью. Более общим образом, привязанность человека к своему состоянию помимо того, что она мешает ему освободиться от присущих этому состоянию пут, заставляет его считать несчастьем необходимость покинуть это состояние или, иными словами, приписывать «злотворный» характер смерти в этом состоянии, являющейся результатом разрыва «жизненного узла» и растворения агрегата, который конституирует его индивидуальность[1173]. Лишь человек, которому определённое духовное развитие позволяет, напротив, надеяться превзойти условия своего состояния, может «осуществить» их как путы, каковыми они и в самом деле являются, и «отделенность», которую он отныне испытывает по отношению к ним, уже является, по крайней мере, виртуально, разрывом этих пут — или, если предпочесть другой и, возможно, более точный способ выражения, ибо никогда не бывает разрыва в собственном смысле слова, трансмутацией «того, что сковывает» в «то, что соединяет», которая, по сути, есть не что иное, как распознание или осознание подлинной природы *сутратмы*.

[1173] Следует заметить, что о смерти повсюду говорится как о «развязке» индивидуального бытия; это выражение, которое, помимо прочего, находится в связи также и с символизмом театра, является буквально точным, хотя те, кто употребляет его, несомненно, не отдают себе в этом отчета.

Профанная наука перед лицом традиционных учений

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Три пути и инициатические формы[A]

Известно, что индийская традиция различает три «пути» (*марги*) — карму, бхакти и *джняна*, мы не будем напоминать определения этих терминов, которые должны быть достаточно знакомы нашим читателям; но мы прежде всего уточним, что, если они соответствуют трем формам йоги, они все имеют (или способны иметь) инициатический смысл[1177]. С другой стороны, нужно ясно понимать, что все различия этого рода всегда обязательно обладают определённым «схематическим» и несколько теоретическим характером, ибо на самом деле эти «пути» неопределенно варьируют, соответствуя различиям индивидуальной природы, и даже в весьма общей классификации, такой, как эта, можно рассматривать только вопрос о господстве одного из элементов, о которых идёт речь, по отношению к другим: их никогда нельзя устранить полностью. Таким образом, здесь дело обстоит как в случае с тремя гунами: существ классифицируют согласно господствующей в них гуне, но само собой разумеется, что природа всех проявленных существ состоит из трёх гун, хотя и в различных пропорциях, ибо во всем, что происходит из пракрити, иначе быть не может. Сравнение этих двух случаев является чем-то большим, нежели простым сопоставлением и оно тем более оправдано, потому что в реальности между первым и вторым существует некоторая корреляция: *джняна-марга*, очевидно, соответ-

---

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XVIII.

[1177] Мы говорим «способны иметь», потому что они могут иметь также и экзотерический смысл. Однако очевидно, что он не является предметом обсуждения, когда речь идёт о йоге; естественно, инициатический смысл подобен переносу этого экзотерического смысла в высшую область.

ствует существам «саттвической» природы, в то время как *бхакти-марга* и *карма-марга* соответствуют тем, чья природа является главным образом «раджасической», — впрочем, с различными нюансами. Может быть, в последнем случае в некотором смысле присутствует нечто более близкое к *тамасу*, чем в другом, но не стоит заходить в этом слишком далеко, ибо очевидно, что существа «тамасической» природы не обладают способностью следовать какому-либо инициатическому пути.

Какой бы ни была эта последняя оговорка, не менее истинно то, что существует связь между соответствующими характерами трёх март и составляющими элементами существа согласно троице «дух — душа — тело»[1178]: чистое сознание само по себе принадлежит сущностно, надындивидуальной, то есть в конечном счёте духовной области, психический интеллект бхакти очевиден, а карма во всех своих свойствах обязательно составляет некоторую деятельность телесного порядка, и, какими бы ни были преобразования, которым эти термины подвержены, что-то из этой изначальной природы неизбежно должно проявляться всегда. Это ясно подтверждает то, что мы говорили о соответствии с гунами: «джнанический» путь в этих условиях, очевидно, может подходить только существам, в которых господствует восходящая тенденция *саттвы* и которые в силу этого предрасположены стремиться непосредственно к реализации высших состояний, а не задерживаться на тщательном развитии индивидуальных возможностей. Другие два пути, напротив, прежде всего обращаются к элементам собственно индивидуальным, пусть даже для преобразования их в итоге в нечто принадлежащее высшему порядку, и это хорошо соответствует природе *раджаса* — тенденции, производящей экспансию существа на уровне той же индивидуальности, которая, как нельзя забывать, составлена из совокупно-

[1178] В таком соответствии не нужно видеть ничего исключительного, ибо все инициатические пути, имеющие реальную ценность, обязательно подразумевают абсолютно полное участие существа.

сти психических *и телесных* элементов. С другой стороны, отсюда немедленно следует, что «джнанический» путь лучше соотносится с «великими мистериями», а пути «бхактический» и «кармический» — с «малыми мистериями». Иными словами, тем самым становится очевидно, что только путём *джнаны* возможно дойти до конечной цели, в то время как бхакти и карма скорее играют «подготовительную» роль: соответствующие пути ведут только до определённой точки, но делают возможным получение Знания для тех, чья природа неспособна на это непосредственно и без такой подготовки. Впрочем, разумеется, нельзя получить реальную инициацию даже на первых стадиях без более или менее существенного обладания реальным знанием, даже если в средствах, которые используются на пути, «акцент» сделан прежде всего на одном или другом из двух элементов — «бхактическом» или «кармическом»; но мы хотим сказать, что — во всяком случае, за пределами границ индивидуального состояния — есть только один-единственный путь, который по необходимости является путём чистого Знания. Другое следствие, которое мы должны отметить: ввиду связи этих двух путей — «бхактического» и «кармического» — с областью индивидуальных возможностей и с областью «малых мистерий» различие между ними выражено несколько менее чётко, нежели их отличие от «джнанического» пути: это будет некоторым образом отражаться в связях соответствующих инициатических форм. Впрочем, мы немного скажем об этом далее.

Мы приводим эти рассуждения, чтобы рассмотреть ещё одну общую связь, существующую между тремя мартами и тремя кастами «дваждырожденных», впрочем, легко понять, что такое отношение должно существовать, потому что различия между кастами — это не что иное, как классификация человеческих существ согласно их индивидуальной природе, и именно в силу соответствия различию этих природ существует многообразие путей. Брахманы, обладая «саттвической» природой, в особой степени способны к сле-

дованию *джняна-марге*, и недвусмысленно говорится, что они должны непосредственно стремиться, насколько это возможно, к обладанию высшими состояниями существа. Впрочем, сама их функция в традиционном обществе является по сути и прежде всего функцией знания. Две другие касты, природа которых является принципиально «раджасической», выполняют функции, которые сами по себе[1179] не выходят за пределы индивидуального и нацелены на внешнюю деятельность: кшатрии соответствуют тому, что можно назвать «душой» коллектива, а вайшьи — различным потребностям телесного порядка. Отсюда вытекает, как мы уже сказали ранее, что кшатрии должны быть особенно приспособлены для следования *бхакти-марге*, а вайшья — *карма-марге*; и на самом деле именно это можно констатировать в тех инициатических формах, которые для них и предназначены. Однако на этот счёт нужно сделать важное замечание: если понимать *карма-маргу* в её самом широком смысле, то она определяется *свадхармой*, то есть выполнением каждым существом функции, соответствующей его собственной природе. Можно было бы в таком случае рассматривать её применительно ко всем кастам, за тем исключением, что этот термин был бы явно неподходящим для брахманов, функция которых на самом деле лежит за пределами области действия. Но можно было бы по меньшей мере применить её, хотя и с соответствующими условиями, к кшатриям и вайшьям. Здесь сложность, как мы сказали выше, состоит в однозначном разделении того, что подходит первым, а что вторым. Известно, впрочем, что в Бхагавадгите излагается карма-йога, которая больше подходит для использования кшатриями. Несмотря на это, останется истинным, что, если использовать слова в их самом строгом смысле, инициации кшатриев представлены в своей совокупности главным образом «бхактическим» характером, а вайшьев — прежде всего «кармическим»; и это сейчас ста-

[1179] Мы говорим «сами по себе», потому что они могут трансформироваться при помощи инициации, использующей их для поддержки.

нет ясным на примере инициатических форм западного мира.

На самом деле разумеется, что, когда мы говорим о кастах таким образом, ссылаясь в первую очередь на касты индийской традиции, мы делаем это для удобства изложения и потому что это даёт нам самую адекватную в этом отношении терминологию. Но то, что мы говорим, распространяется в равной степени и на всё то, что соответствует этим кастам в других местах в той или иной форме, ибо большие категории, на которые делится индивидуальная природа человеческих существ, всегда и везде одинаковые: подчиняясь своему принципу, они являются лишь следствиями преобладания различных гун, что применимо ко всему человечеству в качестве частного случая закона, действующего на всю совокупность универсального проявления. Единственная заметная разница состоит в определяемой условиями времени и места пропорции людей, принадлежащих каждой из этих категорий. Тем самым эти люди — если они пригодны для получения инициации — способны следовать одному или другому из соответствующих путей[1180]; и в самых крайних случаях может дойти до того, что какой-то из этих путей практически прекратит своё существование в конкретном обществе: количество людей, способных ему следовать, станет слишком незначительным, чтобы поддерживать его в качестве отдельной инициатической формы[1181]. Именно это и произошло на Западе, где уже давно

[1180] Чтобы не усложнять без толку наше изложение, мы не будем примешивать сюда рассмотрение аномалий, проистекающих из «смешения каст» в нынешнюю эпоху и главным образом на Западе, а также из всё более возрастающей сложности точного определения подлинной природы каждого человека, и из-за того факта, что большинство людей более не выполняет функцию, соответствующую своей природе.

[1181] Укажем попутно, что это может вынудить тех, кто ещё пригоден для этого пути, «скрыться», если можно так выразиться, в организациях, практикующих другие инициатические формы, которые первоначально не были созданы для них. Этот недостаток, впрочем, может быть смягчен некоторой реальной «адаптацией» к внутреннему миру этих организаций.

способности к знанию становятся постоянно всё более редкими и развитыми слабее, нежели склонность к действию, иными словами, в западном мире и даже в его «элите» (как минимум относительной) *раджас* решительно восторжествовал над *саттвой*. Даже в Средние века нет ясных указаний на существование собственно «джнанических» инициатических форм, которые должны в нормальных условиях соответствовать священнической инициации: даже инициатические организации, в то время тесно связанные с определёнными религиозными орденами, имели ярко выраженный «бхактический» характер, как можно об этом судить по способу изложения, чаще всего использовавшемуся теми из их членов, кто оставил после себя письменные труды. Однако в эту эпоху встречаются, с одной стороны, рыцарское посвящение, господствующим характером которого, очевидно, является «бхактический»[1182], и, с другой стороны, ремесленнические посвящения, которые являлись «кармическими» в самом строгом смысле слова, потому что, по сути, они основывались на реальном выполнении ремесла. Само собой разумеется, что первое было посвящением кшатриев, а вторые — посвящениями вайшьев, если использовать обозначения каст согласно раскрытому ранее смыслу. Можно добавить, что связи, на самом деле почти всегда существующие между этими двумя категориями (как мы неоднократно указывали), подтверждают сказанное выше о невозможности их полного разделения. Позже собственно «бхактические» формы исчезли, и единственные посвящения, которые ещё сохранились на Западе, — это ремесленные (или бывшие ремесленными в самом начале). Даже там, где из-за некоторых специфических обстоятельств практика ремесла более не требуется в качестве обязательного условия, что не может, впрочем, не считаться ослаблением, если не подлин-

[1182] Это же относится к таким инициациям, как у «Верных Любви» (*Fedeli d'Amore*), как явно указывает само их имя, хотя «джнанический» элемент мог при этом иметь большее развитие, нежели в рыцарском посвящении, с которым, впрочем, они довольно тесно связаны.

ным вырождением, это не меняет ничего в их сущностном характере.

Итак, если исключительное существование инициатических форм, которые можно считать «кармическими» на нынешнем Западе, — это неоспоримый факт, нужно сказать и то, что интерпретации этого факта не всегда свободны от недоразумений и путаницы, причём с разных точек зрения: именно это нам и осталось исследовать, чтобы завершить наше по возможности полное рассмотрение. Прежде всего некоторые воображают, что в силу своего «кармического» характера западные посвящения каким-то образом противоположны восточным, которые, согласно их взглядам, являются собственно «джнаническими»[1183]. Это совершенно неверно, ибо истина состоит в том, что на Востоке сосуществуют все категории инициатических форм как, впрочем, это в достаточной мере доказывает учение индийской традиции о трёх *маргах*; и если на Западе осталась только одна из них, то потому, что возможности этого порядка оказываются сведенными к минимуму. То, что всё более исключительное господство склонности к внешнему действию является одной из главных причин этого положения дел, бесспорно; но не менее истинно и то, что, вопреки обострению этой тенденции, ещё и сегодня сохраняется инициация, какой бы она ни была, и полагать обратное — серьёзное заблуждение насчёт реального смысла «кармического» пути, как мы это вскоре увидим. Помимо этого, недопустимо превращать в принципиальный вопрос то, что является лишь следствием простой случайной ситуации, и рассматривать вещи так, как если бы все западные инициатические формы обязательно должны были иметь «кармический» характер в силу того, что они являются западными. Мы не считаем, что на эту тему нужно высказываться ещё раз, ибо после всего, что мы уже сказали, должно быть достаточно ясно, что такой

[1183] Нужно отметить, что в этой концепции или пренебрегают существованием «бхактических» инициаций, или совершенно их игнорируют.

взгляд не соответствует реальности, которая, впрочем, более сложна, чем можно было бы предполагать.

Другой весьма важный момент состоит в том, что термин «карма», применяемый к инициатическому пути или форме, нужно понимать прежде всего в его техническом смысле «ритуального действия». В этом отношении легко увидеть, что в любой инициации присутствует некоторая «кармическая» сторона, потому что она всегда, по сути, подразумевает выполнение определённых ритуалов; впрочем, это соответствует тому, что мы уже говорили о невозможности существования того или иного из трёх путей в чистом состоянии. Кроме этого, и помимо собственно ритуалов, всякое действие, чтобы быть на самом деле «нормальным», то есть соответствовать «порядку», должно быть «ритуализовано», и, как мы это часто разъясняли, оно является таковым в полностью традиционной цивилизации. Даже в том случае, который можно назвать «смешанным», то есть там, где определённое вырождение привело к внедрению профанной точки зрения и она играет более или менее важную роль в человеческой деятельности, это ещё является истинным по крайней мере для всего того, что касается практики ремесла в случае ремесленнических посвящений[1184]. Очевидно, что это максимально далеко от той мысли о «кармическом» пути, согласно которой инициатическая организация в силу своего характера должна быть более или менее связана с внешним и совершенно профанным действием, каковым в условиях современного мира неизбежно является «общественная» деятельность любого рода. Причиной тому называют в первую очередь то, что такая организация должна вносить свой вклад в благоденствие и усовершенствование человечества в его совокупности. Это намерение может быть весьма похвальным само по себе, но то, как рассматривают его реализацию (даже если избавиться от «прогрессистских»

[1184] Можно сказать, что в этом случае «кармическое» является примерным синонимом «оперативного» — естественно, если понимать это последнее слово в его истинном смысле, о котором мы часто говорили.

иллюзий, с которыми всё это часто связано), является совершенно ошибочным. Конечно, нельзя говорить, что инициатическая организация не может ставить себе такую второстепенную цель, так сказать, «в дополнение» и при том условии, что она никогда не будет смешиваться с тем, что составляет её собственную и сущностную цель. Но в таком случае, чтобы осуществлять влияние на внешнее окружение, не переставая быть тем, чем она поистине должна быть, она будет использовать вовсе не те средства, которые считаются единственно возможными; её средства принадлежат к намного более «тонкому» порядку, но более чем эффективны. Заявлять об обратном означает, по сути, совершенно не понимать ценность того, что мы иногда называли «действием присутствия», и это непонимание в инициатической области сравнимо с так распространенным и в нашу эпоху непониманием роли созерцательных орденов, что относится к экзотерической и религиозной области. В итоге в обоих этих случаях проявляется следствие всё той же специфически современной ментальности, для которой всё то, что не проявляется внешне и не относится к ведению чувств, как бы не существует.

Говоря на эту тему, стоит добавить, что существует много заблуждений о природе двух других путей, и главным образом «бхактического», ибо в том, что касается «джнанического» пути, всё же весьма трудно спутать чистое Знание или даже традиционные науки, которые от него зависят и которые принадлежат скорее области «малых мистерий», со спекуляциями философии и профанной науки. В силу его более строгого трансцендентного характера намного проще совершенно игнорировать этот путь, нежели искажать его при помощи ложных концепций; и даже «философское» его переодевание, осуществляемое некоторыми востоковедами, которые выбрасывают абсолютно все важное и сводят все к пустым призракам «абстракций», на самом деле эквивалентно простому игнорированию и часто неспособно дать минимальное понятие об инициатических вещах. В том, что каса-

ется бхакти, все ещё сложнее, и здесь ошибки происходят главным образом из-за смешения инициатического смысла этого термина с его экзотерическим смыслом, который, впрочем, в глазах жителей Запада почти обязательно принимает специфически религиозный и более или менее «мистический» облик, которого он не может иметь в восточных традициях: разумеется, это не имеет ничего общего с инициацией, и — как если бы речь шла только об этом — это не составляет *бхакти-йогу*, но это вновь возвращает нас к вопросу о мистицизме и его сущностных отличиях от инициации.

Метафизика и диалектика[A]

Недавно мы познакомились со статьей, где некоторые заблуждения особенно отчётливо продемонстрировали зашедшее очень далеко непонимание[1185]. Определенно можно улыбнуться, читая, что люди, обладающие «некоторым опытом метафизического знания» (к каковым автор упомянутой статьи явно причисляет и себя, в то время как нам в этом опыте отказывает с примечательной смелостью — как будто он может знать, как обстоят дела!), находят в нашем труде только «весьма отчетливые концептуальные достоинства», но «чисто диалектического порядка», и «представления, которые могут быть предварительно полезны, но с практической и методологической точки зрения не заставляют продвинуться ни на шаг за пределы мира слов к универсальному». При этом наши современники так привыкли обращать внимание на внешний вид, что, вероятно, многие из них совершают схожие ошибки: если они совершают их даже в том, что касается традиционных авторитетов, таких как, например, Шанкарачарья, то не стоит и удивляться, что они тем более делают то же самое в нашем отношении, принимая таким образом «скорлупу» за «ядро». Как бы то ни было, хотелось бы знать, как выражение истины какого-нибудь порядка может происходить иначе, нежели при помощи слов (за исключением чисто символических изображений, кото-

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава II.

[1185] Massimo Scaligero, *Esoterismo moderno: L'opera e il pensiero di Rene Guenon*, в первом номере нового итальянского журнала *Imperium* (май 1950 г,). Выражение «современный эзотеризм» само по себе уже достаточно показательно: в первую очередь оно составляет противоречие в терминах, а во-вторых, в нашем труде совершенно очевидно нет ничего «современного» — наоборот, он во всех отношениях в точности противоположен современному духу.

рые мы здесь не затрагиваем) и в «диалектической» форме, то есть форме в целом дискурсивной, которая влечёт за собой те же неизбежные последствия, что и всякий человеческий язык. Также хотелось бы знать, как какое-нибудь словесное, письменное или даже устное выражение могло бы быть более чем «предварительно полезным» относительно того, о чём идёт речь. Однако, как нам кажется, мы в достаточной степени подчёркивали подготовительный характер всего теоретического знания (оно, очевидно, является единственным, чего можно достичь при помощи изучения такого выражения) — впрочем, это никоим образом не означает, что в этом качестве и в этих рамках оно не является строго обязательным для всех тех, кто хочет после него пойти дальше. Добавим сразу же, чтобы устранить любые недоразумения: в противоположность тому, что было сказано по поводу одного фрагмента наших «Заметок об инициации», мы никогда и нигде не выражали то, что было бы «нашим внутренним опытом» (который никого не касается и никого не может интересовать), а также прочим «внутренним опытом» кого бы то ни было, который всегда строго невыразим по самой своей природе.

Автор, кажется, едва ли понимает, какой смысл имеет для нас сам термин «метафизика» и как мы понимаем «чистый интеллект» (он, кажется, даже хочет отрицать весь его «трансцендентальный» характер). Это подразумевает обычную путаницу интеллекта и разума и связано с ошибкой относительно роли «диалектики» в наших текстах (и мы могли бы также сказать — во всем написанном, относящемся к этой области). Эта ошибка становится заметной, когда автор утверждает, что «окончательный смысл нашей работы», о котором он говорит с уверенностью, которую его непонимание едва ли оправдывает, состоит в «умственной прозрачности, непризнанной как таковая, и с "человеческими" пределами, которые становятся видны тогда, когда мы принимаем эту прозрачность за реальную инициацию». Наблюдая подобные утверждения, стоит сказать ещё раз — настолько

ясно, насколько это возможно, — что нет совершенно никакой разницы между чистым интеллектуальным познанием и трансцендентным (которое как таковое не обладает, в противоположность рациональному познанию, ничем ни «умственным», ни «человеческим») или реальным метафизическим (а не просто теоретическим) познанием и инициатической реализацией — не более, впрочем, между чистым интеллектом и духовной истиной.

Таким образом, это объясняет, почему автор полагал, что должен сказать — даже с настойчивостью — о ваших «идеях», то есть о том, что, строго говоря, нужно считать несуществующим или по меньшей мере не принимать в расчёт, когда речь идёт о нашем труде, потому что его содержанием являются не наши идеи — этот труд является исключительно изложением традиционной мысли, лишь выражение которой принадлежит нам. К тому же эта мысль сама по себе никоим образом не является произведением чьего-либо «ума» по той же причине своего традиционного характера, который подразумевает, по сути, надындивидуальное и «нечеловеческое» происхождение. Вероятно, его ошибка в этом отношении наиболее очевидна, когда он заявляет, что мы «мысленно разделяем» идею бесконечности, что, кстати, невозможно: сказать по правде, мы не «разделяли» её ни «мысленно», ни как-то иначе, ибо эта идея (даже это слово нельзя употреблять в подобном случае, ибо здесь нет того «психологического» значения, которое ему было дано современными людьми) может на самом деле быть понята только непосредственно интуицией, которая принадлежит — скажем это вновь — чисто интеллектуальной области. Все прочее — это средства, предназначенные подготовить к этой интуиции тех, кто на неё способен, и нужно ясно понимать, что пока с помощью этих средств они будут только «размышлять», они не получат никакого реального результата — как тот, кто рассуждает или размышляет о том, что обычно стоит называть «доказательствами существования Бога», не приходит к реальному познанию божественного. Нужно уяс-

нить, что «понятия» и особенно «абстракции» сами по себе нас интересуют меньше всего (и когда мы здесь говорим «мы», само собой разумеется, что это прилагается также и к тем, кто, как мы сами, хочет занять строго традиционную точку зрения) и что мы охотно оставляем все эти умственные наработки философам и другим «мыслителям»[1186]. Однако, если мы считаем, что обязаны выразить нечто, лежащее в реальности совершенно иного порядка, и особенно на западном языке, мы действительно не видим, как можно уклониться от использования слов, большая часть которых в их нынешнем использовании реально выражает только простые понятия, так как не имеет других в своем распоряжении[1187]. Если же некоторые неспособны понять ту перестановку, которую необходимо произвести в таком случае для проникновения в «окончательный смысл», мы, к сожалению, не можем ничем помочь. Что касается желания найти в нашем труде следы «предела нашего собственного знания», это означает как раз то, от чего мы воздерживаемся, ибо, кроме того, что речь идёт не о «нас», наше изложение является строго безличным в силу того, что оно целиком и полностью относится к истинам традиционного порядка (и, если нам никогда не удавалось сделать этот характер совершенно очевидным, это нужно приписывать сложностям

[1186] Для нас типом «мыслителя» в собственном смысле этого слова является Декарт: это тот, кто может реально прийти только к «рационализму», потому что он неспособен преодолеть использование чисто индивидуальных и человеческих способностей, и, таким образом, он неизбежно не знает того, до чего они не позволяют ему добраться. Это означает, что он может быть только «агностиком» в отношении всего того, что принадлежит метафизическому и трансцендентному порядку.

[1187] Нужно только сделать исключение для слов, которые принадлежат прежде всего традиционной терминологии и для которых достаточно просто восстановить их первоначальный смысл.

выражения)[1188], и это довольно сильно напоминает случай тех, кто воображает, что всё то, от обсуждения чего добровольно воздерживаются, неизвестно или непонятно!

Что касается «эзотерической диалектики», то это выражение может иметь приемлемый смысл, только если понимать под ним диалектику, поставленную на службу эзотеризму, — как внешний способ, используемый, чтобы сообщить то, что может быть выражено вербально, и всегда с той оговоркой, что такое выражение неизбежно является неадекватным, особенно в области чистой метафизики, как раз из-за того, что она сформулирована в «человеческих» терминах. Диалектика в целом это не что иное, как осуществление или практическое приложение логики[1189]; само собой разумеется, что, когда хотят что-то сказать, это нельзя сделать иначе, нежели руководствуясь законами логики, что определенно не означает, что выражаемые истины сами по себе находятся в зависимости от этих законов, — как тот факт, что чертежник должен начертить рисунок существующего в трёх измерениях объекта на двумерной поверхности, не доказывает, что он не знает о существовании третьего. Логика реально господствует над всем тем, что является лишь орудием разума, и, как указывает само её имя, это её собственная область. Напротив, всё то, что относится к надындивидуальному и, следовательно, надрациональному порядку, тем самым явно ускользает из этой области, и высшее не будет подчиняться низшему. Что касается истин этого порядка, то логика может вмешаться здесь только совершенно случайным образом, и её дискурсивное, или «диалектиче-

---

[1188] Скажем в этом отношении, что мы всегда сожалели, что привычки нынешней эпохи не позволяют нам публиковать наши труды под покровом самой строгой анонимности — по крайней мере, это избавило бы других людей от написания многих нелепостей, а нас самих от работы по их замечанию и исправлению, которую приходится делать слишком часто.

[1189] Само собой разумеется, мы берём слово «диалектика» в его изначальном смысле, который оно имело, например, у Платона и Аристотеля. Нас никоим образом не заботят особые значения, часто дающиеся ему теперь и более или менее непосредственно выводимые из философии Гегеля.

ское», если хотите, выражение составляет своего рода «спуск» на индивидуальный уровень тех истин, что совершенно непередаваемы[1190].

В силу своеобразной непоследовательности автор, в то же время упрекающий нас — впрочем, из-за простого непонимания — в том, что мы остановились на «ментальном» и не отдаем себе в этом отчета, кажется, особенно смущен тем фактом, что мы говорили об «отказе от ментального». То, что он говорит по этому поводу, весьма неясно, но, по сути, кажется, что он называется принимать во внимание то, что пределы индивидуальности могут быть превзойдены и что реализация ограничивается для него неким видом «экзальтации», если можно выразиться таким образом, потому что он настаивает, что «индивид сам по себе тяготеет к тому, чтобы вернуться к первоисточнику», — что для индивида как такового невозможно, ибо он, очевидно, не может превзойти самого себя своими собственными силами, и если бы этот «первоисточник» относился к индивидуальному порядку, он был бы ещё одной весьма относительной вещью. Если бы существо, которым является человеческий индивид в определённом состоянии проявления, было поистине таким, у него не было бы никакого способа выйти из условий этого состояния, и до тех пор, пока он действительно из них не вышел, то есть пока он ещё является индивидом согласно своей кажимости (и нельзя забывать, что для его реального сознания эта кажимость совпадает с реальностью, потому что она является всем тем, чего он может достичь), все необ-

---

[1190] Мы не акцентируем адресованный нам упрёк в том, что мы говорим «как если бы трансцендентность и так называемая внешняя реальность были отделены одна от другой»; если бы автор точно знал то, что мы говорили о «нисходящей реализации», или если бы он это понял, он бы определенно не сделал его. Впрочем, это не препятствует тому, что это отделение существует вполне реально «в своем порядке» — случайном бытии и что оно исчезает полностью только для того, кто вышел за пределы этого существования и кто определенно освобожден от его ограничивающих условий; что бы ни думали об этом, нужно всегда уметь ставить каждую вещь на её место и на свою ступень реальности — и эти различия, разумеется, не являются различиями «чисто диалектического порядка»!

ходимое для того, чтобы их преодолеть, может представляться ему только чем-то «внешним»[1191]; он ещё не дошел до той стадии, где различение «внутреннего» и «внешнего» как таковое перестаёт быть действительным. Любая концепция, склонная отрицать эти неоспоримые истины, не может не быть проявлением современного индивидуализма, каковы бы ни были иллюзии, которым могут предаваться в этом отношении те, кто её принимает[1192]; и в данном случае итоговые выводы, фактически тождественные отрицанию традиции и инициации под предлогом отбрасывания всякого обращения к «внешним» средствам реализации, лишь демонстрируют во всей красе, что так все и обстоит.

Таковы выводы, которые нам ещё нужно исследовать, и вот отрывок, который нужно процитировать полностью:

> Во внутреннем строении современного человека существует разрыв, заставляющий его видеть традицию как внешний доктринально-ритуальный корпус, а не как поток надчеловеческой жизни, дарованный ему, чтобы погрузиться в него ради возрождения; в современном человеке живет заблуждение, отделяющее трансцендентное от чувственного мира, который он воспринимает как лишённый божественного; в результате объединение, реинтеграция не может произойти при помощи формы инициации, предшествующей эпохе, в которой такое заблуждение стало свершившимся фактом.

Мы в полной мере придерживаемся того мнения, что именно здесь на самом деле лежит более серьёзная ошибка, и что эта ошибка, составляющая собственно профанную точку зрения, таким образом характеризует сам современный

[1191] Вряд ли полезно напоминать здесь, что инициация естественно даёт существу средства преодолеть его текущее состояние; именно потому эти средства сначала кажутся «внешними».

[1192] Некоторые народы сейчас искренне считаются «антисовременными», по они едва ли менее глубоко затронуты влиянием современного духа это не что иное, как один из бесчисленных примеров путаницы, царящей повсюду в нашей эпохе.

дух, от которого она поистине неотделима, вследствие чего для тех, над кем господствует этот дух, нет никакой надежды от него освободиться. Очевидно, что заблуждение, о котором идёт речь, с инициатической точки зрения является непреодолимой «дисквалификацией», и именно поэтому «современный человек» на самом деле неспособен получить инициацию или, по крайней мере, дойти до реальной инициации. Но мы должны добавить, что есть и исключения, и именно поэтому, несмотря ни на что, ещё и сейчас даже на Западе существуют люди, которые по своему «внутреннему строению» не являются «современными людьми». Они способны понять то, что такое традиция по своей сути, и они не собираются считать профанное заблуждение «свершившимся фактом»; именно к ним и только к ним мы всегда и хотели обращаться. Но это ещё не все: затем автор впадает в курьезное противоречие, ибо он, кажется, хочет представить в качестве «прогресса» то, что сначала было признано заблуждением. Вновь процитируем его слова:

> Гипнотизировать людей миражом традиции и «ортодоксальной» организации для передачи инициации означает парализовать эту возможность освобождения и завоевания свободы, которая для нынешнего человека заключается, собственно, в том факте, что он добрался до последней ступени знания, он дошел до той точки, где Боги, оракулы, мифы, инициатические передачи уже недействительны.

Конечно же, налицо странное непризнание реальной ситуации: никогда ещё человек не был более далек, чем сейчас, от «последней ступени знания», по крайней мере, если не понимать её в нисходящем смысле; и если он действительно добрался до точки, где все перечисленные вещи больше не действуют на него, то это не потому, что он забрался очень высоко: напротив, он пал слишком низко, как это, впрочем, демонстрирует тот факт, что многочисленные подделки этих вещей, более или менее грубые, очень хорошо выводят его из равновесия. Много говорят об «автоно-

мии», о «завоевании свободы» и так далее, всегда понимая это в чисто индивидуалистическом смысле, но забывают или скорее игнорируют, что подлинное освобождение возможно только в силу освобождения от пределов, свойственных индивидуальному состоянию. Не хотят больше говорить ни о регулярной инициатической передаче, ни о традиционных ортодоксальных организациях, но что можно было бы подумать о случае, сравнимом со случаем тонущего человека, отказавшегося от помощи спасателя, потому что эта помощь является «внешней»? Хотят этого или нет, истина, не имеющая ничего общего ни с какой «диалектикой», состоит в том, что за пределами присоединения к традиционной организации инициации не существует и что без предварительной инициации никакая метафизическая реализация не является возможной. Это не «миражи» и не «идеальные» иллюзии, и не пустые спекуляции ума, а совершенно позитивная реальность. Без сомнения, наш оппонент вновь скажет: все, что мы пишем, не выходит за пределы «мира слов»; это, впрочем, весьма очевидно, и то же самое можно сказать про то, что он написал сам, но всё же есть сущностная разница: как бы он ни был убеждён в обратном, его слова для того, кто понимает «окончательный смысл», не выдают ничего иного, кроме умственной позиции профана: и мы просим его поверить, что с нашей стороны это никоим образом не оскорбление, а просто «техническое» выражение для описания фактического положения дел.

Буква G и свастика[1193]

В книге «Великая Триада», говоря о полярном символизме и китайском слове *i*, обозначающем единство (Полярная звезда именуется *Тай-и*, т. е. «Великое Единство»), мы уже касались масонского символизма буквы *G*, нормальное положение которой также является «полярным», и проводили сближение с буквой *I*, которая для «Адептов Любви»[1194] была и первым именем Бога. Такое сближение своим обоснованием имело то, что буква *G*, которая сама по себе не могла бы рассматриваться как подлинный символ, ибо принадлежит к современным языкам, не имеющим ничего ни сакрального, ни традиционного, но которая *stands for God*, согласно английским ритуалам, да и в самом деле является первой буквой в слове *God*, в некоторых случаях, рассматривалась по меньшей мере как заместительница еврейской буквы *iod*, символа Принципа или Единства — в силу фонетического сходства между *God* и *iod*[1195]. Эти краткие заметки оказались отправной точкой исследований, которые привели к новым

[1193] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июль-авг. 1950. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 17.

[1194] См. «Великая Триада», гл. XXV.

[1195] Автор одного труда о масонском символизме счел возможным адресовать нам в этой связи критику, и даже облеченную в не слишком любезные формы, как если бы ответственность за это фонетическое сходство ложилась на нас; но мы не более ответственны за это, нежели за то, что английские масоны также когда-то отождествили три буквы того же слова *God* с начальными буквами трёх еврейских слов *Gamel*, *Oz*, *Dabar* (Красота, Сила, Мудрость). Каждый волен думать, что ему угодно о ценности подобных сближений (и можно было бы привести и другие их примеры), но, во всяком случае, необходимо учитывать их, по крайней мере, с точки зрения исторической.

очень интересным выводам[1196]; вот почему мы считаем полезным вернуться к этой теме, чтобы дополнить уже сказанное нами.

Прежде всего, следует отметить, что в старинном катехизисе для подмастерья [1197] на вопрос: *What does that G denote*? (Что означает эта буква *G*?) следовал точный ответ: *Geometry or the Fifth Science* (геометрию или пятую науку) (то есть науку, которая занимает пятое место в традиционном перечислении «семи свободных искусств», чей эзотерический перенос в средневековые инициации мы уже отмечали ранее); подобное истолкование впрочем нисколько не противоречит тезису о том, что эта же буква *stands for God* (означает Бога), ибо на этой ступени Бог именуется именно как «Великий Геометр Вселенной» и с другой стороны особую важность этой букве придает то, что, в самых старых из известных манускриптов оперативного масонства «геометрия» постоянно отождествляется с самим масонством; стало быть, во всём этом заключено нечто такое, чем не следует пренебрегать. Похоже, к тому же, что буква *G*, как мы сейчас увидим, в качестве начальной в слове *Geometry*, заняла место своего греческого эквивалента *Г*, что вполне оправдывается самим происхождением слова «геометрия» (и по крайней мере здесь мы уж точно не имеем более дела с современным языком). Кроме того, эта буква, *Г*, и сама по себе, с точки зрения масонского символизма, представляет некоторый интерес в силу своей формы эккера (угольника)[1198]; что совершенно очевидно, не является случаем латинской буквы

[1196] Marius Lepage, *La Lettre G*, из *Le Symbolisme*, ноябрь 1948; статья в *Speculative Mason*, за июль 1949. Это произведение было написано как раз на тему всего того, что было сейчас нами изложено и послужило источником наибольшей части, используемой нами здесь информации.

[1197] Prichard, *Masonry Dissected*, 1730.

[1198] Напомним, что разносторонний угольник — и такова а именно такова форма этой буквы — олицетворяет две стороны прямого угла прямоугольного треугольника 3-4-5, который, как мы объяснили, имеет совершенно особое значение в оперативном масонстве (см. «Утерянное слово и слова-заместители», в *E.T.*, дек. 1948).

G[1199]. А теперь, прежде чем двинуться дальше, можно было бы спросить себя, нет ли здесь противоречия её трактовкой касательно замещения еврейской буквы *iod*, или, по крайней мере, поскольку такого рода замещение вне всяких сомнений имело место, то не появилась ли указанная трактовка буквы *G* уже *post factum* и притом с большим или меньшим опозданием. Фактически поскольку обозначенная интерпретация буквы *G*, кажется, относилась собственно к степени мастера, то так и должно было обстоять дело для тех, кто придерживается расхожего мнения о происхождении последней. Напротив, для тех, кто, как мы, отказывается — и не по одной причине — рассматривать эту степень как результат «спекулятивной» работы XVIII века и считает её своего рода «конденсацией» содержания некоторых высших степеней оперативного масонства, заполнившей по мере возможного пробел, связанный с невежеством основателей Великой ложи Англии, дело представляется в ином свете: речь идёт, на наш взгляд, о взаимоналожении двух различных, но нисколько не исключающих друг друга смыслов, что вовсе не редко в символизме. Кроме того, и, кажется, никто до сих пор не замечал этого — обе интерпретации, соответственно через греческий и еврейский язык, прекрасно согласуются с собственным характером двух корреспондирующих степеней: «пифагорейским» для второго градуса, и «соломоновым» для третьего, и, возможно, это и позволяет понять, о чём реально идёт речь.

Сказав это, мы можем вернуться к «геометрическому» истолкованию степени подмастерья, ведь то, что уже было нами сказано о ней, есть ещё далеко не самая интересная часть символизма оперативного масонства. В упомянутом нами выше катехизисе можно обнаружить ещё и такую за-

[1199] Все умозаключения, которые иные пытались сделать, исходя из формы буквы *G* (сходство с формой узла, с формой алхимического символа соли и т. д.), явно имеют искусственный и даже надуманный характер; они не имеют ни малейшего отношения к признанным значениям этой буквы и не опираются ни на какие аутентичные сведения.

гадку: *By letters four and science five, this G aright doth stand in a due art and proportion*[1200]. Здесь *science five* обозначает, очевидно, «пятую науку», т. е. геометрию, что же до значения *letters four*, можно было бы, на первый взгляд, и следуя закону симметрии, впасть в искушение предположить ошибку и читать слово *letter* в единственном числе, так что речь в этом случае должна была бы идти о «четвёртой букве», то есть, в греческом алфавите, о букве Δ, которая, действительно, очень интересна с символической точки зрения своей треугольной формой. Но так как недостатком этого объяснения является отсутствие сколько-нибудь внятной связи с буквой *G*, гораздо более правдоподобно, что речь действительно идёт о «четырёх буквах» и что неправильное выражение *science five*, вместо *fifth science*, было употреблено здесь преднамеренно для большей многозначности. Теперь же самое загадочное здесь заключается в следующем: почему говорится о четырёх буквах, или, коль скоро речь всегда идёт о заглавной букве в слове *Geometry*, почему она должна быть учетверена для того, чтобы *to stand aright in due art and proportion*! Ответ, который должен учитывать «центральное» или «полярное» положение буквы *G*, может быть дан лишь посредством оперативного символизма, и вот здесь-то и обнаруживается необходимость взять эту букву, как мы и указывали выше, в её греческой форме Г. Действительно, совокупность четырёх Г, помещённых по отношению друг к другу под прямым углом, образует свастику, «символ, как и бук-

[1200] В данном контексте мы не должны забыть упомянуть о том, что в ответ на вопрос *Who does that G denote*? (*Who* (кто), а не *what* (что), как раньше, когда речь шла о геометрии), этот катехизис содержит ещё и следующую фразу: *The Grand Architect and contriver of the Universe, or He that was taken up to the Pinnacle of the Holy Temple*; можно заметить, что «Великий Архитектор Вселенной» отождествляется здесь с самим Христом (стало быть, с Логосом), который и сам соотносится с символизмом «камня главы угла», понимаемым согласно изложенному в главе XLIII «Угловой камень». «Зенит Храма» (и можно заметить любопытное сходство этого слова «зенит» — *pinacle* с еврейским *pinnah*, которое означает «угол»), естественно, является вершиной или самой возвышенной точкой, и, как таковой, он равнозначен тому, что именуется «замком свода» (*keystone*) в *Arch Masonry*.

ва *G*, Полярной звезды, которая сама по себе есть символ, а для оперативного масона действительное место пребывания скрытого центрального Солнца вселенной, *Iah*»[1201], что явно очень близко напоминает *Тай-и* дальневосточной традиции[1202]. В отрывке из «Великая Триада», о котором мы упомянули в самом начале главы, мы уже отмечали наличие в оперативном ритуале очень тесной связи между буквой G и свастикой; однако мы не располагали тогда информацией, которая, вводя в действие греческую букву Г, делает эту связь ещё более прямой и дополняет её объяснение[1203]. Хорошо бы отметить ещё и то, что изогнутая часть ветвей свастики рассматривается здесь как олицетворение Большой Медведицы, видимой в четырёх различных положениях в ходе её вращения вокруг Полярной звезды, которая, естественно, соответствует центру, где соединяются четыре гаммы; и что эти четыре положения находятся в соотношении с четырьмя сторонами света и четырьмя временами года; известно также значение Большой Медведицы во всех

[1201] В статье издания *Speculative Mason*, откуда взята эта цитата, свастика не вполне точно именуется *гаммадион*, этот термин, как мы уже замечали по разным поводам, в древности прилагался к совсем другим изображениям (см. гл. XLV «Эль-Аркан», где мы привели их репродукции); однако остается верным, что свастика, хотя она никогда и не обозначалась термином *гаммадион*, может также рассматриваться как образованная совокупностью четырёх букв гамма, так что коррекция терминологии никак не отражается на вышесказанном.

[1202] Добавим, что только что упомянутое божественное имя *Iah* (Ях) находится в более специфическом соотношении с первым из трёх великих мастеров седьмой степени оперативного масонства.

[1203] Можно было бы возразить, что не издававшаяся ранее документация, опубликованная в Спекулятивном масоне и касающаяся свастики, исходит от Клемента Сгриттона, а последний, говорят, был главным автором «реставрации» оперативных ритуалов; при этой реставрации некоторые элементы, утраченные при так и оставшихся неясными обстоятельствах, были заменены заимствованиями из спекулятивных ритуалов. Никто не может гарантировать их соответствие тому, что существовало раньше; но это возражение неубедительно в данном случае, потому что речь идёт именно о чём-то таком, чего и следов не обнаруживается в спекулятивном масонстве.

традициях, где присутствует полярный символизм[1204]. Если мы задумаемся над тем, что всё это относится к области действительно вселенского символизма, указывающего тем самым на прямую связь с примордиальной традицией, то можно без труда понять, почему «полярная теория всегда была одной из самых великих тайн подлинных масонских мастеров»[1205].

[1204] См. вновь «Великая Триада», гл. XXV, по поводу «Города Ив» и его символического олицетворения посредством бушеля, наполненного рисом.

[1205] Интересно отметить ещё, что в Каббале *iod* рассматривается как образуемая совокупностью трёх точек, олицетворяющих три высших *middoth*, и расположенных в форме угольника. Последний, впрочем, повернут в направлении, обратном тому, которое имеет греческая буква *Г*, что могло бы соответствовать двум различным направлениям вращения свастики.

О степенях инициации[A]

Мы были весьма удивлены, отметив в последнее время, что некоторые люди, которые должны были понимать уже неоднократно изложенное нами относительно инициации, демонстрируют на эту тему достаточно странные заблуждения, обладая совершенно неверным пониманием относительно простых вопросов. Мы имеем в виду утверждение, совершенно необъяснимое для того, кто обладает или должен обладать каким-то знанием этих вещей, согласно которому между духовным состоянием инициата, который просто «встал на путь», и «примордиальным состоянием» не существует никаких промежуточных степеней. Истина состоит в обратном: их существует великое множество, ибо путь «малых мистерий», ведущий к «примордиальному состоянию», безусловно, весьма долог, и на самом деле очень немногие доходят до конца. Как можно поддержать точку зрения, согласно которой все идущие по этому пути на самом деле находятся в одной точке, и никто из них не находится на различных этапах? Как возможно при этом, что инициатические формы, соответствующие «малым мистериям», в общем содержат множество ступеней, например, в некоторых из них три, в других семь, если ограничиваться самыми известными случаями? И чему тогда эти степени могли бы соответствовать? Мы также приводили даосское перечисление, в котором, помимо состояния «мудреца» и «истинного человека», упоминаются другие промежуточные ступени[1206]; этот пример является особенно ясным, потому что

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XXV.

[1206] См. «Великая Триада», гл. XVIII.

«примордиальное состояние» — состояние «истинного человека» явно находится на четвёртой ступени инициатической иерархии. Во всех случаях эти ступени могут, по крайней мере теоретически (или символически, если хотите, пока речь идёт об инициации просто виртуальной), представлять только различные этапы реальной инициации, которой обязательно соответствуют настолько же различные духовные состояния, чьей последовательной реализацией они являются. Если бы было иначе, они были бы совершенно лишены всякого смысла. На самом деле промежуточные состояния инициации могут даже быть неопределёнными в своем множестве, и нужно ясно понимать, что существующие в инициатической организации ступени всегда составляют только более или менее общую и «схематическую» классификацию, ограниченную рассмотрением некоторых главных или наиболее ясно характеризуемых этапов, что отражается в разнообразии таких классификаций[1207]. Также разумеется, что даже если инициатическая организация по причине своего «метода» не содержит ясно различимые и отмечаемые особыми ритуалами степени, это не препятствует тому, чтобы эти этапы обязательно существовали для тех, кто с ней связан, по крайней мере, когда они переходят к реальной инициации, поскольку нет никакого средства, позволяющего достичь цели напрямую.

Можно представить вещи иначе — возможно, более «осязаемо»: мы объяснили, что посвящение в «малые мистерии», естественно, имеющее дело с человеком в его текущем состоянии, заставляет его в некотором роде вернуться по пройденному человечеством в ходе его истории циклу в нисходящем порядке, чтобы прийти в итоге к «примордиальному состоянию»[1208]. Очевидно, что между первоначальным и нынешним состояниями человечества существует множество промежуточных состояний, как это доказывает

[1207] См. «Заметки об инициации», гл. XLIV.

[1208] См. «Заметки об инициации», гл. XXXIX.

традиционное деление на четыре эпохи, внутри каждой из которых при этом были установлены ещё дополнительные разделения; духовное вырождение происходит не в один момент, а посредством идущих один за другим этапов, и логически возрождение может осуществиться только при прохождении тех же самых этапов в обратном порядке, таким образом постепенно приближаясь к «примордиальному состоянию».

Проще понять идею о несуществовании отдельных ступеней на пути «великих мистерий», то есть между состоянием «истинного человека» и «трансцендентного человека»; это в равной степени ложно, но, по крайней мере, эту иллюзию легче объяснить. Существует множество надындивидуальных состояний, среди которых есть и весьма далёкие от необусловленного состояния, в котором только и реализовано «Освобождение» или «Высшее Тождество», но с того момента, как существо поднялось над «примордиальным состоянием», чтобы достичь надындивидуального состояния, каким бы оно ни было, всякий находящийся в индивидуальном человеческом состоянии в некотором роде теряет его из виду — как наблюдатель, чьё зрение ограничено горизонтальным планом, может видеть вертикальный только в его единственной точке встречи с этим планом, а все прочие ему недоступны. Следовательно, эта точка, соответствующая собственно «примордиальному состоянию», как мы уже говорили в другом месте, является в то же время единственным «следом» всех надчеловеческих состояний; именно поэтому при взгляде из человеческого состояния «трансцендентный человек» и те, кто реализовал только ещё обусловленные надындивидуальные состояния, поистине «неразличимы», так же как и сам «истинный человек», который, однако, вышел за пределы только центра человеческого состояния и не обладает на данном этапе никаким высшим состоянием[1209].

[1209] См. также «Великая Триада», гл. XVIII.

Эта заметка не имеет иной цели, кроме как напомнить некоторые понятия, которые мы уже разъясняли, но которые, кажется, не всегда понимаются в достаточной степени; мы решили, что к ним необходимо вернуться, поскольку для тех, кто находится ещё только на первой стадии инициации, поистине опасно воображать, что они уже, если так можно выразиться, являются непосредственными кандидатами на реализацию «примордиального состояния». Но некоторые идут ещё дальше и убеждают себя, что для получения «Освобождения» достаточно искреннего желания и абсолютной веры в гуру без малейших самостоятельных усилий; когда видишь такие искажения, нельзя не подумать, что это лишь сон!

Божественный Град[1210]

Мы уже говорили по различным поводам о символизме «божественного града» (*Брахма-пуры* в индусской традиции)[1211]; известно, что именуемое точно таким образом есть центр существа, представляемый сердцем, которое, кстати, действительно соответствует ему (центру) в телесном организме, и что этот центр — есть место пребывания пуруши, отождествляемого с божественным Принципом (Брахманом), поскольку он является «внутренним распорядителем» (*antar-yāmī*), который управляет всей совокупностью способностей данного существа посредством «бездеятельного» действия, являющегося непосредственным следствием одного его присутствия. Имя пуруша по этой причине толкуется как означающее *пури-шайя* (*puri-śaya*), т. е. тот, кто пребывает или покоится (*śaya*) в существе, как в городе (*puri*); такое истолкование, очевидно, взято из нирукты, но А. Кумарасвами отметил, что, хотя дело не обстоит так в большинстве случаев, оно может представлять в то же время настоящую этимологическую производную[1212], и этот пункт, в силу всех сближений, которым он открывает путь, заслуживает, чтобы мы остановились на нём более подробно.

Прежде всего, следует отметить, что греческое слово полис (πόλις) и латинское *civitas*, обозначающие город, своими

[1210] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», сент. 1950. Позже статья была опубликована в книге «Символы священной науки» (1962) как глава 75.

[1211] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. III; см также гл. «Горчичное зерно» и гл. «Эфир в сердце».

[1212] *What is civilization*? (*Albert Schweitzer Festschrift*); мы заимствуем из этого исследования часть последующих соображений, в частности, в том, что касается лингвистической точки зрения.

корнями, соответственно, соотносятся с двумя элементами, из которых образовано слово *puru-śa*, хотя, в силу некоторых фонетических изменений при переходе от одного языка к другому, это может остаться не замеченным с первого взгляда. В самом деле, санскритский корень *pṛ* или *pur* в европейских языках превращается в *ple* или *pel*[1213], так что *pura* и πόλις строго эквивалентны; с точки зрения качества, этот корень выражает идею полноты (санскритское *puru* и *pūrṇa*, греческое πλέως, латинское *plenus*, английское *full*), а с точки зрения количественной — идею множества (греческое πολυς, латинское *plus*, немецкое *viel*). Как совершенно очевидно, город существует лишь благодаря собиранию множества живущих в нём и образующих его «население»[A] индивидов (слово *populus* равным образом имеет то же происхождение), и это могло бы оправдывать употребление для обозначения его терминов, о которых идёт речь. Однако, это лишь самый внешний аспект, и когда хотят проникнуть в суть вещей, гораздо важнее рассмотреть идею полноты. Но в этой связи известно, что полное и пустое, рассматриваемые как корреляты, являются одним из традиционных символических олицетворений комплементарности активного и пассивного принципов; в данном случае можно говорить, что пуруша наполняет своим присутствием «божественный град» со всеми его расширениями и строениями, то есть интегральность существа, которое без этого присутствия было бы всего лишь пустым «полем» (*kṣetra*), или, иными словами, чисто потенциальностью, лишённой всякого актуализованного бытия. Это пуруша, который согласно текстам упанишад, освещает «это все» (*sarvam idam*) своим излучением, образом своей «бездейственной» деятельности, посредством которой осуществляется всякая проявленность, согласно самой «мере», которая определяется действительной протя-

[1213] Известно, что буквы *r* и *l* фонетически очень близки и легко заменяют одна другую.

[A] Франц. *population* — прим. пер.

женностью этого излучения[1214] точно так же, как в апокалиптическом символизме христианской традиции Небесный Иерусалим весь целиком освещается светом Агнца, который покоится в его центре «словно закланный», стало быть, в состоянии «недеяния»[1215]. Мы можем ещё добавить в этой связи, что заклание Агнца «от начала мира» в действительности есть то же самое, что ведическое жертвоприношение пуруши, по видимости расчленяющего себя у истоков проявления, чтобы присутствовать одновременно во всех существах и во всех мирах[1216], так что хотя и будучи всегда сущностно единым и принципиально заключающим все в самом своем единстве, внешне он предстаёт как множественный. А это, в свой черед, точно соответствует двум идеям, полноты и множественности, о которых только что была речь; и вот почему также говорится, что «в мире есть два пуруши: один разрушимый и другой неразрушимый, первый распределен между всеми существами, второй незыблем»[1217].

С другой стороны, латинское *civitas* производно от корня *kei*, который в западных языках равнозначен санскритскому корню *śi* (откуда *śaya*); его первоначальное значение — отдых, покой (греческое κεῖσθαι, возлежать); а отсюда значение резиденции, или постоянного жилища, а таковы жилища в городе, появляется, в конечном счёте, в качестве непосредственного следствия первого. Пуруша, покоящийся в «божественном граде», может быть назван его единственным

[1214] См. «Царство количества и знамения времени», гл. III.

[1215] Напомним ещё, что проявление Шехины, или «божественного присутствия» всегда олицетворяется светом.

[1216] См. гл. «Собирать то, что рассеяно».

[1217] Бхагавадгита, XV.16; согласно продолжению этого текста, пуруша-атман, который идентичен *Параматману*, находится за пределами (выше) этих двух аспектов, потому что он есть высший Принцип трансцендентный по отношению ко всей проявленности: он не пребывает «в мире», но, напротив, это все миры пребывают в нём.

«гражданином» (*civis*)[1218], потому что множество обитателей, которые населяют его, воистину существует лишь через него, будучи целиком создано его собственным светом и одушевлено его собственным дыханием (*prāṇa*). Впрочем, световой луч и жизненное дыхание здесь не что иное, как два аспекта *сутраттмы*. Если «божественный град» (или «Царство Божие», которое «внутри нас», согласно евангельским словам) рассматривать в его самом строгом значении, исключительно как самый центр существа, то само собой разумеется, что реально там пребывает один лишь пуруша; но распространение этого понятия на все существо, со всеми его свойствами и составляющими элементами, равным образом законно по причинам, которые мы только что объяснили, и ничего не меняет здесь, потому что всё это целиком зависит от пуруши и обязано ему даже самым своим существованием. Жизненные функции и способности живого существа часто сравнивают, в их отношениях к пуруше, с подданными и слугами царя, и среди них существует иерархия, сравнимая с иерархией различных каст в человеческом обществе[1219]. Дворец, в котором пребывает царь и откуда он правит всем, является центром или сердцем города[1220], его сущностной частью, по отношению к которой все остальное есть, в некотором роде, всего лишь продолжения или «расширения» (такой смысл также содержится в корне *kei*). Но, разумеется, подданные никогда не пребывают в состоянии абсолютной зависимости от царя подобной той, о которой идёт речь, потому что, хотя функция царя и есть единственная в городе, а ситуация «правителя» существенно иная, не-

[1218] Равнозначное греческое выражение μόνος πολίτης было применено Филоном по отношению к Богу.

[1219] Это точка зрения, в частности, была развита Платоном в его Республике.

[1220] Первоначально этот дворец был в то же самое время и храмом; этот двойственный характер иногда ещё встречается в эпохи «исторические», и мы напомним здесь, в частности, пример *Мин-тан* в Китае (см. «Великая Триада», гл. XVI).

жели ситуация «управляемых»[1221], сам царь есть однако же человеческое существо, как и его подданные, а не принцип другого порядка. Ещё один образ, и кажется более точный, дается нам игрой марионеток, потому что последние одушевляются лишь волей человека, который приводит их в движение по своему произволу (а нить, посредством которой он заставляет их двигаться, естественно, является ещё одним символом *сутратмы*); в этой связи мы обнаруживаем особо поразительный «миф» в Катхасаритсагара[1222]. Речь идёт там о городе, целиком населенном деревянными автоматами, которые во всем ведут себя как живые существа, за исключением того, что они лишены дара речи; в центре находится дворец, где пребывает человек, являющийся «единственным сознанием» (*ekakaṃ cetanam*) города и причиной всех движений этих автоматов, которые он сам и создал. И здесь уместно заметить, что этот человек именуется плотником, а это уподобляет его Вишвакарману, т. е. божественному Принципу, поскольку последний созидает универсум и управляет им[1223].

Это последнее примечание побуждает нас уточнить, что символизм «божественного Града» доступен применению как «макрокосмическому», так и «микрокосмическому», хотя исключительно последнее мы рассматривали во всем предыдущем изложении, можно было бы даже говорить о нескольких «макрокосмических» применениях на различных уровнях, в зависимости от того, идёт ли речь об отдель-

---

[1221] В их отношении друг к другу «правитель» находится «в акте», а «управляемые» — «в потенции», согласно аристотелевскому и схоластическому языку, вот почему в традиционной концепции царь и его царство находятся в отношениях активного и пассивного принципов, но, напротив, царь, поскольку он осуществляет временную власть, в свою очередь, становится принципом пассивным по отношению к духовной власти (А. Кумарасвами, *Spiritual Authority and Temporel Power in the Theory of Indian Government*).

[1222] Cm. A. Coomaraswamy, *«Spiritual Paternity» and the «Puppet-Complex»*, в *Psychiatry*, авг. 1945.

[1223] См. «Каменщики и плотники», в журнале «Исследования Традиции», дек. 1946.

ном мире, т. е. об определённом состоянии бытия (и именно к этому случаю относится собственно символизм Небесного Иерусалима, о котором мы напоминали выше) или обо всей совокупности универсальной проявленности. Во всех случаях, рассматривается ли центр одного мира или центр всех миров, в этом центре находится божественный Принцип (пуруша, пребывающий на солнце, который есть *Spiritus Mundi* западных традиций); он играет для всего, что проявлено в соответствующей области, ту же роль «внутреннего правителя», которую пуруша, пребывающий в сердце каждого существа, играет для всего, что заключено в возможностях этого существа. Тогда, дабы применить ко множеству проявленных существ всё то, что в случае применения «микрокосмического» говорится о различных свойствах отдельного существа остается лишь осуществить соответствующий перенос этого «микрокосмического» проявления без каких-либо модификаций. Впрочем, символизм солнца как «Сердца Мира»[1224] объясняет, почему *сутратма*, связующая каждое существо с центральным пурушей, олицетворяется тогда «солнечным лучом», именуемым *сушумна*[1225]. Различные изображения *сутратмы* показывают также, что видимое расчленение пуруши на уровне «макрокосмическом», так же как и на уровне «микрокосмическом» должно рассматриваться не как фрагментация, противоречащая его сущностному единству, но как «распространение», сравнимое с распространением лучей, исходящих из центра. И в то же время, поскольку *сутратма* уподобляется нити (*sūtra*)

[1224] Само собой разумеется, что речь идёт не о «том солнце, которое видят все люди», но о духовном солнце, «которое немногие постигают умом» (Атхарваведа, X.8.14) и которое представляется недвижно пребывающим в зените.

[1225] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XX; этот «солнечный луч» есть вместе с тем то же самое, что и «золотая струна», о которой говорит Платон.

уже самим своим именем, эта символизм находится в тесной связи также и с символизмом ткачества[1226].

Нам остается вкратце указать на ещё один момент, а именно: для того, чтобы быть законными и приемлемыми с традиционной точки зрения, т. е. для того, чтобы, в конечном счёте, быть поистине «нормальными», строение и организация всякого города или человеческого общества должны стремиться сколь возможно полно брать за образец «божественный Град». Мы говорим «сколь возможно полно», потому что, по крайней мере, в нынешних условиях нашего мира подражание этой модели (которая есть, собственно, «архетип») всегда будет вынужденно несовершенным, как это показывает сказанное нами выше по поводу сравнения пуруши с царем; но, как бы то ни было, лишь в той мере, в какой будет осуществлено это подражание, строго говоря, будет и право говорить о «цивилизации». Из сказанного ясно, что всё, именуемое так в современном мире, и все, из чего притязают сделать истинную «цивилизацию», есть только карикатура на неё, а часто даже и её противоположность во многих отношениях. Антитрадиционная цивилизация, подобная этой, в действительности не только не заслуживает такого имени, но она есть даже, по всей строгости, противоположность подлинной цивилизации.

[1226] См. «Символизм креста», гл. XIV; напомним здесь более конкретно о символизме паука в центре его путины, образе солнца, лучи которого, являющиеся эманациями или «распространениями» его самого (как паутина создаётся пауком из его собственной субстанции), образуют в некотором роде «ткань» мироздания. Они актуализируют последнюю по мере того, как распространяются во всех направлениях, исходя из своего источника.

Церемониализм и эстетизм[A]

Мы уже разоблачали часто случающуюся в нашу эпоху странную путаницу между ритуалами и церемониями [1227], свидетельствующую о совершенном незнании истинной природы и сущностного характера ритуалов — можно даже сказать, традиции в общем. На самом же деле, если ритуалы, как и всё то, что относится к реально традиционному порядку, обязательно содержат в себе «нечеловеческий» компонент, то церемонии в противоположность им являются чем-то чисто человеческим и могут претендовать только на последствия, строго ограниченные этой областью и даже, можно сказать, её наиболее внешними аспектами, ибо эти последствия в реальности являются исключительно «психологическими» и главным образом эмоциональными. Также в путанице, о которой идёт речь, можно видеть частный случай или следствие «гуманизма», то есть современной тенденции сводить все к человеческому уровню — тенденции, проявляющейся также и с другой стороны в силу претензии на «психологическое» объяснение ритуалов самих но себе, что, кстати, на самом деле аннулирует сущностную разницу, существующую между ритуалами и церемониями.

Речь не идёт о том, чтобы оспаривать относительную пользу церемоний, поскольку если они случайно добавляются к ритуалам, в период духовного затемнения они делают последние более доступными для большинства людей, которых они таким образом в некотором роде готовят к принятию последствий, потому что их уже можно достичь непо-

---

[A] Эта работа была опубликована в книге «Инициация и духовная реализация» (1952) как глава XIII.

[1227] См. «Заметки об инициации», гл. XIX.

средственно только при помощи совершенно внешних средств. Чтобы эта роль «помощника» была правомерной и даже реально эффективной, также необходимо, чтобы церемонии развивались в некоторых рамках, за пределами которых ситуация рискует иметь скорее совершенно противоположные последствия. Именно это и заметно в нынешнем состоянии западных религиозных форм, где ритуалы в итоге оказались фактически задушены церемониями: в этом случае не только случайное слишком часто принимается за сущностное, что порождает избыточный и лишённый смысла формализм, но и сама «толщина» церемониального одеяния, если можно так выразиться, составляет действию духовных влияний препятствие, которым не стоит пренебрегать. Здесь присутствует явление «отвердения» в том смысле, в котором мы использовали это слово в другом месте[1228], что хорошо соответствует общему характеру современной эпохи.

Это злоупотребление, которое можно назвать «церемониализмом», свойственно Западу, и это легко понять: на самом деле церемонии всегда производят впечатление чего-то исключительного, и они передают этот внешний вид даже ритуалам, к которым они добавляются; и чем меньше цивилизация традиционна, тем больше усиливается разделение между традицией (в той ослабленной мере, где она ещё существует) и чисто профанным, тем, что удобно называть «обычной жизнью», на которую традиционные элементы больше не оказывают никакого реального влияния. Довольно очевидно, что это отделение никогда не было доведено до ситуации современных жителей Запада; и мы, естественно, говорим о тех, кто ещё хранит что-то из своей традиции, но за пределами ограниченной части своей жизни согласно религиозной «практике» ничем не отличается от других. В этих условиях все, что относится к традиции, по сравнению с прочим обязательно имеет характер исключения, что

[1228] См.: «Царство количества и знамения времени».

как раз и подчёркивает распространение церемоний, которые это исключение окружают, Таким образом, даже если признать, что это частично объясняется западным характером, которому соответствует некий особый род эмоциональности, делая его более восприимчивым к церемониям, не менее истинно, что существуют причины более глубокого порядка, тесно связанные с крайним ослаблением традиционного духа. Нужно также заметить в связи с этим, что жители Запада, когда они говорят о духовных вещах (или о вещах, которые они считают таковыми, справедливо или нет)[1229], всегда считают себя обязанными использовать официальный или наводящий скуку тон, как бы отмечающий, что эти вещи не имеют ничего общего с темами, привычными для их бесед. Что бы они об этом ни думали, эта «церемониальная» неестественность, несомненно, не имеет никакой связи с серьёзностью и достоинством традиционного порядка, не исключающего самую совершенную естественность и самую большую простоту поведения, как можно ещё сегодня видеть на Востоке[1230].

Есть и другая сторона вопроса, о который мы ещё ничего не сказали, но на которую нам также кажется необходимым обратить внимание: мы хотим поговорить о существующей у жителей Запада связи «церемониализма» с тем, что можно

[1229] Мы говорим об этом ограничении по причине множественных подделок духовности, распространенных среди наших современников; но достаточно того, что они убеждены, что речь идёт о духовности или они хотят в этом убедить других, чтобы то же замечание прилагалось ко всем этим случаям.

[1230] Это особенно очевидно в случае ислама, который, естественно, включает множество ритуалов, но в котором нельзя найти ни одной церемонии. С другой стороны, на самом Западе можно констатировать (из-за того, что сохранились средневековые проповеди), что проповедники этой поистине религиозной эпохи вовсе не пренебрегали использованием фамильярного и иногда даже юмористического тона. Весьма важным фактом является искажение, которое нынешнее использование сделало со смыслом слова «понтифик» и его производных, который для обычного западного человека, который не знает его символического и традиционного значения, дошел уже до идеи самого избыточного «церемониализма», как если бы сущностная функция папства состояла в выполнении не определённых ритуалов, а особо помпезных церемоний.

назвать «эстетизмом». Под последним мы понимаем особую ментальность, происходящую из «эстетической» точки зрения; это относится прежде всего и главным образом к искусству, но постепенно распространяется на другие области и в итоге налагает на взгляд особую «окраску». Известно, что «эстетическая» концепция, как, впрочем, говорит само её имя, претендует на сведение всего к простому вопросу «восприимчивости». Эта современная и профанная концепция искусства, которая, как продемонстрировал в многочисленных работах К. А. Кумарасвами, противоположна его нормальной и традиционной концепции: она уничтожает всю интеллектуальность (можно даже сказать, всю познаваемость [*intelligibilité*]) того, к чему она прилагается, и красота, будучи весьма далёкой от «сияния истины», как её определяли когда-то, сводится просто к тому, что производит определённое чувство удовольствия, — следовательно, к чему-то чисто «психологическому» и «субъективному». Соответственно, легко понять, как вкус к церемониям связан с этим способом восприятия, потому что как раз церемонии и обладают лишь последствиями этого «эстетического» порядка, не имея других. Они, как и современное искусство, являются тем, что не имеет смысла пытаться понять и что не содержит никакого более или менее глубинного смысла, куда бы можно было проникнуть; но его достаточно, чтобы поддаться «впечатлению» чисто сентиментального толка. Следовательно, всё это доходит только до психической сущности, которая является самой поверхностной и самой иллюзорной частью из всех, которая изменяется не только от одного индивида к другому, но даже у одного и того же индивида согласно предрасположенности конкретного момента; эта сентиментальная область во всех отношениях относится к само-

му полному и самому крайнему типу того, что можно назвать «субъективностью» в чистом виде[1231].

То, что мы говорим о вкусе к церемониям, разумеется, также прилагается к избыточной и в каком-то роде непропорциональной важности, которую некоторые придают всему тому, что является внешним «убранством», иногда доходя — даже в подлинно традиционной области — до желания сделать из этой случайной принадлежности совершенно неотъемлемый и сущностный элемент; точно так же некоторые воображают, что ритуалы потеряли бы свою силу, если бы не сопровождались более или менее «величественными» церемониями. Может быть, здесь ещё более очевидно, что, по сути, речь идёт именно об «эстетизме», и даже когда те, кто привязывается к «убранству», уверяют, что его причиной является тот смысл, который они в нём распознают, мы не уверены, что они слишком часто в этом не обманываются, что их не притягивают прежде всего вещи чересчур внешние и «субъективные», «художественные» впечатления в современном смысле этого слова. Наименьшее, что здесь можно сказать, — это что смешение случайного с сущностным, присутствующее здесь в любом случае, всегда является признаком весьма несовершенного понимания. Таким же образом, например, мы сомневаемся, что среди людей, восхищающихся искусством Средних веков — даже если они искренне воображают, что их восхищение не является просто «эстетическим», как у «романтиков», и что главным его мотивом является выражающаяся в этом искусстве духовность — много тех, кто его понимает по-настоящему и кто способен сделать необходимое усилие, чтобы увидеть его не современными глазами, то есть реально проникнуть в состояние духа тех, кто создал это искусство и для кого оно было

[1231] Мы не должны говорить здесь о некоторых формах современного искусства, которые могут привести к неуравновешенности и даже «распаду», чьё действие способно распространяться намного дальше. При этом речь не идёт только о незначимости в собственном смысле слова, придаваемой всему тому, что является чисто профанным, но о подлинной «подрывной деятельности».

предназначено. У тех, кому нравится окружать себя «убранством» этой эпохи, почти повсюду встречается, более или менее заметно, если не собственно ментальность, то как минимум «взгляд» архитекторов, создавших «неоготику», или современных художников, пытающихся подражать творениям «первобытных народов». В этих реконструкциях всегда есть что-то искусственное и «церемониальное», что-то, что «звучит фальшиво» и намного сильнее напоминает «выставку» или «музей», чем реальное и нормальное использование произведений искусства в традиционной цивилизации; одним словом, определенно присутствует впечатление, что «дух» в них отсутствует[1232].

То, что мы только что сказали на тему Средних веков, чтобы привести пример, взятый из самого западного мира, можно тем более повторить в отношении восточного «убранства». Действительно, весьма часто, даже будучи составленным из аутентичных элементов, в качестве «совокупности» оно главным образом демонстрирует представление людей Запада о Востоке, которое имеет лишь весьма отдалённую связь с тем, чем Восток является на самом деле[1233]. Это приводит нас к уточнению ещё одного важного момента: среди многочисленных проявлений современного «эстетизма» следует выделить отдельный момент вкуса к «экзотике», который так часто констатируют у наших современников и который, какими бы ни были факторы, вносящие свой вклад в его распространение, сводится в итоге

[1232] Мы отметим попутно в этой же связи случай праздников, называемых «фольклорными»: даже когда они основываются на более чем точных свидетельствах и самых тщательных исследованиях, они неизбежно имеют смехотворный вид «маскарада» и грубой подделки и могут заставить поверить в «пародийное» намерение, отсутствующее у их организаторов.

[1233] Крайним и тем самым более «осязаемым» примером являются произведения большей части художников, называемых «ориенталистами»: они демонстрируют только результаты западной «перспективы», приложенной к вещам Востока. Нет сомнений, что они взяли в качестве моделей восточных персонажей, объекты и пейзажи, но так как они увидели только самое внешнее, манера, в которой они «переданы», имеет приблизительно такую же ценность, как творения «фольклористов», о которых мы только что говорили.

к вопросу «восприимчивости», более или менее «художественной», чуждой всякому истинному пониманию, и даже, к сожалению, у тех, кто лишь «следует» и подражает другим из простой «моды», как, впрочем, и бывает в случае восхищения, вызываемого той или иной формой искусства, и которая меняется от одного моментами другому вследствие обстоятельств. Мы затронем в некотором роде более непосредственно, чем все прочее, этот случай «экзотики», потому что есть сильное опасение, что сам интерес, который некоторые проявляют к восточным учениям, слишком часто обязан собой этой тенденции: очевидно, что здесь речь идёт только о чисто внешней «позиции», и нет оснований принимать её всерьёз. Осложняет дело то, что эта тенденция может также иногда в разной пропорции смешиваться с интересом, намного более реальным и искренним: этот случай не является определенно безнадёжным, как предыдущий, но нужно в полной мере отдавать себе отчет в том, что достигнуть подлинного понимания какого угодно учения можно только тогда, когда совершенно исчезнет то впечатление «экзотики», которое оно могло производить в самом начале. Это может требовать достаточно значительного и даже тяжелого для некоторых предварительного усилия, но это необходимо, если стремятся получить какой-то имеющий ценность результат своего изучения. Иногда это оказывается невозможным: таков случай тех жителей Запада, которые в силу своей особой психической конституции никогда не смогут перестать таковыми быть, и вследствие этого им было бы намного лучше остаться таковыми полностью и откровенно и отказаться от занятия вещами, из которых они не могут получить никакой реальной выгоды: что бы они ни делали, эти вещи для них всегда будут лежать в «другом мире», не связанном с тем миром, к которому они принадлежат и из которого они неспособны выйти. Добавим, что эти заметки имеют совершенно особую важность для тех рожденных на Западе людей, которые главным образом в силу причин эзотерического и инициатического порядка — един-

ственных причин, которые мы можем считать на самом деле достойными нашего интереса[1234], решились на присоединение к некоей восточной традиции. На самом деле перед ними стоит настоящий вопрос «квалификации», который по всей строгости должен быть своего рода предварительным «испытанием» перед переходом к настоящему, реальному присоединению. В любом случае и даже в самых благоприятных условиях нужно, чтобы они ясно понимали, что, пока они ощущают малейший характер «экзотики» в принятой ими традиционной форме, это будет самым неопровержимым доказательством того, что они не усвоили эту форму по-настоящему и что, какова бы ни была видимость, она ещё остается для них чем-то внешним по отношению к их реальной сущности; она изменила их только поверхностно. Именно таково в некотором роде одно из первых препятствий, которые они встречают на своем пути, и опыт обязывает признать, что для многих оно не является наименьшим по сложности.

[1234] См. предыдущую главу.

Влияние исламской цивилизации на Запад[1235]

Большинство европейцев не оценили важность вклада, который они получили от исламской цивилизации, не поняли природы своих заимствований у этой цивилизации в прошлом, и некоторые доходят до тотального непризнания всего того, что с этим связано. Подобное положение дел объясняется тем, что в исторических дисциплинах, в том виде, в каком они преподаются, принято не только произвольно истолковывать факты, но и намеренно искажать их. Эта система образования кичится своим пренебрежительным отношением к исламской цивилизации и старается при каждом удобном случае умалить её заслуги. Курсы истории, читаемые в европейских университетах, ни в коей мере не отражают влияния, о котором идёт речь. Напротив, истины, которые должны быть озвучены в этой связи, когда речь идёт о преподавании или о письме, систематически отодвигаются, в особенности, относящиеся к наиболее важным событиям.

Например, если в основном известно, что Испания оставалась под исламским законодательством в течение многих веков, но никогда не говорится, что это же было и во многих других странах, таких как Сицилия и средиземноморская часть современной Франции. Некоторые предпочитают приписать это молчание историков определённым религиозным предубеждениям. Но что говорить о современных историках, большинство которых существуют вне религии (если не являются её противниками), когда они доходят до

[1235] Журнал «Исследования Традиции», XII, 1950, стр. 337-344. Статья, переведенная с арабского, появилась в журнале «аль-Ма'рифа». Позже статья была опубликована в книге «Заметки об исламском эзотеризме и даосизме» (1973) как глава VIII.

утверждения, что их предшественники утверждали противоположное истине?

Причины всего этого следует искать в гордыне и самомнении европейцев, мешающих им осознать всю важность вклада, полученного с Востока.

Самое странное в этом случае это видеть европейцев, считающих себя прямыми наследниками эллинской цивилизации, тогда как истина фактов опровергает эту претензию. Реальность, извлекаемая из самой истории, решительно доказывает, что греческие наука и философия были переданы европейцам через мусульманских посредников. Иными словами, интеллектуальное достояние эллинов достигло Запада, будучи предварительно серьёзно изучено Ближним Востоком, и если бы не ученые ислама и его философы, европейцы ещё долго пребывали бы в полном незнании этого наследия, а может быть так никогда и не познакомились бы с ним.

Следует заметить, что мы здесь говорим о влиянии исламской цивилизации в целом, а не только арабской, как иногда неправильно говорят. Поскольку большинство из тех, кто осуществлял это влияние на Западе, вовсе не принадлежали к арабской расе, и если они и употребляли арабский язык, то это было только следствием принятия исламской религии.

Поскольку мы упомянули об арабском языке, приведём ещё одно доказательство распространения мусульманского влияния на Западе: оно заключается в куда более широком, чем принято считать, заимствовании арабских терминов и корней, которые вошли почти во все европейские языки и используются вплоть до теперешнего дня, хотя большинство европейцев и не подозревают об их истинном происхождении. А так как слова есть не что иное, как транспорт для идей и средство выражения мысли, нетрудно понять, что этот факт свидетельствует о передаче самих исламских идей и понятий.

Обширное влияние исламской цивилизации явственно ощущалось во всех областях жизни, в науке, в искусствах, философии и т. д. Испания тогда была очень важным местом в этом отношении и главным центром распространения этой цивилизации. Мы не намереваемся здесь трактовать в деталях каждый из этих аспектов или определять пространство распространения исламской цивилизации, но только указать на некоторые факты, которые мы рассматриваем как особенно важные, хотя в наше время немногие признают их важность.

Возьмем проблему наук — как естественных, так и математических. Можно с уверенностью сказать, что некоторые из естественных отраслей знания были в полном объеме заимствованы Европой у исламской цивилизации. Химия, например, до сих пор сохранила своё арабское наименование, восходящее, как известно, к древнему Египту, несмотря на то, что первоначальный и углубленный смысл этой науки стал совершенно недоступен нашим современникам и, можно сказать, навсегда утрачен для них. Возьмем другой пример, из астрономии, технические слова, которые там используются во всех европейских современных языках тоже бы ли в своем большинстве арабского происхождения; имена многих небесных тел не перестают быть арабскими именами, используемыми как таковые астрономами все стран. Причина этого в том, что работы греческих астрономов античности, таких как Птолемей Александрийский, стали известны через арабские переводы, а также через работы их мусульманских продолжателей. Легко было бы показать в целом, что большинство географических познаний, относящихся к наиболее удалённым странам Азии или Африки, приносились в течении длительного времени арабскими путешественниками, посетившими весьма многочисленные районы, и можно привести ещё много фактов такого рода.

Относительно многих изобретений, являющихся всего-навсего прикладной стороной естественных наук, можно сказать, что и они попадали в Европу через мусульманских по-

средников; достаточно вспомнить хотя бы о знаменитых водяных часах, подаренных Карлу Великому халифом Харуном эль-Рашидом.

Что же касается математических наук, то надо уделить им особенное внимание в этом отношении. В этой обширной области есть не только греческая наука, переданная на Запад через посредство исламской цивилизации, но также и индийская наука. Греки развили геометрию, и даже наука чисел была для них всегда привязана к рассмотрению соответствующих геометрических фигур. Это доминирование, придаваемое геометрии, ясно обнаруживается, например, у Платона. Тем не менее, существует и другая часть математики, принадлежащая к науке чисел, которая под греческим наименованием в европейских языках не известна, по той причине, что древние греки её не знали. Эта наука есть алгебра, первый источник которой был в Индии и арабское название которой достаточно хорошо показывает, как она была передана на Запад.

Ещё один факт, который, несмотря на его меньшее значение, будет уместно здесь привести, послужит лишним подтверждением всего вышесказанного: употребляемые европейцами цифры повсюду известны под именем арабских, на самом же деле они индийского происхождения, поскольку знаки нумерации, использовавшиеся арабами, были не чем иным, как буквами их алфавита.

Если теперь мы отвлечемся от изучения наук ради искусств, мы заметим, что в том, что касается литературы и поэзии, многие идеи, исходящие от мусульманских писателей и поэтов, были использованы в европейской литературе, и что некоторые западные писатели дошли до простого подражания их работам. Можно также открыть следы исламского влияния в архитектуре и совсем особым образом в средние века; так, стрельчатый или готический свод, характер которого в этом пункте подтверждается тем, что он дал своё имя архитектурному стилю, несомненно, имеет своё происхождение в исламской архитектуре, хотя было

изобретено много фантастических теорий, чтобы скрыть эту истину. Эти теории противоречат наличию традиции у самих строителей, постоянно подтверждающих передачу их познаний с Ближнего Востока.

Эти знания, носившие тайный характер, облекали их искусство символическим смыслом; они были тесно связаны с наукой чисел и неизменно возводились к тем зодчим, которые строили Храм царя Соломона.

Каково бы, впрочем, ни было происхождение этих знаний, они не могли попасть в Европу иначе, чем через посредство мусульманского мира. По этому поводу уместно заметить, что члены зодческих корпораций, придерживавшихся специальных обрядов, ощущали и именовали себя «чужаками» [*étrangers*], даже находясь в своей родной стране, и это само их название сохранилось до наших дней, хотя происхождение его покрыто мраком и понятно лишь узкому кругу людей.

В этой краткой статье надо ещё специально упомянуть о другой области, о философии, где исламское влияние в средние века достигло столь большого значения, силу которого не может отрицать никто из самых свирепых противников Востока. Поистине можно сказать, что Европа в это время не располагала никаким иным средством, чтобы достичь знания греческой философии. Латинские переводы Платона и Аристотеля, которые использовались тогда, не были сделаны непосредственно с греческих оригиналов, а как раз с арабских предшествующих переводов, к которым были присоединены комментарии мусульманских философов того времени, таких как Аверроэс, Авиценна и др.

Философия тогда, известная под именем схоластики, заметно присутствует у мусульман, евреев и христиан. Но именно мусульманство стоит у истока двух других направлений, и, в частности, еврейской философии, расцветшей в Испании, и средством передачи для неё был арабский язык, как можно в этом убедиться в таких значительных работах, как труды Муссы ибн-Маймуна, который вдохновил

последующую еврейскую философию вплоть до философии Спинозы, где некоторые его идеи весьма различимы.

Нет необходимости продолжать перечислять факты, известные всем, кто имеет какое-то понятие об истории мысли. Чтобы закончить, предпочтительно изучить те факты, совершенно иного порядка, полностью игнорируемые большинством наших современников, которые не имеют о них ни малейшей идеи, особенно в Европе; тогда как с нашей точки зрения эти вещи представляют гораздо больший интерес, чем всевозможные внешние познания науки и философии. Мы намереваемся сказать об эзотеризме со всем тем, что с этим связано и фактически вытекает из производного отсюда познания, конституирующего науки, совершенно отличные от тех наук, которые известны современным людям.

В действительности, в Европе нашего времени нет ничего, что может напоминать эти науки, более того, Запад игнорирует любые истинные знания, такие как эзотеризм и его аналоги, тогда как в средние века все было совершенно иначе. В этой области также исламское влияние проявилось самым ясным и очевидным образом. Впрочем, весьма легко обнаружить его следы в трудах очень разных направлений, реальная цель которых была совсем иной, нежели литературная.

Некоторые из европейских исследователей, занимающиеся, в частности, изучением Данте, начинают догадываться о подлинной природе его творчества, не поднимаясь, однако, до полного его осмысления. Несколько лет тому назад испанский ориенталист Дон Мигель Азин Паласиос написал работу о мусульманском влиянии на произведение Данте и показал, что многие символы и выражения, используемые поэтом, употреблялись до него мусульманскими эзотериками, в частности Сиди Мухйиддином Ибн Араби. К несчастью, замечания этого учёного не показывают важного значения упоминаемых символов. Недавно умерший итальянский писатель, Луиджи Вали, немного глубже изучал произведение Данте и сделал вывод, что не он один использовал

символические приемы, употреблявшиеся в эзотерической персидской и арабской поэзии. В стране Данте и среди его современников, все эти поэты были членами некой тайной организации, называемой *Fedeli d'Amore*, в которой сам Данте был одним из руководителей. Но когда Луиджи Вали попытался проникнуть в смысл «тайного языка», то он также не смог постичь истинного характера этой организации или других организаций той же природы, созданных в средневековой Европе[1236]. Истина состоит в том, что некоторые неизвестные личности стояли за этими объединениями и вдохновляли их. Они были известны под разными названиями, из которых самым важным было «братья Розы и Креста». Однако они вовсе не имели писанных правил и не создавали общества; тем более они не имели определённых собраний, и все, что о них можно сказать, это то, что они достигли определённого духовного уровня, который позволяет нам назвать их европейскими «суфиями» или, по крайней мере, *mutaṣawwuf*, достигшими высокой ступени в этой иерархии. Говорят также, что эти «братья Розы и Креста» служили как бы «прикрытием» корпораций строителей, о которых мы говорили, изучавших алхимию и другие науки, тождественные тем, которые тогда находились в полном расцвете в мире ислама. На самом деле они образовывали кольцо той цепи, которая связывала Восток и Запад, и устанавливали постоянный контакт с мусульманскими суфиями, символизированный путешествиями, приписываемыми их легендарным основателям.

Но подобные факты находятся вне поля зрения теперешней исторической науки, чьи исследования ограничиваются внешней стороной вещей, тогда как именно эти факты могли бы послужить ключом к разрешению стольких загадок, остающихся до сих пор таинственными и неразрешенными.

[1236] Рене Генон. «Эзотеризм Данте», Париж, 1950 (3-е издание), ин-октаво, 80 страниц. Издательство братьев Шакорнак.

Хризма и Сердце Иисусово в старинных цеховых гербах[А]

В документальной статье под заголовком *Armes avec motifs astrologiques et talismaniques*, вышедшей в *Revue de l'Histoire des Religions* (июль-октябрь, 1924), В. Деонна из Женевы сравнивает знаки, изображавшиеся на гербах, с иными более или менее сходными символами, особо упоминая *quatre de chiffre*[Б], каковой «как правило, использовался в шестнадцатом и семнадцатом столетиях[1237] как фабричный знак печатниками и ткачами гобеленов, как торговый знак купцами, как семейный или домовой знак частными лицами, которые помещали его на свои могильные плиты и гербы». Он отмечает, что этот знак «открыт для самых разных сочетаний, с крестом, с шаром и с сердцем, в комбинации с монограммами владельцев, с дополнительными элементами», и приводит некоторое число примеров. Мы полагаем, что упомянутый символ был, по сути, «знаком масте-

---

[А] Эта статья была впервые опубликована в журнале «Воцарится» в номере за ноябрь 1925.

[Б] Идиоматическое выражение *quatre de chiffre* не поддается прямому переводу. В первоначальном смысле, указанном во всех официальных справочниках, это небольшая ловушка или силок для зверей, известная в английском языке под сходным наименованием *figure four trap* («ловушка в виде четверки») и названная так по форме, в которую складываются зазубренные палки, из которых она конструируется. Поскольку Генон использует этот термин в совершенно ином смысле, мы оставляем в тексте оригинальное французское выражение, либо же при случае переводим его как «цифра четыре». См. «Символы священной науки», гл. 50 и в особенности гл. 67, «Цифра четыре» — прим. пер.

[1237] Этот самый символ имел широкое распространение уже в пятнадцатом веке, по крайней мере, во Франции, особенно часто изображаясь в ремесленных знаках печатников. Нам доводилось сталкиваться со следующими примерами: Вольф (Жорж), печатник-книготорговец из Парижа, 1489; Сибье (Жан), печатник из Лиона, 1478; Ремболь (Бертольд), печатник из Парижа, 1489.

ра», общим для множества различных гильдий, с которыми лица и семьи, его использовавшие, были, несомненно, связаны некими узами, зачастую носившими наследственный характер.

Далее Деонна до некоторой степени обобщает сведения о происхождении и значении этого знака, отмечая, что «Жюсселен выводит его из монограммы Константина, предварительно вольно трактуя и искажая документы эпохи Меровингов и Каролингов[1238], однако подобная гипотеза выглядит абсолютно произвольной и не подтверждается никакими аналогиями». Мы не разделяем подобного мнения, наоборот, было бы вполне естественным охарактеризовать данный знак упомянутым образом, ибо это именно то, что мы с нашей стороны всегда делали, даже не будучи знакомы ни с одной из специальных работ, которые могут быть посвящены данному вопросу; такая этимология даже не казалась нам спорной, настолько очевидной она для нас была. Однако позволим себе продолжить цитирование, дабы узреть, что предлагают прочие толкования:

> Арабская ли цифра 4 заменила римское число в европейских манускриптах до начала одиннадцатого столетия?.. Должны ли мы полагать, что она несёт в себе мистическую ценность четверки, коя уходит своими корнями в античность и была сохранена современниками?

Деонна не отвергает подобного толкования, но предлагает иное, полагая, «что здесь имеет место астрологический знак», символ Юпитера.

Говоря по правде, все эти разнообразные гипотезы вовсе не исключают друг друга, поскольку в данном случае, как и во многих других, вполне вероятно происходит наложение и даже слияние нескольких символов в одном, которому, таким образом, приписывалось множество значений. В этом нет ничего удивительного, ибо, как мы уже ранее отмечали, смысловая множественность является неотъемле-

[1238] *Origine du monogramme des tapissiers* в *Bulletin monumental*, 1922 стр. 433-435.

мым свойством символизма, составляя даже одно из его величайших преимуществ как способа выражения. При этом мы, естественно, должны быть в состоянии различить первое и основополагающее значение символа, и в указанном случае мы настаиваем на том, что подобное значение придаётся благодаря отождествлению с Хризмой[B], тогда как прочие придавали данной идентификации лишь второстепенный смысл.

Нет никаких сомнений, что астрологический символ Юпитера, две основные формы которого мы здесь приводим (рис. 1), являет в своем самом общем виде сходство с цифрой 4; также очевидно, что использование этого знака можно связать с идеей «власти», к чему мы ещё вернёмся впоследствии; однако данный аспект символизма может представлять для нас лишь третьестепенный интерес. Более того, позволим себе отметить, что даже происхождение цифры четыре от знака Юпитера весьма сомнительно, поскольку некоторые видят в нём репрезентацию молнии, тогда как для прочих это лишь инициал имени Зевс.

С другой стороны, нам кажется несомненным, что упоминаемая Деонна «мистическая ценность» числа 4 также играет здесь свою роль, быть может, даже весьма важную, в связи с чем мы бы отнесли её ко второму уровню этого комплексного символизма. В этом отношении можно было бы отметить, что на всех клеймах, где встречается цифра 4, она имеет форму креста, два края которого соединены косой чертой (рис. 2). При этом в древности,

[B] Монограмма Христа — прим. пер.

Fig. 1

Fig. 2

особенно среди пифагорейцев, крест был символом четвертичности (или, точнее, одним из её символов, тогда как квадрат - другим); и отождествление креста с монограммой Христа должно было происходить наиболее естественным способом.

Это замечание вновь возвращает нас к Хризме; и прежде всего мы должны сказать, что надлежит проводить различие между так называемой Хризмой Константина, знаком, изображенным на Лабаруме, и тем, что именуется простой Хризмой. Последняя (рис. 3) представляется нам фундаментальным символом, от которого, более или менее напрямую, происходит множество прочих. Полагают, что она образуется путем соединения букв I и X, то есть двух заглавных букв греческих слов Ἰησοῦς Χριστός, толкование, которое, по сути, идёт из самых первых дней христианства. Однако сам по себе этот символ значительно более древний, и широко использовался повсюду и во все времена. Здесь мы имеем дело с примером христианской адаптации дохристианских символов и легенд, на что мы уже указывали при рассмотрении легенды о Святом Граале; и для тех, кто, подобно нам, видит в этих символах следы примордиальной традиции, подобная адаптация должна выглядеть не только законной, но и, в некотором смысле, необходимой. Легенда о Граале имеет кельтское происхождение, и, благодаря весьма поразительному совпадению, символ, о котором сейчас идёт речь, также зачастую обнаруживается у кельтов, высту-

пая у них важнейшим элементом «колеса» (рис. 4); последнее, помимо прочего, сохранялось на протяжении Средних веков, и, вполне вероятно, могло быть связано с витражами в виде роз, помещёнными на готических соборах[1239].

Fig. 3

Fig. 4

В самом деле, существует определённое отношение между образом колеса и цветочными символами во всем многообразии их ипостасей, таких как роза или лотос, о чём мы упоминали в своих предыдущих статьях. Однако это уводит нас слишком далеко от рассматриваемой темы. Что касается общего значения колеса, которое современники обычно рассматривают исключительно как «солярный» символ, злоупотребляя подобным толкованием при любых обстоятельствах, мы бы сказали, не акцентируя сейчас должного внимания на этой теме, что в действительности оно совершенно иное, что колесо, в первую очередь и прежде всего, есть символ мира, как то в особенности явствует из изучения индусской иконографии. И, говоря о кельтском «колесе»[1240],

---

[1239] В предшествующей статье сам Деонна признает наличие связи между «колесом» и Хризмой (*Quelques réflexions sur le symbolisme en particulier dans l'art préhistorique*, в *Revue de l'Histoire des Religions*, январь-февраль, 1924). В связи с этим мы были весьма удивлены, узнав о том, что он отрицает даже более очевидные отношения между Хризмой и *quatre de chiffre*.

[1240] Существует два основных типа подобного «колеса»: с шестью спицами (рис. 4) и восьмью (рис. 5), каждое из этих чисел, естественно, имеет своё основание существования и собственное значение. Хризма связана с первым вариантом; что касается второго, то любопытно отметить, что такое колесо, вне всяких сомнений, сходно с восьмилепестковым индусским лотосом.

позволим себе также отметить, что тот же исток и то же значение, весьма вероятно, имеет и эмблема, помещённая в верхнем поле британского флага (рис. 6), эмблема, отличающаяся от колеса лишь тем,

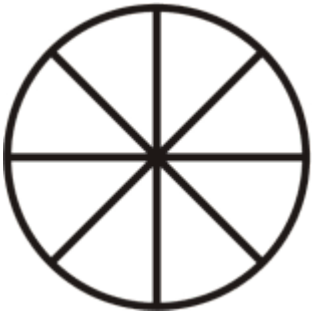

Fig. 5

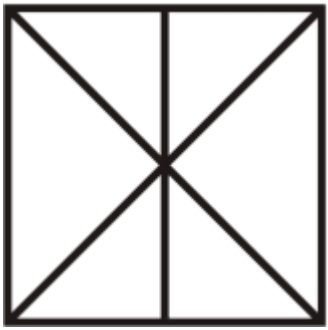

Fig. 6

что вписана в прямоугольник, а не в окружность, эмблема, которую некоторые англичане желали бы видеть символом морского превосходства своей державы[1241].

Теперь же приведём весьма важное соображение относительно геральдического символизма: форма простой Хризмы есть своего рода общая схема, в соответствии с которой на гербе размещаются самые разные фигуры. Например, при взгляде на орла или любую другую геральдическую птицу нетрудно догадаться, что они следуют именно этой схеме (голова, хвост, концы крыльев и лапы соответствуют шести точкам, как на рис. 3), то же самое мы обнаружим, если обратим взор на такую фигуру, как флер-де-лис [геральдическая лилия]. Кроме того, в этом последнем случае действительное происхождение упомянутой эмблемы хотя и даёт почву для такого значительного количества гипотез, тем не менее, не имеет особого значения: представляет ли флер-де-лис, по своей сути, цветок, что возвращает нас к только что упомянутым цветочным символам (природная лилия имеет, к слову сказать, шесть лепестков), или, быть может, про-

[1241] Мы вновь удивительным образом встречаемся с формой «колеса», когда видим эту же эмблему помещённой на щит, который держит аллегорическая фигура, изображающая Альбион.

исходит от изображения наконечника копья, или птицы, или пчелы, древнехалдейского символа королевской власти (иероглиф *sar*), или даже жабы[1242], всё же в любом случае остается верным, что она точно соответствует указанной нами схеме.

Одну из причин подобной особенности можно обнаружить, если принять во внимание важность значений, приписываемых числу 6, поскольку фигура, о которой мы говорим, есть в действительности не что иное, как один из геометрических символов, соответствующих этой цифре. Если его концы соединить попарно (рис. 7), то получится иной хорошо известный шестеричный символ, двойной треугольник (рис. 8), каковой наиболее часто именуют «печатью Соломона»[1243].

Fig. 7

Fig. 8

Fig. 9

Эта фигура зачастую употребляется евреями и арабами, хотя является также и христианской эмблемой. Как указал нам Шарбонно-Лассэ, она даже представляла собой один из древнейших символов Христа, как и иная равнозначная фигура, шестилучевая звезда (рис. 9), каковая, в общем-то, есть

[1242] Подобное, на первый взгляд странное представление должно было быть общераспространенным в старые добрые времена, поскольку на гобеленах пятнадцатого столетия из кафедрального собора в Реймсе можно увидеть изображение трёх жаб на штандарте Хлодвига. - Более того, вполне вероятно, что изначально эта жаба фактически могла быть лягушкой, древним символом воскрешения.

[1243] Эта фигура иногда называется «щитом Давида» или «щитом Михаила»: последнее наименование могло бы дать почву для некоторых весьма интересных наблюдений.

лишь вариант первой, равно как и, несомненно, самой Хризмы - что даёт нам иную причину для установления тесной связи между этими знаками. Среди прочего, христианский герметизм усматривал в двух противоположных взаимосвязанных треугольниках, из которых один есть отражение или обратный образ другого, символ соединения божественного и человеческого начал в фигуре Христа; и число 6, помимо прочего, несёт значение этого союза и посреднической роли, кои в совершенстве соотносятся с воплощенным Словом. Более того, согласно еврейской каббале, это число творения (трудов, длившихся шесть дней), и в данном отношении приложение настоящего символа к Слову является не менее правомерным: оно суть своего рода графическое воплощение *per quem omnia facta sunt*[Г] Символа веры[1244].

С нашей точки зрения следует в особенности отметить, что двойной треугольник был избран в шестнадцатом столетии, а может даже и ранее, в качестве эмблемы и общего символа некоторых гильдий; в частности, в Германии он даже стал обычным знаком таверн или закусочных, где упомянутые гильдии проводили свои встречи[1245]. Он, к слову, представлял собой повсеместно распространенный и общий знак, тогда как более или менее комплексные фигуры, в которых присутствует *quatre de chiffre*, были знаками личного характера, различающимися у каждого мастера; но не логично ли будет предположить, что между первыми и вторыми должно иметься определённое родство, аналогичное тому, что мы выше продемонстрировали на примере Хризмы и двойного треугольника?

На первый взгляд, Хризма Константина (рис. 10), образованная соединением греческих Х и Р, первых двух букв име-

---

[Г] Ижме вся быша (Им, которым все сотворено) (лат.) — прим. пер.

[1244] В Китае шесть лучей, расходящихся в разные стороны, также составляли символ Слова; они также изображали среднюю ипостась великой триады, то есть посредника между небесами и землей, объединившего в себе два начала, земное и небесное.

ни Χριστός, кажется произошедшей непосредственно от простой Хризмы, от которой она сохранила точное основополагающее начертание и отличается лишь добавлением к верхней части петли, что означает превращение *I* в *P*. Если же мы теперь рассмотрим *quatre de chiffre* в его наиболее простой и общераспространенной форме, сходство оного - мы бы даже сказали, тождество - с Хризмой Константина окажется совершенно неоспоримым, и это особенно поразительно, когда цифра 4, или знак, который принимает её форму и может в то же время рассматриваться как искажение *P*, будучи развернут вправо (рис. 11), а не влево (рис. 12), ибо нам доводилось встречать оба варианта[1246].

Fig. 10

Fig. 11

Fig. 12

Более того, здесь мы видим появление второго символического элемента, отсутствующего в Хризме Константина: мы имеем в виду крестообразный знак, вполне естественно появляющийся в результате трансформации *P* в 4. Зачастую он особо выделяется добавлением дополнительной черты, горизонтальной (рис. 13) или вертикальной (рис. 14), которая даёт своего рода удвоение креста, как то имеет место

[1245] В этом отношении укажем мимоходом на любопытный и едва ли известный факт: легенда о Фаусте, каковую датируют приблизительно тем же периодом, представляла собой ритуал инициации печатников.

[1246] Рис. 12 Деонна сопровождает подписью: «*Marque Zachariae Palthenii, imprimeur, Frankfurt*, 1599».

в двух указанных фигурах, позаимствованных у Деонна[1247]. Отметим также, что во второй из них вся нижняя часть Хризмы исчезает и замещается личной монограммой, так же как в других вариантах она может заменяться разными иными символами. Вероятно, именно это вызывает сомнения относительно идентичности знака, остающегося постоянным, несмотря на все изменения.

Fig. 13

Fig. 14

Мы убеждены, что знаки, несущие полную Хризму, представляют собой изначальную форму, тогда как прочие суть последующие модификации, в которых сохранившаяся часть была принята за целое, вероятно, совершенно утратив при этом смысл. Тем не менее очевидно, что в некоторых случаях крестообразный элемент символа может выходить на первый план; по крайней мере, такой вывод напрашивается в связи с близостью *quatre de chiffre* с прочими символами, к обсуждению чего мы должны теперь перейти.

Один из рассматриваемых знаков помещается на клейме с гобелена шестнадцатого века, хранившегося в музее Шартра (рис. 15) и его природа не оставляет нам места для сомнений, ибо это, очевидно, слегка модифицированная форма «земного шара» (рис. 16), символа, образованного герметическим знаком минерального царства, увенчанного крестом. Здесь *quatre de chiffre* просто-напросто занимает место

[1247] Рис. 13. «Клеймо с датой 1540, Женева: без сомнения, Жак Бернар, первый реформистский пастор Сатиньи». Рис. 14 «*Marque de l'imprimeur Carolus Morellus*, Париж, 1631».

креста[1248]. Этот «земной шар», по сути, есть символ власти, власти одновременно светской и духовной, поскольку, являясь одним из отличительных знаков императорского достоинства, он также неизменно изображается в руке у Христа, причём встречается не только в образах, передающих его божественное Величие,

Fig. 15

Fig. 16

например, в сценах Страшного суда, но присутствует даже у Младенца Христа. Таким образом, когда этот знак замещает собой Хризму (и в этой связи нам стоит напомнить о связи, изначально объединяющей Хризму с «колесом», иным символом мира), мы можем заключить, что при этом происходит лишь замена одного атрибута Христа другим. В то же время, идея «власти» теперь напрямую связана с этим новым атрибутом, так же как и в случае знака Юпитера (на мысль о котором в подобных случаях в особенности наводит верхняя часть символа), не утрачивающим при этом значения своей крестообразной формы; и сопоставление двух вышеуказанных фигур не допускает никаких сомнений в этом отношении.

Теперь же мы переходим к группе клейм, что послужили непосредственной причиной данного исследования, поскольку они представляют собой документы, которым особенно подобало найти место в этом журнале: действитель-

[1248] Также мы встречали этот знак «земного шара» на некоторых клеймах печатников начала шестнадцатого века.

но, сущностная разница между этими знаками и теми, что мы уже обсудили, заключается в том, что шар в них заменен на сердце. Любопытно, что оба эти варианта кажутся тесно связанными друг с другом, ибо в некоторых (рис. 17 и 18) сердце разделено линиями, расположенными точно таким же образом, что и на «земном шаре»[1249].

Fig. 17

Fig. 18

Не свидетельствует ли это о своего рода равнозначности, по меньшей мере в некотором отношении, и не достаточно ли уже этого, чтобы прийти к мысли, что здесь мы сталкиваемся с «Сердцем Мира»? В других примерах прямые линии, помещённые на сердце, заменяются скругленными, напоминающими предсердия и окружающими инициалы (рис. 19 и 20). Однако эти клейма кажутся более поздними, чем предыдущие[1250], а значит, это, скорее, случай последующих модификаций, предназначенных, возможно, для того, чтобы придать фигуре менее геометрический и более орнаментальный вид. в конечном счёте, существуют более сложные варианты, где основной символ сопровождается вторичными знаками, которые, несомненно, не меняют значения;

[1249] Рис. 17: «Клеймо на гобелене шестнадцатого столетия, Музей Шартра». Рис. 18: «Клеймо мастера Самуэля из Турнэ на оловянной пивной кружке Пьера Ройома, Женева, 1719».

[1250] Рис. 19: «Клеймо Жака Эйнара, генуэзского купца, на витражном стекле семнадцатого столетия». Рис. 20: «Мастерское клеймо Жака Мореля на оловянном блюде, Женева, 1719».

Fig. 19

Fig. 20

Fig. 21

и даже относительно того, что мы приводим (рис. 21), нам было бы позволительно полагать, что звезды лишь более явственно подчёркивают небесный образ, каковой в нём предназначено узреть[1251]. Тем самым мы имеем в виду, что, по нашему мнению, во всех этих фигурах необходимо видеть Сердце Христа, кроме того, здесь вряд ли возможно узнать что-либо иное, поскольку это сердце увенчано крестом, и даже в предшествующих случаях, когда крест был удвоен прибавлением горизонтальной линии к цифре 4.

Позволим себе ненадолго отвлечься от нашей темы, чтобы указать на иную любопытную параллель: схематизация этих фигур даёт нам известный герметический символ (рис. 22), каковой есть не что иное, как перевёрнутое изображение алхимического сульфура (рис. 23).

[1251] Рис. 21: «Мастерское клеймо Пьера Ройома на оловянном блюде, Женева, 1609».

Fig. 22

Fig. 23

Здесь мы обнаруживаем перевернутый треугольник, на равнозначность коего сердцу и чаше мы уже указывали. Сам по себе этот треугольник суть алхимический символ воды, тогда как прямой треугольник с направленной вверх вершиной являет собой символ огня. Среди же различных значений, приписываемых воде в самых разных традициях, наибольший интерес вызывает то, что связано с милосердием Божиим и возрождением, к которому оно приводит, возрождением того, кто её сподобился. В связи с этим вспомним воду крещения, четыре ключа свежей воды в земном Раю, а также воду, истекшую вместе с кровью из Сердца Христа, неиссякаемого источника милосердия. Кроме того, и это также подтверждает данное объяснение, перевернутый символ сульфура означает нисхождение духовного влияния в «нижний», то есть земной человеческий мир; иными словами, это «небесная роса», о коей мы уже говорили[1252]. Стоит признать, что подлинное значение упомянутых нами герметических символов весьма далеко от тех ложных интерпретаций, что тщатся навязать им некоторые современные секты!

[1252] Рис. 24, представляющий собой тот же герметический символ, сопровождаемый инициалами, происходит с женевской надгробной плиты (собрание гравировок на камне № 573). Рис. 25, являющийся его модификацией, Деонна характеризует следующими словами: «Замковый камень дома в Моларде, Женева, снесенного в 1889 году, клеймо мастера Жана дю Вилларда, с датировкой 1576».

Fig. 24

Fig. 25

Сказав это, вернёмся к нашим знакам гильдий, дабы в нескольких словах сформулировать выводы, кои, как нам кажется, наиболее очевидно следуют из всего вышеизложенного. Прежде всего, мы полагаем, что в достаточной мере выяснили, что именно Хризма являет собой фундаментальную модель, в соответствии с которой выполнены все эти знаки и от которой, следовательно, они получают своё основополагающее значение. Также, когда в некоторых из этих знаков сердце занимает место Хризмы и иных символов, вне всяких сомнений, напрямую связанных с Христом, нет ли у нас оснований открыто заявить, что это сердце есть Сердце Христа? Далее, как мы уже ранее отмечали, тот факт, что это самое сердце, в конце концов, увенчано крестом либо знаком, определенно кресту равнозначным, или же, ещё лучше, и тем, и другим, связанными вместе, - этот факт, утверждаем мы, подкрепляет такое предположение настолько твердо, насколько это возможно, ибо мы не видим, каким образом любая иная гипотеза могла бы дать правдоподобное объяснение, если таковое вообще возможно. И, в завершение, не являет ли собой сама идея написания чьего-то имени в виде инициалов или монограммы как раз на Сердце Спасителя

представление о христианском благочестии тех ушедших дней?[1253]

На этой последней мысли мы и завершим наше изыскание, довольствуясь в настоящее время тем, что, прояснив некоторые интересные моменты общего религиозного символизма, внесли в древнюю иконографию священного Сердца вклад, который мы почерпнули из некоторых неожиданных источников, и питая лишь надежду, что среди наших читателей найдутся те, кто сможет его завершить, прибегнув к иным источникам того же рода, ибо весьма немалое их число определенно должно существовать и тут, и там, и было бы достаточно собрать их воедино, дабы положить начало коллекции поистине впечатляющих свидетельств[1254].

[1253] Нам следует отметить, что большинство приведённых здесь знаков, кои мы позаимствовали у Деонна, происходят из Женевы и должны принадлежать протестантам; однако этому не стоит слишком удивляться - вспомним, что капеллан Кромвеля, Томас Гудвин, посвятил книгу почитанию Сердца Христова. Мы должны испытывать теплые чувства, видя, как протестанты, таким образом, засвидетельствовали своё почтение к культу Священного Сердца.

[1254] Было бы особенно интересно выяснить, не находят ли порой сердце на знаках мастеров каменщиков и резчиков по камню, кои встречаются на многих древних монументах, особенно монументах религиозных. Деонна воспроизводит несколько знаков резчиков по камню, обнаруженных в соборе Св. Петра в Женеве, среди которых есть перевернутые треугольники, иногда сопровождаемые крестами, помещёнными снизу или внутри; следовательно, нет ничего невероятного в том, что сердце также могло фигурировать среди эмблем, кои использовали подобные гильдии.

«Познай самого себя»[1255]

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

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

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

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

[1255] Статья переведена с арабского; опубликована в журнале «Аль-Маарифа», № 1, май 1931. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 6. [Прим. ред.]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Знаки корпораций и их подлинное значение[1256]

Поскольку наша статья, посвящённая древним знакам корпораций, как оказалось, вызвала особый интерес у некоторых читателей, мы решили вернуться к этой довольно малоизученной теме, дабы представить дополнительную информацию, поскольку соображения, полученные из различных источников, продемонстрировали нам полезность сих данных.

Прежде всего, наши заключительные замечания по поводу знаков каменщиков и каменотесов и герметических символов, с которыми они, очевидно, непосредственно связаны, подтвердились. Некоторые подробности касательно этого вопроса обнаружились в статье о компаньонаже, которая по любопытному стечению обстоятельств была опубликована в точности в то же время, что и наша работа. Приведём из нее несколько строк:

> «Достигнув своего апогея, христианство стало нуждаться в особом стиле, который бы выразил его мировоззрение и который, судя по тому, что купол, простая арка и массивная башня сменились тонким шпилем и аркой готической, развивался быстрыми темпами. Именно в это время папы учредили в Риме университет искусств, куда монастыри из разных стран направляли учиться своих воспитанников и строителей-мирян. Эти избранники образовали, таким образом, всемирное объединение мастеров, где каменотесы, скульпторы, плотники и представители про-

[1256] Мы не уточнили, что статья Рене Генона «Хризма и Сердце в старинных цеховых гербах», опубликованная в нашем номере за январь-февраль, первоначально вышла в журнале «Воцарится», в номере за ноябрь 1925. Настоящая статья, являющаяся продолжением предыдущей, была опубликована в номере за февраль 1926 того же журнала.

> чих художественных ремесел наставлялись архитектурному учению, кое они именовали великим деланием. Собрание всех иностранных мастеров Работ составляло символическое объединение, а увенчанный крестом мастерок, по краям которого помещались циркуль и наугольник, стал универсальным знаком»[1257].

Увенчанный крестом мастерок есть в точности герметический символ, воспроизведённый на рис. 22; благодаря его треугольным очертаниям, мастерок был принят в качестве эмблемы Троицы: *Sanctissima Trinitas Conditor Mundi* [Святейшая Троица, Вседержитель мира][1258]. Более того, как представляется, древние гильдии придавали особое значение догмату о Троице, поскольку большинство их документов предваряется формулой: «Во имя Пресвятой Незримой Троицы».

Поскольку мы уже указывали на символическое тождество перевёрнутого треугольника и сердца[A], существенно было бы добавить, что это последнее можно связать также и с символизмом Троицы. Доказательство чего мы обнаруживаем на гравюре, выполненной Калло для диссертации, представленной на рассмотрение в 1625 году, объяснение коей уже предложил о. Анизан в том же журнале (декабрь 1922). На вершине композиции помещено Сердце Христа, содержащее три буквы *йод*, с которой начинается на иврите имя Иегова; более того, эти три буквы сами по себе рассматривались как форма божественного имени, каковое вполне

[1257] Огюст Бонво, *La Religion de l'Art*, в журнале «Вуаль Исиды», специальный номер, посвящённый компаньонажу, ноябрь 1925.

[1258] Слово *Conditor* несёт, помимо прочего, аллюзию на символизм «краеугольного камня». - В окончании упомянутой статьи приводится любопытное изображение Троицы, в которой особое место занимает перевернутый треугольник.

[A] См. «Символы священной науки», гл. 30, 31 и 72 — прим. пер.

естественно представлялось выражением Троицы[1259]. «Именно поэтому, - пишет о. Анизан, - мы сегодня почитаем Сердце Иисуса, Сына Вечного Отца, Сердце Иисуса, сущностно единое со Словом Божиим, Сердце Иисуса, зачатое Духом Святым во чреве Девы Марии. Как же нам было не изумиться тому, что с 1625 года утвердилась благородная связь Сердца Иисуса и Святой Троицы? С двенадцатого столетия теологи рассматривали Сердце сие как «Святая Святых» и «Ковчег Завета»[1260]. Оная истина не могла быть утрачена: само её изображение заручается поддержкой духа. Она не терялась никогда. В «Диурнале»[Б], вышедшем в Антверпене в 1616 году, можно увидеть прекрасную молитву: «О, сладчайшее Сердце Иисусово, в коем обретается всякое благо, *орган вечно обожаемой Троицы*, вверяю тебе себя, в тебе я вновь обретаю себя во всей полноте». «Орган Наисвященнейшей Троицы» здесь прямо у нас перед глазами: это Сердце с тремя буквами *йод*. Иными словами, наша гравюра говорит, что сие Сердце Христово, часть Троицы, есть «принцип упорядочения»: *Prædestinatio Christi est ordinis origo*» [Предназначение Христово быть источником порядка].

При случае мы, несомненно, ещё вернёмся к иным аспектам этого символизма, особенно к мистическому значению буквы *йод*; однако мы сочли нужным уже сейчас упомянуть эти весьма показательные сопоставления.

[1259] Три буквы йод на Сердце Христовом расположены так: две над одной, то есть таким образом, что соответствуют трем вершинам перевёрнутого треугольника. Можно отметить, что аналогичное расположение всецело характерно для гербов вообще и в особенности для размещения трёх флер-де-лис королей Франции.

[1260] Такие уподобления имеют довольно тесное отношение к вопросу «духовных центров», который мы рассматривали в нашем исследовании о Святом Граале (ср. «Царь Мира», гл. V, X и XI) [см. «Очерки о христианском эзотеризме», гл. 8 и «Символы священной науки», гл. 4]; данная точка зрения будет более понятной, если мы укажем на символизм сердца в иудейской традиции.

[Б] Диурнале (лат.). В данном случае, очевидно, сборник ежедневных молитв священников — прим. пер.

*
* *

Некоторые из тех, кто поддерживает наше намерение вернуть древним символам их подлинное значение и кто искренне призывает нас к этому, в то же время выразили желание убедиться в том, что католицизм непосредственно утверждает своё право на все те символы, что поистине ему принадлежат, включая такие, как треугольники, кои были приняты организациями наподобие масонства. Эта идея вполне логична и абсолютно соответствует нашему образу мысли; тем не менее, кое-кто испытывает влияние двусмысленностей и даже подлинных исторических ошибок, каковые было бы неплохо развенчать.

В самом деле, не так уж много символов являются всецело и исключительно «масонскими», как мы это уже отмечали на примере акации. Даже более специфические «архитектурные» эмблемы, такие как наугольник и циркуль, были общими для огромного числа гильдий, мы бы даже сказали, что почти для всех[1261], не говоря уже об их использовании как чисто герметических символов[1262]. Масонство применяет символы, кои, по крайней мере на первый взгляд, даже кажутся отличными друг от друга, но, вопреки тому, во что, похоже, некоторые верят, оно заимствует их не для искажения первоначального смысла; масонство приняло их, так же как и прочие гильдии (ибо изначально оно было одной из них) в те времена, когда оные представляли собой нечто совершенно отличное от того, во что превратились сегодня, и оно хранило эти символы, хотя с некоторых пор лишилось их понимания.

«Все свидетельствует о том, что обычное франкмасонство есть обособленное и, возможно, искажённое ответвление

[1261] Компаньонаж лишь сапожникам и пекарям запрещал использовать циркуль.

древнего и почтенного древа», - сказал Жозеф де Мэстр[1263]. И к данной проблеме следует отнестись именно подобным образом, поскольку мы чересчур часто ошибаемся, принимая во внимание только *современное* масонство и забывая, что оно - лишь результат отклонения. Очевидно, что первыми, кто несёт ответственность за это отклонение, были протестантские пасторы Андерсон и Дезагюлье, кои составили Конституцию Великой Ложи Англии, опубликованную в 1723 году, и ликвидировали все древние документы, которые были способны заполучить, дабы их новшества могли остаться незамеченными, а также потому, что эти документы содержали формулы, каковые они сочли неудобными, подобно обязательству «почитать Бога, *Святую Церковь* и Короля», неопровержимому доказательству католического происхождения масонства[1264]. На подготовку этого искажения протестанты потратили почти все пятнадцать лет, что отделяют смерть Кристофера Врена, последнего великого мастера *древнего* масонства, от основания Великой Ложи Англии в 1717 году. Тем не менее, они сохранили символизм, не подозревая, что для тех, кто его понимает, последний несёт в себе свидетельство против них, столь же выразительное, сколь и написанные тексты, не все из которых, кстати, они смогли уничтожить. Это вкратце то, что должен знать каждый, кто желает успешно сражаться с теми тенденциями, что существуют в современном масонстве[1265].

[1262] Так, по меньшей мере, с начала семнадцатого столетия, наугольник и циркуль помещались в руках герметического Ребиса (см., к примеру, «Двенадцать ключей алхимии Василия Валентина»).

[1263] *Mémoire au duc de Brunswick* (1782).

[1264] Шотландское масонство было попыткой на протяжении восемнадцатого столетия вернуть католическую традицию, представленную династией Стюартов, в противоположность масонству английскому, каковое стало протестантским и было предано дому Оранских.

[1265] В романских странах позднее произошло иное отклонение, антирелигиозное; однако же нам прежде всего стоит обратить внимание на «протестанизацию» англо-саксонского масонства, каковое в плане искажений достойно претендовать на первое место.

Мы не намерены здесь подробно останавливаться на вопросе многочисленных истоков масонства во всей его сложности и противоречивости, ограничившись лишь рассмотрением того, что может быть названо его корпоративным аспектом, представленным *оперативным* масонством, то есть древними братствами строителей. Эти последние, подобно прочим гильдиям, имели религиозный, или, если угодно, герметико-религиозный символизм, связанный с учениями католического эзотеризма, столь распространенного в Средние века, следы коего встречаются повсюду на монументах и даже в литературе той эпохи. Вопреки утверждениям многих историков, связь герметизма с масонством уходит своими корнями значительно дальше, нежели прием в последнее Элиаса Эшмоула (1646). Мы даже полагаем, что к семнадцатому столетию встал вопрос воссоздания традиции, значительная часть которой уже была утеряна. Некоторые из тех, кто хорошо осведомлён об истории гильдий, даже указывают на 1459 год в качестве даты утраты древней традиции[1266]. Нам кажется несомненным, что *оперативный* и *спекулятивный* аспекты всегда сочетались в средневековых гильдиях - каковые использовали, помимо прочего, откровенно герметические выражения, наподобие «Великого Делания» - способами различными, но неизменно взаимосвязанными посредством аналогического соответствия[1267].

Если мы и в самом деле желаем проникнуть в истоки, предполагая, что это возможно на основании той неизбежно фрагментарной информации, что имеется в нашем распоря-

---

[1266] Альбер Бернэ, *Des Labyrinthes figurés sur le sol des églises* в уже упоминавшемся выпуске журнала «Вуаль Исиды». Эта статья содержит небольшую ошибку: масонская хартия, датированная 1459 годом, была выпущена не в Страсбурге, а Кельне.

[1267] Позволим себе отметить, что примерно в четырнадцатом столетии, если не значительно ранее, существовало объединение Massenie du Saint Graal, посредством коего братства каменщиков были связаны со стоявшими за ними герметиками, и в котором Анри Мартен (*Histoire de France*, I, III, стр. 398) с полным основанием видел один из подлинных истоков франкмасонства.

жении, то для этого, несомненно, необходимо обратиться к временам, предшествующим не только Средним векам, но даже христианству. Это приводит нас ко всему тому, что мы сказали в одной из предыдущих статей, посвящённой образу Януса[B], ибо оказывается, что его символизм тесно связан с обсуждаемым нами нынче предметом[1268]. В Древнем Риме *Collegia fabrorum* особенно почитали Януса, в честь коего они отмечали праздники солнцестояния, соответствующие началу восхождения и нисхождения половин зодиакального цикла, то есть двум точкам года, каковые в астрономическом символизме, как мы уже отмечали, представляют врата небесного и адского путей (*Janua Cœli* и *Janua Inferni*). Праздники солнцестояния сохранились и в строительных гильдиях, однако с приходом христианства они стали отождествляться с двумя св. Иоаннами, зимним и летним (откуда наименование «Ложа св. Иоанна», все ещё сохранившееся в современном масонстве), представляя собой иной пример адаптации дохристианских символов, на каковую мы несколько раз указывали.

Из вышесказанного можно сделать два интересных вывода. Во-первых, у римлян Янус был, как мы уже говорили, богом посвящения в мистерии; но в то же время он являлся богом ремесленных гильдий, что не может быть совпадением. Неизбежно должна существовать связь между этими двумя функциями, относящимися к одному и тому же символическому началу; иными словами, в таком случае неминуемо, что, по крайней мере, упомянутые гильдии обладали подлинной «инициатической» традицией. Мы не верим, что здесь имел место особый и исключительный случай, наоборот, то же самое можно было бы сказать и о многих иных народах, а это, в свою очередь, может, вероятно, привести к подлинному истоку искусств и ремесел, к воззрению, абсо-

[B] На этот счёт см. «Символы священной науки», гл. 37 и 58 — прим. пер.

[1268] Ср. «Солнцестоятельный символизм Януса», «Исследования Традиции», июль 1938, с. 273–277.

лютно неожиданному для современников, для коих подобные традиции превратились в мёртвую букву.

Еще одно заключение из сказанного состоит в том, что сохранение средневековыми гильдиями древней традиции, связанной с символизмом Януса, объясняется, среди прочего, важностью, которую они придавали образу зодиака, столь часто воспроизводившемуся на порталах церквей и обычно помещавшемуся таким образом, чтобы особо подчеркнуть восходящий и нисходящий характер двух его половин. По нашем мнению, в замысле строителей соборов, намеревавшихся превратить собственные создания в своего рода синтетический образ вселенной, было нечто совершенно фундаментальное. Если зодиак и не всегда заметен, то, тем не менее, имеется множество иных символов, ему равнозначных и способных, по крайней мере в некотором смысле, передать идеи, аналогичные тем, что мы рассматриваем (без ущерба для прочих отдельных своих значений): к примеру, уже разъяснявшиеся нами сцены Страшного суда или определенные символические деревья. Мы могли бы продолжать и далее и сказать, что, в известном смысле, этот замысел воплощен именно в планировке соборов; однако мы слишком сильно вышли бы за пределы нашего небольшого обозрения, если бы решились привести доказательства этого последнего утверждения.

Демиург[1269]

I

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

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

---

[1269] Мы воспроизводим здесь текст, который, по нашему мнению, является если не первой написанной, то по крайней мере первой опубликованной работой Рене Генона. Он появился в первом номере журнала «Гнозис», датированном ноябрём 1909 года. Статья выходила в номерах за ноябрь 1909 — февраль 1910. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 1. [Прим. ред.]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

Эмблема Сердца Иисусова в американском тайном обществе[1270]

Известно, что Северная Америка является излюбленной землей для тайных и полутайных обществ, изобилующих в ней так же, как религиозные и псевдорелигиозные секты всякого рода, которые, впрочем, здесь сами охотно принимают эту же форму. Нужно ли в этом стремлении к таинственности, проявления которого зачастую весьма странны, видеть своего рода противовес чрезмерному развитию практического духа, который, с другой стороны, вполне справедливо рассматривается всеми как одна из характерных черт американской ментальности? Что до нас, то мы думаем именно так, и мы действительно усматриваем в этих двух крайностях, столь причудливо соединенных, два результата одного и того же нарушения равновесия, которое достигло своего пика в данной стране, но которое, и это нужно сказать, в настоящее время грозит распространиться по всему западному миру.

Сделав это замечание общего характера, следует признать, что среди многочисленных американских тайных обществ надлежит проводить различия; было бы большой ошибкой воображать, что все они обладают одним и тем же характером и стремятся к одной и той же цели. Есть среди них такие, которые объявляют себя чисто католическими,

---

[1270] Опубликовано в журнале «Воцарится» в номере за март 1927. Постскриптум первой публикации (об исследовании Этьена Жильсона) в этой перепечатке отсутствует, как и в книге «Символы священной науки» (1962, глава 71); сохранён он в сборнике «Работы для Regnabit» (1999) под тем же заголовком. Кроме того, в книге «Символы священной науки» опущена просьба к читателям, особенно из Канады, прислать дополнительные сведения, которой заканчивается восьмой абзац. [Прим. ред.]

как «Рыцари Колумба»; есть также и еврейские, но особенно много протестантских; и даже в тех, что являются нейтральными с религиозной точки зрения, влияние протестантизма часто является преобладающим. Это причина для недоверия: протестантская пропаганда очень вкрадчива и принимает любые формы в целях наилучшей адаптации к различным средам, в которые она стремится проникнуть. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что она осуществляется более или менее скрытым образом, под прикрытием ассоциаций подобных тем, о которых идёт речь.

Следует сказать также, что некоторые из этих организаций имеют мало серьёзный, скорее же довольно ребяческий характер; их так называемые тайны суть нечто абсолютно не существующее и не имеют никакого другого назначения и смысла, кроме как возбуждать любопытство и привлекать сторонников. Единственная опасность, представляемая ими, состоит, в конечном счёте, в том, что они эксплуатируют и усугубляют то умственное неравновесие, о котором мы только что упомянули. Вот почему мы видим, как заурядные общества взаимопомощи используют так называемый символический ритуал, более или менее имитирующий масонские формы, но в высшей степени фантастический и выдающий полное невежество его авторов относительно элементарных знаний о подлинном символизме.

Наряду с этими простыми, «братскими», как говорят американцы, ассоциациями, которые, похоже, и являются самыми распространенными, существуют другие, с инициатическими или эзотерическими притязаниями; но в большинстве своем они тоже не заслуживают быть принимаемыми всерьёз, хотя и являются, быть может, более опасными в силу самих этих претензий, способных обмануть и ввести в заблуждение наивные или плохо осведомлённые умы. Например, имя «розы-креста», похоже, обладает особой притягательностью и было принято большим числом организаций, лидеры которых не имеют ни малейшего понятия о том, чем были раньше подлинные розенкрейцеры. А что

же сказать о группировках с восточными этикетками или о тех, кто претендует на связь с древними традициями, но у кого на самом деле обнаруживаются лишь идеи самые западные и самые современные?

Среди старых заметок, касающихся некоторых из этих организаций, мы обнаружили одну, которая привлекла наше внимание и которая, по причине одной содержащейся в ней фразы, показалась нам достойной быть воспроизведенной здесь, хотя термины её неясны и оставляют сомнения относительно точного смысла того, о чём идёт речь. Вот она, в точности воспроизведенная упомянутая заметка, которая относится к обществу, именуемому *Order of Chylena*, о котором, кстати, у нас нет никаких других сведений[1271]. *Chylena*:

> Этот орден был основан Альбертом Стэлеем в Филадельфии (Пенсильвания) в 1879 году. Его устав имеет заголовок *The Standard United States Guide*. Орден имеет пять градусов компаньонажа, производных от подлинной степени *E Pluribus Unum* (девиз Соединенных Штатов). Его штандарт несёт на себе слова *Evangel* и *Evangeline*, вписанные в шестиконечные звезды. «Философия Универсальной Жизни», похоже, является его основным учением, а элементом его является утерянное слово Храма. *Ethiopia*, Она — Невеста; *Chylena*, Он же есть Искупитель. Похоже, это Он говорит о себе «Я Есть», и это действительно так (свидетельство тому — две концентрические окружности). «Вы видите Сердце Иисусово (*Sacré-Cœur*); его очертания указывают вам, что это воистину «”я” или более точно — “Я”»[1272].

На первый взгляд, здесь трудно вообще что-то понять; несколько выражений здесь представляются заимствованными из языка масонов, такие, как «пять степеней товарищества» и «утерянное слово Храма»; здесь также есть хорошо

[1271] Это перевод заметки, извлечённой из брошюры, озаглавленной *Arcane Associations*, которая была издана *Societas Rosicruciana* Америки (Манчестер, N.H., 1905).

[1272] Английский текст гласит: *You see this Sacred Heart; the outline shows you that “I”.*

известный символ довольно универсального применения — шестиконечная звезда, или «печать Соломона», о которой нам уже случалось говорить[1273]. В этом тексте обнаруживается также стремление придать организации собственно американский характер; но что может означать все остальное? Особенно, что означает последняя фраза, и надо ли видеть здесь признак какой-то подделки Сердца Иисусова, в дополнение к тем, о которых Шарбонно-Лассэ говорил ранее в *Regnabit*?[1274]

Должны признаться, мы не сумели обнаружить до сих пор, ни что означает имя *Chylena*, ни то, каким образом оно может употребляться для обозначения «Искупителя», ни даже в каком смысле, религиозном или нет, должно пониматься это последнее слово. Кажется, однако, что в той фразе, где речь идёт о «Невесте» и «Искупителе», налицо библейский намёк, вероятно, вдохновлённый Песнью Песней; и довольно странно, что этот самый «Искупитель» показывает нам Сердце Иисусово (есть ли это его собственное сердце?), как если бы он действительно был самим Христом. И всё-таки, ещё раз — почему именно это имя, *Chylena*? С другой стороны, можно также спросить себя, к чему здесь имя Евангелины, героини знаменитой поэмы Лонгфелло; но, похоже, оно выбрано как женская форма имени Евангел, которое стоит перед ним. Есть ли это утверждение «евангелического» духа, в том несколько специфическом смысле, как понимают его протестантские секты, охотно украшающие себя этим определением? Наконец, если имя Эфиопия прилагается к чёрной расе, что является его самым естественным истолкованием[1275], то из этого, быть может, следовало бы заключить, что более или менее «евангельское» (т. е.

[1273] Ср. «Хризма и Сердце в старинных цеховых гербах», январь 1951.

[1274] «Богохульные представления о Сердце Иисусовом», журнал «Воцарится», авг. — сент. 1924.

[1275] Слова *Nigra sum, sed formosa* (Черна я, но прекрасна) Песни Песней могли бы, возможно, быть основанием того, что это наименование отнесено к «Невесте».

протестантское) «искупление» последней является одной из целей, которые ставят себе члены ассоциации. Если бы это было так, девиз *E Pluribus Unum* логично можно было бы истолковать в смысле попытки сближения, если не слияния, различных рас, образующих население Соединенных Штатов и всегда столь резко глубоко разделенных их естественным антагонизмом. Это всего лишь гипотеза, но в ней нет ничего неправдоподобного.

Если речь идёт об организации протестантского толка, то это ещё не основание думать, что эмблема Сердца Иисусова в ней непременно понимается с отклонением от своего подлинного значения; в действительности некоторые протестанты относятся к Сердцу Иисусову с подлинным и искренним поклонением[1276]. Однако, в данном случае смесь разношерстных идей, о которых свидетельствуют несколько воспроизведённых нами строк, побуждает нас к недоверию; мы спрашиваем себя, чем может быть эта Философия Универсальной Жизни, центром которой, похоже, является принцип «Я Есть». Наверняка всё это могло бы пониматься во вполне легитимном смысле и даже некоторым образом увязано с концепцией сердца как центра существа; но, скорее всего, с учётом тенденций современного духа, наиболее полным выражением которого, является американская ментальность, последнее будет понято в исключительно индивидуальном (или, если угодно, «индивидуалистическом») и чисто человеческом смысле. Именно к этому мы и хотим привлечь внимание, заканчивая исследование такого рода загадки, относительно которой мы были бы рады получить дополнительные разъяснения, если бы среди наших читателей нашёлся кто-нибудь, кто мог бы нам их дать, особенно среди наших друзей в Канаде, у которых больше возможностей получить сведения на этот счёт и которым часто приходится заботиться о нежелательных последствиях проникно-

[1276] Мы уже упоминали капеллана Кромвеля, Томаса Гудвина, посвятившего книгу поклонению Сердцу Иисусову (ср. «Хризма и Сердце в старинных цеховых гербах», янв. 1951).

вения организаций соседней страны в их собственную страну.

Современная тенденция, какой мы видим её утверждающейся в протестантизме, есть прежде всего тенденция к индивидуализму, который открыто заявляет себя посредством «свободного исследования», отрицания всякого законного и традиционного духовного авторитета. Этот самый индивидуализм, с философской точки зрения, равным образом утверждается в рационализме, который есть отрицание всякой способности познания, высшей по отношению к рассудку, т. е. в индивидуальной и сугубо человеческой модальности разума. И этот рационализм, во всех его формах, более или менее прямо вышел из картезианства, которое напоминает нам про формулу «Я Есть», и берёт мыслящую личность, и ничего более, за единственную исходную точку всей реальности. Индивидуализм, понимаемый подобным образом на уровне интеллектуальном, своим почти неизбежным следствием имеет то, что можно было бы назвать «гуманизацией» религии, вырождающейся в итоге в «религиозность», т. е. превращением в простое дело чувства, в совокупность смутных и неопределённых стремлений, не имеющих ясной цели; впрочем, сентиментализм является, так сказать, дополнением рационализма[1277]. Даже не говоря о таких концепциях, как теория «религиозного опыта» Уильяма Джеймса, легко найти примеры подобного отклонения, более или менее выраженного в большинстве различных вариантов протестантизма и, особенно в вариантах протестантизма, англо-саксонского, где догмат в некотором роде растворяется и исчезает, не оставляя ничего, кроме того гуманитарного «морализма», более или менее шумные проявления которого являются одной из характерных черт нашей эпохи. От этого «морализма», который является логическим завершением протестантизма, до «морализма» чисто светского и «безрелигиозного» (чтобы не сказать антире-

[1277] Ср. «Сердце сияющее и Сердце пламенеющее», журнал «Воцарится», апрель 1926, с. 385.

лигиозного) всего лишь один шаг, и некоторые совершают его достаточно легко. в конечном счёте, это всего лишь различные степени развития одной и той же тенденции.

С учетом этого не следует удивляться, что иногда пользуются фразеологией и символизмом, чьё происхождение является чисто религиозным, но которых лишили такого характера и чьё первоначальное значение было искажено и которые могут легко обмануть тех, кто не осведомлён об этом искажении. Являлся ли такой обман преднамеренным или нет, результат остается одним и тем же. Именно так искажают образ Сердца Иисусова для олицетворения «сердца человечества» (понимаемого, кстати, в смысле исключительно коллективном и социальном), как это отметил Шарбонно-Лассэ в статье, на которую мы ссылались выше, и в которой он цитировал в этой связи текст, где говорится о:

> Сердце Марии, символизирующем материнское сердце человеческой родины, женское сердце, и Сердце Иисусово, символизирующем отцовское «сердце человечества», мужское сердце. Сердце мужчины, сердце женщины, оба божественны в своем духовном и естественном первоначале[1278].

Мы не знаем, почему этот текст непреодолимо приходит нам на ум в связи с документом тайного американского общества, о котором только что шла речь; не утверждая этого абсолютно, мы полагаем, что здесь мы сталкиваемся с чем-то в том же роде. Как бы то ни было, это пародирование Сердца Иисусова через сердце человечества является, собственно говоря, «натурализмом», который рискует очень быстро выродиться в грубое идолопоклонство; «религия человечества» в современную эпоху не является исключительной монополией Огюста Конта и некоторых из его позитивистских учеников, за которыми, по крайней мере, следует признать заслугу откровенного выражения того, что другие

[1278] Цитата из «Эхо незримого» (1917), в работе «Богохульные представления о Сердце Иисусовом», журнал «Воцарится», авг-сент. 1924, стр. 192-193.

облекают в двусмысленные формулы. Мы уже отмечали искажения, которым кое-кто в наши дни мимоходом подвергает само слово «религия», прилагая его к вещам чисто человеческим[1279]. И это злоупотребление, зачастую бессознательное, не является ли оно результатом совершенно сознательного и преднамеренного, действия, осуществляемого теми, кто бы они ни были, кто, похоже, своей задачей поставил систематическую деформацию западной ментальности ещё у истоков современности? Иногда есть искушение в это поверить, особенно при виде повсеместного утверждения, как это имеет место со времени последней войны, разновидности светского и «гражданского» культа, псевдорелигии, в которой отсутствует всякая идея божественного. В данный момент мы не хотим дальше останавливаться на этом, но мы знаем, что не мы одни усматриваем здесь тревожный симптом. В заключение скажем, что всё это соотносится с той же центральной идеей обожествления человечества, не в том смысле, как позволяет понимать её христианство, но в смысле замещения Бога человечеством. А если это так, легко понять, что пропагандисты такой идеи пытаются завладеть эмблемой Сердца Иисусова, чтобы сделать из этого обожествления человечества пародию на соединение двух природ, божественной и человеческой, в личности Христа.

[1279] См. наше сообщение «Реформа современной ментальности», журнал «Воцарится», июнь 1926, с. 8–9.

Условия телесного бытия[1280]

Согласно *санкхье* Капилы, есть пять *tanmātra* или элементарных эссенций, воспринимаемых (или скорее «осмысляемых») идеально, но непостижимых и неуловимых в любом модусе универсального проявления, поскольку сами по себе они не проявлены; т.е. им невозможно дать прямые наименования, поскольку они неопределимы никаким формальным представлением[1281]. Эти *танматры* есть потенциальные принципы или, выражаясь языком Платона, «идеи-архетипы» пяти элементов физического материального мира, а также, разумеется, неопределённого количества других модальностей проявленного бытия, по аналогии соответствующих этим элементам на множественных уровнях этого бытия; и, согласно этому же соответствию, эти принципиальные идеи также потенциально включают в себя пять условий, комбинации которых составляют границы этой конкретной возможности проявления, которую мы называем телесным бытием. Таким образом, пять *танматр* или основных идей являются «эссенциальными» элементами, примордиальными причинами пяти «субстанциальных» элементов физического проявления, являющихся лишь их частными детерминациями или внешними модификациями. В этой физической модальности они выражаются в пяти условиях, в соответствии с которыми формулируются зако-

[1280] Опубликовано в журнале «Гнозис», в номере за январь 1912. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 4. [Прим. ред.]

[1281] Мы можем их обозначить только по аналогии с различными порядками чувственно воспринимаемых качеств, потому что только так мы можем познать их (косвенно, в некоторых их частных следствиях), в той мере, в которой мы, как индивидуальные и относительные существа, принадлежим к миру проявления.

ны телесного бытия[1282]; закон, находясь между принципом и следствием, отражает отношение причины к следствию (отношение, в котором причину можно рассматривать как активную, а следствие как пассивное), или эссенции к субстанции, рассматриваемые как א [алеф] и ת [тав], две крайние точки рассматриваемой модальности проявления (которые, в универсальности их расширения, также являются таковыми для каждой модальности). Но ни эссенция, ни субстанция сами по себе не принадлежат к области этого проявления, так же как две крайние точки инь-ян не содержатся в плоскости циклической кривой; они находятся по обе стороны от этой плоскости, и поэтому, в действительности, кривая бытия никогда не замыкается.

Пять элементов физического мира[1283], как известно, это Эфир (*Ākāśa*), Воздух (*Vāyu*), Огонь (*Tejas*), Вода (*ap*) и Земля (*Pṛthvī*); порядок, в котором они перечислены, соответствует последовательности их разворачивания, в соответствии с учением Вед[1284]. Часто пытались отождествить элементы с различными состояниями или степенями сжатия физической материи, происходящими из примордиального однородного Эфира, который заполняет всё пространство, объединяя таким образом все части телесного мира; с этой точки зрения, соответствуют (в порядке от плотного к тонкому, то есть в обратном порядке их дифференциации), Земля — твёрдому состоянию, Вода — жидкому состоянию, Воздух — газообразному состоянию, Огонь — ещё более разрежённо-

[1282] Пять *танматр*, однако, не могут рассматриваться ни как проявленные этими условиями, ни как элементы с соответствующими им чувственно воспринимаемыми качествами; напротив, через пять *танматр* (как через принцип, опору и цель) проявляются все вещи, а затем всё, что возникает из их неограниченных комбинаций.

[1283] Каждый из этих первичных элементов называется *bhūta*, от *bhū*, «существовать» [*être*], а ещё более точно в смысле «быть» [*subsister*]; таким образом, термин *bhūta* подразумевает субстанциональную определённость, что действительно точно соответствует понятию телесного элемента.

[1284] Происхождение Эфира и Воздуха, не упомянутое в тексте Вед, где описывается происхождение трёх других элементов (Чхандогья-упанишада), указано в другом месте (Таиттирийя-упанишада).

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

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

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

логическая последовательность[1285]) каждым из чувств нашей телесной индивидуальности; это будет объяснено и обосновано в продолжении настоящего исследования.

Прежде всего следует зафиксировать что Эфир и Воздух — различные элементы, вопреки утверждениям некоторых гетеродоксальных школ[1286]; но, чтобы сделать более понятным дальнейшее изложение, сначала напомним, что пять условий, которым в совокупности подчиняется телесное бытие, это: пространство, время, материя, форма и жизнь. Следовательно, можно, для объединения этих пяти условий в одном определении, сказать, что тело — это «материальная форма, живущая во времени и пространстве»; и выражение «физический мир», используется нами только как синоним «области телесного проявления[1287]». Мы перечислили эти условия в вышеприведённом порядке только предварительно, не устанавливая отношений между ними, чтобы в ходе изложения определить их верные соотношения с пятью чувствами и пятью элементами, которые, также равным образом подчиняются совокупности этих пяти условий.

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

---

[1285] Мы не можем даже помыслить ничего подобного концепции идеальной статуи, представленной Кондильяком в *Traité des Sensations*. [В этом трактате в духе эмпирической философии автор моделировал статую, которая последовательно наделяется чувствами и познаёт мир через них всё полнее, и делал вывод, что познание происходит через чувственное восприятие. Генон с позиции традиционного духа отрицает любое подобие временной последовательности в подобных вопросах (что ведёт к эмпиризму и прогрессивизму) в пользу одновременности. Также традиционная точка зрения никогда не говорит об чувственном восприятии как об источнике любого познания, что отрезало бы человека от высшего и сверхчувственного познания — прим. пер.]

[1286] В частности, джайнов, буддистов и чарваков, с которыми в этом согласно большинство греческих атомистских философов; но следует сделать исключение для Эмпедокла, который признает пять элементов, но предполагает их развитие в следующем порядке: Эфир, Огонь, Земля, Вода и Воздух; мы не будем на этом останавливаться, поскольку не собираемся сейчас рассматривать мнения различных греческих школ «физической философии».

нию к своему примордиальному единству четверичное проявление), как мы уже говорили[1288], занимает всё физическое пространство; однако, это пространство воспринимается не прямо через него, и его особое качество не протяжённость, а звук; что требует некоторых объяснений. Так, Эфир, рассматриваемый сам по себе, изначально однороден; его дифференциация, порождающая другие элементы (начиная с Воздуха), имеет источник в элементарном движении, происходящем из любой начальной точки в этой неограниченной космической среде. Это элементарное движение является прототипом колебательного [другими словами, вибрационного] движения физической материи; с пространственной точки зрения оно распространяется вокруг своей точки отправления в изотропном режиме, то есть концентрическими волнами, в спиральном вихре во всех направлениях пространства, что составляет фигуру неограниченной сферы, которая никогда не имеет завершения. Чтобы сразу обозначить отношения, связывающие различные условия телесного бытия, как мы перечислили их ранее, добавим, что эта сферическая форма является прототипом всех форм: она содержит их все в потенции, и её первая дифференциация в поляризованном режиме может быть представлена фигурой инь-ян, что легко понять, обратившись, например, к символической концепции Платона об Андрогине[1289].

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

[1287] Недостаток адекватных выражений в западноевропейских языках часто является большой трудностью для изложения метафизических идей, как мы уже неоднократно отмечали.

[1288] «Эфир, распространённый везде, проникает одновременно во внешнее и внутреннее пространство вещей» (Шанкарачарья, цитата в статье «Демиург», в номере «Исследований Традиции» за июнь 1951).

[1289] Это также могло бы быть подтверждено различными соображениями из области эмбриологии, но они слишком далеки от нашей темы, чтобы мы могли сделать больше, чем просто обозначить этот момент.

ся своего рода результатом этих двух условий, поскольку оно обязательно зависит от них, как следствие зависит от причины (в которой оно потенциально содержится[1290]); но само по себе элементарное движение не даёт нам непосредственного восприятие пространства (или точнее, протяжённости). Действительно, важно отметить, что когда мы говорим о движении, происходящем в Эфире в начале любой дифференциации, имеется в виду исключительно элементарное движение, которое можно назвать волновым или простым колебательным (с бесконечно малой длиной волны и периодом), чтобы описать его способ распространения (равномерно во времени и пространстве), или, скорее, его геометрическое представление; только рассматривая другие элементы, мы сможем рассмотреть сложные модификации этого колебательного движения, которые соответствуют для нас различным порядкам ощущений. Это особенно важно потому, что именно на этом основано фундаментальное различие качеств Эфира и Воздуха.

Теперь зададимся вопросом, какое из телесных ощущений представляет нам чувственно воспринимаемый вид колебательного движения, позволяющего нам воспринимать его прямо, без прохождения через те или иные модификации, которым оно подвержено. Однако уже элементарная физика сама по себе учит нас, что этим условиям удовлетворяет звуковая вибрация, длина волны которой, как и скорость распространения[1291], находятся в пределах, доступных для нашего чувственного восприятия; поэтому можно ска-

---

[1290] Однако, очевидно, что движение может начаться в пространственных и временных условиях, делающих его возможным, только под влиянием (действующей извне по отношению нему, и проявляемой тем самым в этих условиях рефлекторно) принципиальной причины, независимой от этих условий (см. далее).

[1291] Скорость в любом движении — это отношение, в каждый момент времени, пройденного расстояния ко времени, затраченному на его преодоление; и, в его общей формуле, это отношение (постоянное или переменное в зависимости от того, является ли движение равномерным или нет) выражает определяющий закон рассматриваемого движения (см. далее).

зать, что именно слух непосредственно воспринимает колебательное движение. Здесь, конечно, можно возразить, что таким образом воспринимается в звуковом режиме не эфирная вибрация, а вибрация газообразной, жидкой или твердой среды; тем не менее, верно, именно Эфир является исходной средой распространения колебательного движения, которое, чтобы войти в пределы восприятия, соответствующие протяжённости нашей слуховой способности, должно быть только усиленно своим распространением через более плотную среду (весомую материю), не теряя при этом своего характера простого колебательного движения (но его длина волны и период тогда не будут бесконечно малыми). Чтобы проявить таким образом звуковое качество, это движение должно обладать им в потенции (непосредственно)[1292] в своей исходной среде, Эфире, в которой, следовательно, это качество в потенциальном состоянии (примордиальной недифференцированности) действительно составляет характерную природу по отношению к нашему телесному чувственному восприятию[1293].

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

---

[1292] Он также потенциально обладает другими ощутимыми качествами, но косвенно, поскольку может проявлять их, то есть актуально производить, только через различные сложные модификации (в то время как усиление является, напротив, простой модификацией, первой из всех).

[1293] Кроме того, это звуковое качество также присуще четырем другим элементам, но не как собственное или характерное качество, поскольку они все производны от Эфира; каждый элемент, будучи прямо производным от предыдущего в последовательности, указывающей порядок их разворачивания, воспринимается теми же чувствами, что и предыдущий, и, дополнительно, ещё другим чувством, соответствующим именно его особой природе.

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

ятий. Причина здесь в следующем: чтобы время могло быть воспринято материально (то есть вступить в связь с материей, особенно в отношении нашего телесного организма), оно должно стать поддающимся измерению, поскольку это общий характер любого чувственно воспринимаемого качества в физическом мире (когда оно рассматривается как таковое)[1294]; однако для нас оно не поддается непосредственному измерению, поскольку само по себе оно неделимо, а мы понимаем измерение только через деление, по крайней мере, обычным и чувственным образом (потому что можно, при этом, представить себе совершенно другие способы измерения, например, интегрирование). Поэтому время можно измерить лишь настолько, насколько оно выражается функцией делимой переменной, и, как мы увидим далее, этой переменной может быть только пространство, делимость которого является сущностно присущим ему качеством. Следовательно, для измерения времени необходимо рассматривать его как связанное с пространством, как как бы соединяющееся с ним, и результатом этого соединения является движение, в котором пройденное пространство, являющееся суммой ряда элементарных перемещений, рассматриваемых в последовательном режиме (то есть именно в условии времени), является функцией[1295] времени, затраченного на его прохождение; связь, существующая между пространством и временем выражает закон рассматриваемого движения[1296]. И наоборот, время тогда может быть вы-

---

[1294] Этот характер подразумевается наличием материи среди условий физического бытия; но для осуществления измерения мы должны отнести все другие условия к пространству, как здесь ко времени; мы измеряем саму материю путём деления, и она делима настолько, насколько она протяжённа, то есть расположена в пространстве (см. далее демонстрацию абсурдности атомистической теории) — прим. авт. Доказательства абсурдности атомизма были приведены Геноном в главе III.10 «Вайшешика» работы «Общее введение в изучение индусских учений» — прим. пер.

[1295] В математическом смысле переменной величины, зависимой от другой.

[1296] Формула скорости, о которой мы говорили выше, рассматриваемая для каждого момента (то есть для бесконечно малых изменений времени и пространства), является производной пространства от времени.

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

Теперь мы должны добавить одно замечание: если пространство и время являются необходимыми условиями движения, они не являются его первопричинами; они — следствия, через которые проявляется само движение, ещё одно следствие (вторичное по отношению к предыдущим, которые можно рассматривать уже как их непосредственные причины, поскольку они обусловлены ими) тех же эссенциальных причин, которые потенциально содержат интегральность всех их следствий и синтезируют собой тотальную и высшую Причину, понимаемую как безграничная и необусловленная Универсальная Потенция[1297]. При этом, чтобы движение могло реализоваться актуально, нужно что-то, что было бы движимо, другими словами, субстанция (в этимологическом смысле слова)[1298], к которой оно применяется; то, что движется, — это материя, которая таким образом участвует в производстве движения только как чисто пассивное условие. Реакции материи, подверженной движению (поскольку пассивность всегда подразумевает реакцию), развивают в ней различные чувственно воспринимае-

[1298] Но не в том смысле, в котором это понимает Спиноза.

мые качества, которые, как мы уже говорили, соответствуют элементам, комбинации которых составляют всю известную нам модальность материи (как объект не восприятия, а строго концептуально)[1299] как «субстрат» физического проявления. В этой области, следовательно, активность не присуща материи и не является в ней самопроизвольной, но принадлежит ей только отражённым образом, поскольку эта материя имеет совместное бытие с пространством и временем, и именно эта активность движущейся материи составляет не саму жизнь, а проявление жизни в рассматриваемой области. Первое следствие этой активности — придание этой материи формы, поскольку она обязательно бесформенна, пока находится в однородном и недифференцированном состоянии, состоянии примордиального Эфира; она способна только принимать формы, потенциально содержащиеся в интегральном расширении её частной возможности[1300]. Поэтому можно сказать, что именно движение также определяет проявление формы в физическом или телесном модусе; и так же, как всякая форма происходит путём дифференциации от примордиальной сферической формы, всякое движение можно свести к набору элементов, каждый из которых является спиральным колебательным движением, которое будет отличаться от элементарного сферического вихря в той мере, в какой пространство больше не будет рассматриваться как изотропное.

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

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

---

[1299] Ср. догмат о «Непорочном Зачатии» (см. «Страницы, посвящённые Меркурию», «Исследования Традиции», август и сентябрь 1946).

[1300] См. «Демиург», в номере за июнь 1951 (цитата из Вед).

ния)[1301], поскольку это слово в первоначальном значении означает именно дыхание или ветер[1302]; следовательно, подвижность называется характерной природой этого элемента, первого, дифференцированного из примордиального Эфира (который при этом всё ещё также нейтрален, поскольку внешняя поляризация должна появиться только в дуальности, в дополнительном модусе Огня и Воды). Действительно, эта первая дифференциация требует сложного движения, состоящего из набора (комбинации или координации) элементарных вибрационных движений и определяющего разрыв однородности космической среды, распространяясь по определённым направлениям, исходя из точки происхождения. Следовательно, как только происходит эта дифференциация, пространство уже не может рассматриваться как изотропное; напротив, его нужно связывать с несколькими определёнными направлениями, взятыми в качестве координатных осей, которые, будучи измерениями в любой части его протяжённости, и даже теоретически во всей его протяжённости, есть то, что называют измерениями пространства. Эти координатные оси будут (по крайней мере, в обычном понимании т. н. «евклидова» пространства, напрямую соответствующего чувственному восприятию телесной протяжённости) тремя ортогональными диаметрами неопределённого сфероида, охватывающими всю протяжённость его развёртывания, и их центр мо-

[1301] Эта дифференциация подразумевает, прежде всего, идею одного или нескольких отдельных направлений пространства, что мы и увидим.

[1302] Слово *Vāyu* происходит от глагольного корня *vā*, «идти», «двигаться» (который сохранился в французском: *il va*, в то время как корни *i* и *gā*, относящиеся к той же идее, находимы в латинском *ire* и английском *to go*). Аналогично, атмосферный воздух, как среда, окружающая наше тело и воздействующая на наш организм, становится ощутимым для нас через его перемещение (в кинетическом и гетерогенном состоянии) до того, как мы ощущаем его давление (в статическом и гомогенном состоянии). Напомним, что *Aer* (от корня אר [*aleph resh*], который более частно относится к прямолинейному движению) означает, по словам Фабра д'Оливе, «то, что придаёт всему принцип движения».

жет находиться в любой точкой этой протяжённости, которая тогда будет рассматриваться как произведение развития всех пространственных виртуальностей, содержащихся в этой точке (неопределяемой принципиально). Важно отметить, что точка сама по себе никоим образом не содержится в пространстве и никоим образом не может быть обусловлена им, поскольку, напротив, именно она создаёт свою «самость», раздваивающуюся или поляризующуюся на эссенцию и субстанцию[1303], что означает, что она потенциально содержит их; именно пространство происходит от точки, а не точка определяется пространством; но, в то же время, вторично (поскольку любое внешнее проявление или модификация является лишь условным и случайным по отношению ко «внутренней природе») точка сама определяет себя в пространстве, чтобы реализовать текущее расширение своего потенциала неограниченного умножения (самой себя на саму себя). Можно также сказать, что эта примордиальная и принципиальная точка заполняет всё пространство развертыванием своих возможностей (рассматриваемых в активном режиме в самой точке, динамически «причиняющей» протяжённость, и в пассивном режиме в этой же протяжённости, реализованной статически); она располагается только в этом пространстве только если её рассматривают в каждом конкретном положении, которое она может занять, то есть в той её модификации, которая точно соответствует каждой из её отдельных возможностей. Таким образом, протяжённость имеет бытие уже в потенциальном состоянии самой точки; она начинает иметь актуальное состояние только тогда, когда точка в своем первом проявлении как бы раздваивается, чтобы оппонировать сама себе, поскольку только то-

[1303] В рассматриваемом поле проявления эссенция представлена как центр (исходная точка), а субстанция как окружность (неопределённая поверхность конечного расширения этой точки); ср. иероглифическое значение еврейской частицы את [*aleph tav*], образованной двумя крайними буквами алфавита.

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

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

и наоборот, удаление измерения из протяжённости эквивалентно уменьшению степени на единицу; если удалить последнее измерение, измерение линии (и, следовательно, последнюю единицу степени), в геометрическом плане останется точка, а в числовом плане останется a^0 [г], то есть с алгебраической точки зрения сама единица, что количественно отождествляет точку с этой единицей. Поэтому ошибочно полагать, как это иногда делают, что точка может соответствовать в числовом выражении только нулю, поскольку она уже является утверждением чистого Сущего (во всей его универсальности); несомненно, она не имеет измерений, потому что не расположена в пространстве, которое, как мы уже говорили, содержит только неопределённое множество её проявлений (или её частных определений); не имея измерений, она очевидно не имеет и никакой формы; но это вовсе не означает, что она есть ничто (поскольку именно так воспринимается ноль теми, кто приравнивает его к точке); также, хоть она и не имеет формы, она потенциально содержит пространство, которое, реализуясь в акте, в свою очередь будет содержать все формы (по крайней мере, в физическом мире)[1304].

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

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

лесной протяжённостью)[1305]. Время появляется только тогда, когда два положения точки рассматриваются как последовательные, тогда как, на самом деле, их причинно-следственная связь подразумевает одновременность; именно в той мере, в какой эта первая дифференциация рассматривается как последовательность, то есть во времени, расстояние, которое из неё порождается (как посредник между принципиальной точкой и её внешним отражением, причём первая сразу же понимается как имеющая расположение относительно второй)[1306], может рассматриваться как мера амплитуды элементарного колебательного движения, о котором мы говорили ранее.

Однако без со-бытия одновременности и последовательности само движение было бы невозможно, поскольку тогда либо движущаяся точка (или, по крайней мере, считающаяся таковой в процессе своего изменения) находилась бы там, где её нет, что абсурдно, либо она не находилась бы нигде, что равносильно тому, что актуально не существовало бы никакого пространства, в котором движение могло бы реально происходить[1307]. К этому в конечном счёте сводятся

[1305] Эта телесная протяжённость — единственная известная астрономам, и даже при этом они могут своими методами наблюдения изучить её лишь частично; это, к тому же, вызывает у них иллюзию так называемой «бесконечности пространства», поскольку они склонны, под воздействием настоящей интеллектуальной близорукости, которая, кажется, присуща любой аналитической науке, рассматривать как «бесконечное» (*sic*) всё, что выходит за пределы их чувственного опыта, что на самом деле является, по отношению к ним и к изучаемой ими области, лишь неопределённым.

[1306] Эта локализация уже подразумевает, к тому же, первую рефлексию (предшествующую рассматриваемой), с которой главная точка самоотождествляется (детерминируясь) для того, чтобы сделать её эффективным центром протяжённости, находящейся в процессе реализации, и от которой она, в свою очередь, отражается во всех других (чисто виртуальных по отношению к ней) точках этой протяжённости, являющейся полем её проявления.

[1307] Действительно, точка находится «где-то» с того момента, как она была расположена или определена в пространстве (в пассивном режиме её потенциальности) для её реализации, то есть для перехода из потенциальности в актуальность, и в самой этой реализации, которую обязательно предполагает любое движение, даже элементарное.

все аргументы против возможности движения, выдвинутые, в частности, некоторыми греческими философами; это, кстати, один из тех вопросов, которые больше всего озадачивают современных учёных и философов. Однако его решение очень простое, и оно заключается именно в (как мы уже указывали в другом месте) со-бытии последовательности и одновременности: последовательность в модальностях проявления в текущем состоянии, но одновременность в принципе, в потенциальном состоянии, делающая возможной логическую цепь причин и следствий (причем каждое следствие подразумевается и содержится в потенции в своей причине, никоим образом не затрагиваемой или изменяемой актуализацией этого следствия)[1308]. С физической точки зрения понятие последовательности связано с временны́м условием, а понятие одновременности — с пространственным условием[1309]; именно движение являющееся результатом перехода из потенциального в актуальность, как объединение или сочетание этих двух условий, примиряет (или уравновешивает) два соответствующих понятия, заставляя тело иметь совместное бытие в одновременном режиме с чисто пространственной точки зрения (которая по своей сути статична) с самим собой (при этом тождественность тела сохраняется во всех модификациях, вопреки буддийской теории «полной растворимости») в неопределённом ряду позиций (являющихся модификациями этого же тела, случайными и условными по отношению к тому, что составляет его внутреннюю реальность, как в субстанции, так и в эссенции), позиций, кроме того, последовательных с точ-

[1308] Лейбниц, по-видимому, хотя бы предвидел это решение, когда сформулировал теорию «предустановленной гармонии», которая была в основном не понята пытающимися её интерпретировать.

[1309] Именно с помощью этих двух понятий (совершенно идеальных, когда их рассматривают вне этой специализированной точки зрения, при которой они становятся ощутимыми для нас) Лейбниц соответственно определяет время и пространство.

ки зрения времени (кинетической в отношении с пространственной точкой зрения)[1310].

В то же время, поскольку актуальное движение предполагает время и его со-бытие с пространством, нужно сформулировать следующее замечание: тело может двигаться по одному или нескольким из трёх измерений физического пространства или по направлению, которое является комбинацией этих трёх измерений, поскольку, каково бы ни было направление (постоянное или переменное) его движения, оно всегда может быть сведено к более или менее сложному набору компонентов по трём осям координат, к которым относится рассматриваемое пространство; но при этом во всех случаях это тело всегда и обязательно движется во времени. Таким образом время станет ещё одним измерением пространства, если последовательность заменить одновременностью; другими словами, устранение временно́го условия равносильно добавлению дополнительного измерения к физическому пространству, т.е. новому пространству, продлением которого является полученное таким образом новое расширение. Следовательно, это четвёртое измерение соответствует «всеприсутствию» в рассматриваемой области, и именно благодаря этому переносу в «не-время» можно представить «постоянную актуальность» проявленной Вселенной; этим также объясняются (при этом следует отметить, что не всякая модификация может быть приравнена к движению, которое является лишь внешней модификацией особого порядка) все явления, вульгарно считаемые чудесными или сверхъестественными[1311], что совершенно неверно, поскольку они всё ещё принадлежат к области нашей

[1310] Действительно очевидно, что все эти позиции имеют со-бытие одновременно как места, расположенные в одной и той же протяжённости, являющиеся лишь различными частями (к тому же, количественно эквивалентными), в равной степени способными быть занятыми одним и тем же телом, которое должно быть рассмотрено статически в каждой из этих позиций, когда она рассматривается изолированно от других, с одной стороны, и также, с другой стороны, когда все они рассматриваются вместе, в целом, вне временно́й перспективы.

текущей индивидуальности (в той или иной из её многочисленных модальностей, поскольку телесная индивидуальность составляет лишь очень малую её часть), области, концепция «неподвижного времени» которой позволяет нам полностью охватить всю её неопределённость[1312].

Вернёмся к нашей концепции точки, заполняющей всю протяжённость неопределённым числом своих проявлений, то есть своими множественными и условными модификациями; с динамической точки зрения[1313] их следует рассматривать в протяжённости (всеми точками которой они являются) как множество силовых центров (каждый из которых потенциально является самим центром всей протяжённости), и сила здесь — не что иное, как утверждение (в проявленном виде) воли Сущего, символизируемого точкой, и эта воля в универсальном смысле есть его активная сила или

[1312] В этой связи можно добавить замечание о численном представлении этой неопределённости (продолжая рассматривать её как пространственный символ): линия измеряется, то есть, представляется количественно числом a в первой степени; поскольку её измерение, к тому же, осуществляется согласно десятичному делению, взятому за основу, можно положить $a = 10\ n$. Тогда, для площади поверхности мы имеем: $a^2 = 100\ n^2$, для объема: $a^3 = 1000\ n^3$; для протяжённости в четырёх измерениях нужно добавить ещё один множитель a, что даст: $a^4 = 10000\ n^4$. Кроме того, можно сказать, что все степени 10 виртуально содержатся в его четвёртой степени, так же как Десятерица, полное проявление Единицы, содержится в Четверице (кватернере).

[1313] Важно отметить, что «динамическое» не является синонимом «кинетического»; движение может рассматриваться как следствие определённого действия силы (тем самым делая это действие измеримым, через пространственное представление, позволяя определить его «интенсивность»), но оно не может совпадать с этой силой; более того, в других модальностях и при других условиях, сила (или воля) в действии очевидно производит что-то совершенно отличное от движения, поскольку, как мы отмечали немного ранее, оно составляет лишь частный случай из неопределённости возможных модификаций, включённых во внешний мир, то есть во всё универсальное проявление.

его «производящая энергия» (Шакти)[1314], неразрывно соединённая с ним самим и применённая в сфере активности Сущего, то есть, с тем же символизмом, в самой протяжённости, рассматриваемой пассивно или со статической точки зрения (как поле действия любого из этих силовых центров)[1315]. Таким образом, во всех и в каждом своём проявлении точка может рассматриваться (по отношению к этим проявлениям) как поляризующая себя в активном и пассивном модусе или, если угодно, в прямом и отражённом[1316]; динамическая, активная или прямая точка зрения соответствует сущности, а статическая, пассивная или отражённая точка зрения соответствует субстанции[1317]; но, разумеется,

---

[1314] Эту активную потенцию, к тому же, можно рассматривать в разных аспектах: как творческая потенция она называется Крийя-шакти, в то время как *Джняна-шакти* — сила знания, *Иччха-шакти* — сила желания, и так далее, учитывая неопределённое множество атрибутов, проявляемых Сущим во внешнем мире, но не деля при этом, в множественности этих аспектов, само единство Универсальной Потенции, которое обязательно коррелирует с эссенциальным единством Сущего и подразумевается этим единством. — В психологическом порядке эта активная сила представлена как אשׁח, «волевая способность» איש, «интеллектуального человека» (см. Фабр д'Оливе, *La Langue hébraïque restituée*).

[1315] Универсальная Возможность, рассматриваемая в её целостном единстве (но, конечно, только в отношении возможностей проявления), как женская сторона Сущего (мужская сторона которого есть Пуруша, являющийся самим Сущим в его высшем и «не действующем» тождестве самому себе), таким образом поляризуется здесь в активную силу (Шакти) и пассивную силу (Пракрити).

[1316] Но эта поляризация остается потенциальной (то есть идеальной, а не чувственно воспринимаемой) до тех пор, пока мы не рассмотрим актуальную взаимодополняемость Огня и Воды (каждый из которых при этом остается потенциально поляризуемым); до этого момента активные и пассивные аспекты могут быть разделены только концептуально, поскольку воздух всё ещё является нейтральным элементом.

[1317] Для любой точки пространства статический аспект отражается по отношению к динамическому, являющемуся прямым в силу непосредственного участия в эссенции принципиальной точки (что подразумевает отождествление), но который, тем не менее, отражается в отношении этой точки, рассматриваемой самой по себе, в её неделимом единстве; не следует забывать, что рассмотрение активности и пассивности подразумевает отношение или связь только между двумя терминами, рассматриваемыми как взаимодополняющие.

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

Протяжённость, рассматриваемую с точки зрения субстанции, нельзя отделить в нашем физическом мире от примордиального Эфира (*Ākāśa*), пока в последнем не возникнет сложное движение, определяющее дифференциацию через форму; но неопределённость возможных комбинаций движений затем порождает в этой протяжённости неопределённость форм, отличающихся, как мы уже указывали, от изначальной сферической формы. Именно движение, с физической точки зрения, является необходимым фактором любой дифференциации, следовательно, условием всех имеющих форму проявлений, а также, одновременно, и всех жизненных проявлений, причём те и другие, в рассматриваемой сфере, одинаково подчиняются времени и пространству и, при этом, предполагают материальный «субстрат», на котором выполняется эта активность, физически проявляющаяся в движении. Важно отметить, что любая телесная форма обязательно живая, поскольку жизнь, как и форма, является условием любого физического бытия[1318]; эта физическая жизнь, кроме того, включает в себя неопределённое множество уровней, и их наиболее общее подразделение, по

[1318] Таким образом, очевидно, что жизнь в физическом мире может проявляться только в формах; хотя это не свидетельствует против возможного существования жизни без форм за пределами физического мира, без того, однако, чтобы было правомерно рассматривать саму жизнь во всей неопределённости её протяжённости как нечто большее, чем условная возможность, сравнимая со всеми другими и участвующая равным образом в определении некоторых индивидуальных состояний проявленных существ, состояния которых исходят из определённых специализированных и отражённых аспектов Универсального Сущего.

крайней мере, с нашей земной точки зрения, соответствуют трём царствам: минеральному, растительному и животному (различия между которыми могут иметь лишь относительное значение)[1319]. Отсюда следует, что в этой сфере любая форма всегда находится в состоянии движения или активности, проявляющей её собственную жизнь, и что только путём концептуальной абстракции её можно рассматривать статически, то есть в состоянии покоя[1320].

Именно благодаря подвижности форма проявляется физически и становится для нас ощутимой, и, подобно тому, как подвижность является природой Воздуха (*Vāyu*), осязание является соответствующим ему чувством[Д], потому что именно с помощью осязания мы воспринимаем форму как таковую[1321]. Однако эта чувственная способность из-за своего ограниченного способа восприятия, осуществляемого исключительно через контакт, ещё не может дать нам прямого и непосредственного представления о полной (трёхмер-

---

[1319] Невозможно определить характеристики, позволяющие установить определённые и точные различия между этими тремя царствами, которые обнаруживают сходство прежде всего в своих самых элементарных, так сказать, зародышевых формах.

[1320] Это достаточная иллюстрация того, что с физической точки зрения следует думать о так называемом «принципе инертности материи»: материя действительно инертна, то есть лишена любых актуальных атрибутов или свойств, следовательно, неопределяема и недифференцирована, она есть чисто пассивная и восприимчивая потенция, принимающая активность, и не будучи её причиной, мыслима, повторяем, только концептуально, если рассматривать её отдельно от этой активности, и является «субстратом» получающим всю фактическую реальность; и эта активность (которой она противопоставляется только как опора для условного отражения, не обладая никакой независимой реальностью), которая, в ответ (по причине этого самого отражения), делает её, в специальных условиях физического бытия, локусом всех чувственно воспринимаемых феноменов (а также других феноменов за пределами восприятия наших чувств), субстанциальной и пластичной средой всех телесных модификаций.

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

[1321] В этой связи стоит отметить, что органы осязания распределены по всей (внешней и внутренней) поверхности нашего организма, который находится в контакте с атмосферной средой.

ной)[1322] протяжённости тела, что относится уже только к чувству зрения; но актуальное бытие этой протяжённости уже предполагается здесь бытием формы, поскольку она обуславливает проявление последней, по крайней мере, в физическом мире[1323].

В то же время, поскольку Воздух производен от Эфира, в нём также чувственно воспринимается звук; поскольку дифференцированное движение подразумевает, как мы установили выше, различие направлений пространства, роль Воздуха в восприятии звука, помимо его качества среды, в которой усиливаются эфирные колебания, будет заключаться главным образом в том, чтобы позволить нам распознать направление, в котором этот звук создаётся по отношению к текущему положению нашего тела. В физиологических органах слуха часть, которая соответствует этому восприятию направления (восприятие, которое, кроме того, становится действительно полным только вместе с и благодаря восприятию трёхмерной протяжённости), составляет то, что называют «полукружными каналами» [человеческого уха], которые точно ориентированы по трём измерениям физического пространства[1324].

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

[1322] Контакт может происходить только между поверхностями (из-за непроницаемости физической материи, свойство которой мы рассмотрим далее), поэтому восприятие, которое из этого происходит, может непосредственно дать только представление о поверхности, в которой участвуют лишь два измерения пространства.

[1323] Мы всегда добавляем это ограничение, чтобы ничем не ограничивать неопределённые возможности комбинаций различных частных условий бытия, и, в частности, связанных с физическим бытием, которые неизбежно присутствуют постоянно только в рамках этой особой модальности.

[1324] Это объясняет, почему говорится, что направления пространства являются ушами Вайшванары.

Vāyu. Такова особая роль Воздуха в отношении жизни; поэтому мы видим, что для этого элемента, как и для предыдущего, нам пришлось рассмотреть, как мы и предполагали, совокупность пяти условий телесного бытия и их взаимосвязи; то же самое будет и для каждого из трёх других элементов, которые происходят от первых двух и о которых мы сейчас поговорим[1325].

Примечания к главе

[1297] Это очень ясно выражено в библейском символизме: в отношении специального космогонического применения к физическому миру, Каин («сильный и могущественный преобразователь, тот, кто централизует, захватывает и ассимилирует в себе») соответствует времени, Авель («мягкий и миролюбивый освободитель, тот, кто освобождает и расслабляет, испаряет, убегает от центра») — пространству, а Сиф («основа и фундамент вещей») — движению (смотрите работы Фабра д'Оливе). Рождение Каина предшествует рождению Авеля, то есть чувственно воспринимаемое проявление времени логически предшествует проявлению пространства, так же как звук является первым развертываемым чувственно воспринимаемым качеством; убийство Авеля Каином затем представляет собой видимое уничтожение, во внешнем мире вещей, одновременности последовательностью; рождение Сифа следует за этим убийством, как обусловленное тем, что оно представляет, и, тем не менее, Сиф, или движение, сам по себе не происходит от Каина и Авеля, или от времени и пространства, хотя его проявление является следствием действия одного на другое (при этом пространство рассматривается как пассивное по отношению к времени); но, как и они, он рождается от самого Адама, то есть также непосредственно происходит из экстериоризации потенции Универсального Человека, который, как говорит Фабр д'Оливе, «породил его, используя свою ассимилирующую способность, в своей отражённой тени». Время, в своих трёх аспектах прошлого, настоящего и будущего, объединяет все моди-

---

[1325] Статья очевидно не завершена. По имеющимся сведениям, она осталась незавершённой из-за прекращения выпуска журнала «Гнозис», в номере которого за январь-февраль 1912 года вышла эта, первая часть. Также есть сведения, что незавершённости статьи поспособствовали ещё какие-то неизвестные причины, что описано в книге Charles-André Gilis, *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon* [Введение в учение и тайны Рене Генона], в главе VIII: *L'énigme des «conditions de l'existence corporelle»* [Загадка текста «Условия телесного бытия»]. С учением о пяти элементах можно также ознакомиться в главе IV. «Индусская теория пяти элементов» издания «Очерки об индуизме» — прим. пер.

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

[1304] Можно даже на самом элементарном уровне понять развитие пространственных потенциальностей, содержащихся в точке, заметив, что перемещение точки порождает линию, перемещение линии порождает поверхность, а перемещение поверхности порождает, в свою очередь, объём. Однако, этот взгляд предполагает реализацию протяжённости, и даже трехмерной протяжённости, поскольку каждый из последовательно рассматриваемых элементов может очевидно произвести следующий, только двигаясь в измерении, изначально являющемся для него внешним (и относительно которого он уже имел место расположения); но напротив, все эти элементы реализуются одновременно (без участия времени) посредством первоначального развёртывания уже упомянутого неопределённого и незамкнутого сфероида, происходящего, к тому же, не в каком-либо актуальном пространстве (каким бы оно ни было), а в чистой пустоте, лишённой любых положительных атрибутов, которая сама по себе ничего не производит, но которая, в пассивной потенции, полна всего того, что точка содержит в активной потенции (являясь, таким образом, в некотором роде, негативным аспектом того, чем точка является в позитивном аспекте). Эта пустота, изначально заполненная таким образом однородно и изотропно виртуальностями начальной точки, будет средой (или, если хотите, «геометрическим локусом») всех последующих модификаций и дифференциаций этой точки, будучи таким образом, по отношению к универсальному проявлению, тем, чем частным образом является Эфир для нашего физического мира. Рассмотренная таким образом, и в той полноте, которую она целиком получает от расширения (как экстериоризации) активных потенциальностей точки (являющихся всеми состав-

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

[1311] Есть факты, которые кажутся непостижимыми только потому, что при их объяснении не выходят за рамки обычных условий физического времени; так, внезапное восстановление поврежденных органических тканей, наблюдаемое в некоторых случаях, считающихся «чудесными», не могут счесть естественным, как говорят, потому что оно противоречит физиологическим законам регенерации таких тканей, которая происходит через множественные и *последовательные* формирования (деления) клеток, что обязательно требует времени. Во-первых, не доказано, что такое восстановление, каким бы внезапным оно ни было, действительно *одномоментно*, то есть, не требует времени, и не исключено, что в некоторых условиях клеточное деление просто значительно ускоряется по сравнению с нормальным течением, до такой степени, что требует меньшего времени, чем любая продолжительность, доступная нашему восприятию. Во-вторых, даже предполагая, что речь о действительно мгновенном явлении, всё ещё возможно, что в некоторых особых условиях, отличных от обычных, но не менее естественных, это явление действительно происходит *вне времени* (что подразумевает «мгновенность», которая в рассматриваемых случаях равносильна *одновременности* множественных клеточных делений, или, по крайней мере, интерпретируется так с телесной или физиологической точки зрения), или, если угодно, происходит *в «не-времени»*, при том что в обычных условиях оно происходит *во времени*. Никакого чуда не было бы для того, кто мог бы понять и решить этот вопрос в его истинном смысле, который кажется гораздо более парадоксальным, чем является на самом деле: «Как, живя *в настоящем*, можно сделать так, чтобы какое-либо событие, произошедшее *в прошлом*, не произошло?» И важно заметить, что это (что *априори* не более невозможно, чем предотвращение *в настоящем* события *в будущем*, поскольку отно-

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

Проект Жозефа де Местра по объединению народов[1326]

Г-н Эмиль Дерменгем, которому мы уже обязаны замечательной работой *Joseph de Maistre mystique*, издал в прошлом году[1327] неопубликованную ранее рукопись де Местра: это памятная записка, за 1782 год, адресованная герцогу Фердинанду Брауншвейгскому (*Eques a Victoria*), гранд-мастеру исправленного шотландского устава по случаю собрания Вильгельмсбадской ложи. В сентябре 1780 герцог Фердинанд, желая «принести порядок и мудрость в масонскую анархию», направил всем ложам своего подчинения следующие вопросы:

1. Происходит ли орден из древнего общества, и, если да, что это за общество?
1. Существуют ли Неизвестные Верховные, и, если да, то кто они?
1. Какова истинная цель Ордена?
1. Состоит ли эта цель в восстановлении Ордена Тамплиеров?
1. Как должны быть организованы церемонии и обряды чтобы быть наиболее совершенными?
1. Должен ли орден заниматься тайными науками?

Для того чтобы ответить на эти вопросы, Жозеф де Местр написал особую записку, отличную от общего ответа ложи «Совершенная искренность» из Шамбери, к которой он принадлежал. Где он, в своём качестве «Великого профессора»

[1326] Опубликовано в журнале «К Единству» в номере за март 1927.

[1327] Париж, Rieder, 1924.

или члена самой высокой ступени Исправленного Шотландского Устава (под именем Рыцаря Цветов), пытался выразить «взгляды некоторых Братьев, более счастливых, чем другие, которые, кажется, предназначены созерцать истины более высокого порядка»; этот меморандум является, как говорит господин Дерменгем, «первым важным произведением, вышедшим из его пера».

Жозеф де Местр не признает тамплиерского происхождения Масонства и недооценивает важность этого вопроса; он даже пишет: «Значит ли что-то для вселенной уничтожение Ордена Т.?». Но это как раз значит очень многое, поскольку именно отсюда начинается разрыв Запада со своей собственной инициатической традицией, являющийся, по сути, первопричиной интеллектуального отклонения современного мира; это отклонение начинается раньше Ренессанса, который отмечает в этом отношении только один из принципиальных этапов, и начальную точку этого разрыва нужно искать именно в XIV веке. Жозеф де Местр, к тому же, имел достаточно поверхностное понимание Средневековья и не знал о средствах передачи инициатического учения или о представителях истинной духовной иерархии; он тем не менее чётко утверждал существование и того и другого, что уже значительно, потому что нужно хорошо понимать, какой была ситуация многих масонских организаций в конце XVIII века, включая те, которые претендовали на реальную инициацию своих членов и не ограничивались только внешней формальностью: все они стремились связаться с чем-то, точная природа чего была им неизвестна, вновь обрести традицию, знаки которой все ещё существовали повсюду, но чей принцип был утерян; никто уже более не обладал «истинными чертами», как говорилось тогда, и ложа в Вильгельмсбаде была попыткой восстановить порядок среди хаоса Ритуалов и степеней. «Конечно, — говорит Жозеф де Местр, — Орден не мог начаться с того, что мы видим. Все указывает на то, что вульгарное Франк-Масонство — это отделённая, и, возможно, искажённая ветвь древнего и уважа-

емого ствола». Это совершенно верно, но как узнать, каким был этот ствол? Он цитирует отрывок из английской книги, где речь идёт о некоторых братствах строителей, и добавляет: «Примечательно, что время их основания совпадает с разрушением Т.» Это замечание могло бы открыть ему другие горизонты, и удивительно, что оно не подтолкнуло его к глубокому размышлению, тем более что сам факт его написания мало соответствует тому, что ему предшествовало; добавим также, что это относится только к одной стороне чрезвычайно сложной проблемы происхождения Масонства.

Другой аспект этого же вопроса представлен попытками связать Масонство с древними мистериями: «Самые опытные братья нашего Устава думают, что есть веские основания считать, что истинное Масонство — это наука о человеке *par excellence*, то есть знание его происхождения и назначения. Некоторые добавляют, что эта наука в сущности не отличается от древнегреческой или египетской инициации». Де Местр возражает, что невозможно точно знать, чем были эти древние мистерии и чему в них научались, и, кажется, что он имеет относительно скромное представление об этом, что может быть ещё более удивительным, чем аналогичная позиция, которую он занял в отношении Тамплиеров. В самом деле, в то время как он не колеблется утверждать очень правильно, что у всех народов есть «остатки первоначальной Традиции», как он не должен был прийти к мысли, что главной целью мистерий должно было быть ничто иное как сохранение этой самой Традиции? И тем не менее, в некотором смысле он признает, что инициация, наследуемая Масонством, берёт своё начало «от начала вещей», от начала мира. «Истинной религии уже гораздо более восемнадцати веков: она появилась в день когда начались дни». И здесь снова от него ускользает понимание средств передачи, и выглядит так будто он слишком легко мирится с этим неведением. Впрочем, стоит отметить, что

к моменту написания этой записки ему было всего лишь 29 лет.

Ответ на другой вопрос ещё раз доказывает, что инициация Жозефа де Местра, несмотря на его высокий градус, была далека от совершенства; и сколько других масонов на самых высоких градусах, раньше и сейчас, находятся в точно таком же положении или даже являются ещё менее осведомлёнными! Мы говорим о его комментарии к вопросу «Неизвестных Верховных»: «У нас есть мастера? Нет, у нас их нет. Доказательство короткое, но решительное. Мы их не знаем. ... Как мы могли бы принять какое-то неявное обязательство перед сокрытыми верховными, если в случае, когда бы они показали себя, мы, возможно, не одобрили бы их, и мы бы отступили?» Очевидно, он не знает, о чём на самом деле идёт речь, и каким может быть способ действия настоящих «Неизвестных Верховных»; что же касается того факта, что они не были известны даже руководству Масонства, то все, что он доказывает, это что реальная связь с истинной инициатической иерархией больше не существовала, и отказ от признания этих верховных должен был уничтожить последний шанс восстановить её.

Самая интересная часть меморандума есть безусловно та, что содержит ответы на последние два вопроса, и сначала следует отметить то, что касается церемоний. Жозеф де Местр, для которого «форма — это большое дело», тем не менее не говорит о сущностно символическом характере ритуала и его инициатической значимости, что есть весьма досадное умолчание. Однако он настаивает на том, что можно было бы назвать практической ценностью этого же ритуала, и то, что он говорит, имеет большую психологическую истинность: «Тридцать или сорок человек в одинаковых одеждах, молча стоящие вдоль стен, покрытых чёрной или зелёной тканью, разговаривающие только по разрешению, мудро обдумают всё, что им будет предложено. Но снимите гобелены и одежды, погасите свечи, расставьте сиденья хаотично — вы как они сразу объединяться в кучки, перестанут

понимать друг друга или станут говорить о газетах и женщинах; и самый разумный член общества вернется домой, не поняв, что он вёл себя как профан. ... Давайте прежде всего воздерживаться от отмены клятвы, как то предлагали некоторые, может быть, с добрыми намерениями, но без полного понимания. Теологи, которые пытались доказать, что наша клятва незаконна, ошибались. Действительно, гражданская власть может требовать и брать клятву лишь в различных актах общества; но у разумного существа нельзя оспорить право заверять клятвой внутреннее решение своей свободной воли. Суверен имеет власть только над действиями. Моя рука принадлежит ему; моя воля — мне».

Затем следует своеобразный план работ для различных градусов, каждая из которых должна иметь свою особую цель, и именно это мы хотим здесь особенно подчеркнуть. Однако, прежде всего, необходимо развеять недопонимание. Поскольку деление, принятое Жозефом де Местром, предусматривает только три степени, г-н Дерменгем, похоже, понял, что в его намерение входило сократить Масонство до трёх символических градусов; такая интерпретация несовместима с самой конституцией Исправленного шотландского устава, который обязателен для ритуалов высоких градусов. Месье Дерменгем не заметил, что Жозеф де Местр писал «градусы или классы»; действительно, речь идёт о трёх классах, каждый из которых может подразделяться, в свою очередь, на несколько соответствующих градусов. Распределение, по-видимому, выглядит следующим образом: первый класс включает три символических градуса; второй класс соответствует степеням, из которых наиболее важной, и, возможно, единственной, используемой на практике, в Исправленном шотландском уставе, является градус Великого Рыцаря святого Андрея Первозванного; наконец, третий класс состоит из высших степеней Послушника, Эсквайра и Гранд Профессора [*Profès*] или Благодетельного Рыцаря Святого Града. То, что сказанное надо понимать именно так, ещё раз доказывается тем, что, говоря о работах третьего класса, де

Местр восклицает: «Какое широкое поле открыто для усердия и настойчивости G.P.!» Он, очевидно, говорит о Гранд Профессорах, к которым он сам относился, а не о простых мастерах «Голубой ложи»; поэтому здесь никак не идёт речь об устранении высоких степеней, а наоборот, о том, чтобы дать им цели, соответствующие их характеру.

Цель, назначаемая первому классу, в первую очередь, заключается в практике благотворительности, «которая должна быть *явной* целью всего Ордена»; но этого недостаточно, и нужно добавить ещё одну цель, уже более интеллектуальную: «На первом градусе не только формируется сердце масона, но и освещается его дух, применяясь к изучению морали и политики, которая является моралью государств. В ложах будут обсуждаться интересные вопросы об этих двух науках, и даже время от времени будут запрашиваться мнения братьев письменно... Но основной задачей братьев будет прежде всего получить глубокое знание о своей родине, о её достижениях и недостатках, о причинах бедствий и возможностях восстановления».

«Второй класс Масонства, согласно предложенной системе, должен иметь целью обучение правительств и объединение всех христианских сект». Касательно первого пункта: «будет уделено неотступное внимание устранению всех воздвигаемых страстями препятствий, преграждающих путь истины к ушам власти. ... Границы государства не могут ограничивать деятельность этого второго класса, и братья из разных наций могут иногда, согласовав свои усилия, достичь великих успехов». И о второй цели: «Разве это не достойно нас — поставить перед собой целью продвижение христианства как одну из целей нашего Ордена? Этот проект будет иметь две части, поскольку каждая церковь должна работать сама по себе и одновременно работать на сближение с другими. ... Необходимо установить комитеты переписки, состоящие главным образом из священников разных верований, которых мы будем инкорпорировать и инициировать. Мы будем работать медленно, но верно. Мы не пред-

примем никакого завоевания, которое не будет способствовать совершенствованию великого делания. ... Все, что может способствовать продвижению религии, уничтожению опасных убеждений, одним словом — возвышению престола истины над руинами суеверия и пирронизма, будет относиться к компетенции этого класса».

Наконец, у третьего класса будет цель, которую Жозеф де Местр называет «трансцендентным христианством», которое, для него, является «откровением откровения» и составляет сущностную часть ранее упомянутых этих «тайных наук», на которые он намекает при изложении второго вопроса; таким образом, можно будет «найти решение нескольких трудных вопросов в знаниях, которыми мы уже владеем». Он уточняет:

> «братья, принятые в верхний класс, будут иметь целью своих исследований и самых глубоких размышлений поиск фактов и метафизических знаний. ... В обоих Заветах всё сказано тайно, и избранники одного и другого закона были никеми иными как *истинными посвящёнными*. Итак, нам нужно обратиться к этому почитаемому Древнему времени и спросить у него, как оно понимало *священные аллегории*. Кто может сомневаться, что такие исследования дадут нам победоносное оружие против современных писателей, которые упорно видят в Писании лишь буквальный смысл? Они уже опровергнуты одним только выражением «Таинства Религии», которое мы используем каждый день, не понимая его смысла. Слово «тайна» изначально означало истину, скрытую под символической формой, которой владели те, кто её обладал».

Нельзя ли более ясно и явно утверждать существование эзотеризма как такового и христианского эзотеризма в частности? В подтверждение этого утверждения приводятся различные цитаты из церковных и еврейских авторов, взятых из *Monde Primitif* Курта де Жебелина. В этой обширной области исследований каждый найдет занятие в соответствии со своими способностями:

> «Пусть одни храбро погружаются в исследования в русле эрудиции, которые могут умножить наши квалификации и прояснить те, что у нас уже есть. Другие, кого их дух зовёт к метафизическому созерцанию, ищут в самой природе вещей доказательства нашего учения. И наконец, пусть третьи (и да благоволит Бог, чтобы их было много!) расскажут нам, что они узнали от этого Духа, который дышит, где хочет и как хочет».

И обращение к непосредственному вдохновению, выраженное в этой последней фразе, не есть здесь нечто второстепенное.

Этот проект никогда не был реализован, и даже неизвестно был ли герцог Брауншвейгский осведомлён о нём; тем не менее, он не настолько фантастичен, как многие могут подумать, и мы считаем, что он очень подходит для вызова интересных размышлений как сегодня, так и в то время, когда он был создан: поэтому мы решили дать достаточно большие выдержки. В общем, основная идея заключается в следующем: ни в коей мере не претендуя на отрицание или подавление национальных различий и особенностей, которые, наоборот, необходимо осознавать как можно глубже, несмотря на то, что утверждают нынешние интернационалисты, нужно восстановить наднациональное, а не межнациональное единство древнего христианства, единство уничтоженное множественными сектами, которые «разорвали бесшовную ризу[A]», а затем поднять его до универсального, реализуя Католичество в истинном смысле этого слова, так же, как говорил Вронский, считавший, что Католичество будет иметь полностью действенную реальность только когда оно сумеет включить в себя традиции, содержащиеся в священных книгах всех народов. Особенно важно отметить, что союз, как его видит Жозеф де Местр, должен быть достигнут прежде всего в чисто интеллектуальной области; мы также всегда утверждали это с нашей стороны, потому что мы счи-

[A] Ин. 19:23-24 — прим. пер.

таем, что между народами, особенно теми, кто принадлежит к разным цивилизациям, не может быть настоящего понимания, кроме основанного на принципах, в точном смысле этого слова. Без этой строгой доктринальной основы не может быть построено ничего прочного; все политические и экономические начинания всегда будут в этом отношении бессильны не менее чем эмоциональные соображения, тогда как, если достигнуто согласие в принципах, согласие во всех остальных областях должно быть неизбежным результатом.

Безусловно, Масонство конца XVIII века уже не обладало всем необходимым для выполнения этого «Великого Делания», некоторые условия которого, скорее всего, ускользали от самого Жозефа де Местра. Можно ли сказать, что подобный план никогда не будет предпринят в какой-либо форме, организацией, обладающей действительно инициатическим характером и обладающей «нитью Ариадны», которая позволит ей ориентироваться в лабиринте бесчисленных форм, под которыми скрыта единая Традиция, чтобы найти наконец «утраченное слово» и вывести «Свет из Тьмы, Порядок из Хаоса»? Мы не желаем ничего предрекать, но некоторые признаки позволяют думать, что, несмотря на неблагоприятные внешние обстоятельства в настоящем мире, это быть может не является вовсе немыслимым; и мы закончим, процитировав немного пророческую фразу, снова относящуюся к Жозефу де Местру, из второй беседы Санкт-Петербургских вечеров: «Мы должны быть готовы к огромному событию в божественном порядке, к которому мы движемся с нарастающей скоростью, которое должно поразить всех наблюдателей. Грозные оракулы уже объявили: "Время настало"».

Строгое Послушание и высшие неизвестные

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

О высших неизвестных и астрале

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Модернистские влияния в Индии

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Реформа современной ментальности[1431]

Современная цивилизация предстаёт настоящей аномалией в истории: единственная среди всех нам известных, она избрала сугубо материальный вектор развития, она единственная, которая не опирается ни на какой принцип высшего порядка. Это материальное развитие, со все большим ускорением идущее на протяжении вот уже нескольких веков, сопровождалось интеллектуальным упадком, который оно совершенно неспособно компенсировать. Речь идёт, разумеется, об истинной и чистой интеллектуальности, о том, что можно было бы назвать также и духовностью; мы отказываемся прилагать это имя к тому, к чему его чаще всего прилагают современные люди: к культуре опытных наук, а в конечном счёте - к тем практическим применениям, которым должны послужить результаты научных исследований. Достаточно привести один-единственный пример, чтобы дать представление о глубине этого упадка: в своё время «Сумма теологии» Фомы Аквинского была учебным пособием для студентов; но где они сегодня - такие студенты, которые были бы способны серьёзно углубиться в эту работу и усвоить её?

Падение совершилось не сразу, его этапы можно было бы проследить на всем пути развития современной философии. Именно утрата или забвение подлинной интеллектуальности привели к двум заблуждениям, которые противоречат друг другу лишь на поверхности, а по сути, связаны и допол-

[1431] Мы воспроизводим здесь давний текст Рене Генона, оставшийся неизвестным нашим читателям. Это сообщение, сделанное на Днях 6 и 7 мая 1926 года «Общества интеллектуального сияния Святейшего Сердца»; затем оно было включено в отчёт, опубликованный в журнале «Воцарится», который издавало это Общество, в номере за июнь 1926.

няют друг друга: рационализму и сентиментализму. Игнорирование всякого чисто интеллектуального знания, вошедшее в обычай со времен Декарта, логически должно было бы неизбежно привести, с одной стороны, к позитивизму, агностицизму и всем «сайентистским» искажениям; с другой - ко всем современным теориям, которые, не довольствуясь тем, что может предложить разум, ищут чего-то иного, но ищут его в области чувства и инстинкта, то есть ниже, а не выше разума. Вследствие этого начинают, подобно Вильяму Джеймсу, например, видеть в подсознании средство, с помощью которого человек может вступить в общение с Богом. Понятие истины, будучи сниженным до обозначения простой чувственно воспринимаемой реальности, в конечном счёте прагматически отождествляется с полезностью, и значит неминуемо самоликвидируется. И в самом деле, что значит истина в мире, устремления которого исключительно материальны и сентиментальны?

Здесь невозможно развернуть все последствия подобного состояния вещей; а потому ограничимся некоторыми из них, имеющими особое отношение к религиозной точке зрения. И прежде всего следует отметить, что презрение и отвращение, испытываемое другими, особенно восточными народами, к людям Запада, в огромной мере проистекает из того, что последние представляются им существами без традиции, без религии, а это в глазах Востока просто чудовищно. Восточный человек не может допустить существование социальной организации, не опирающейся на традиционные принципы; для мусульманина, например, законодательство, все целиком, есть простое производное от религии. Когда-то так же обстояло дело и на Западе: стоит только вспомнить, чем было христианство в средневековье; но сегодня ситуация стала прямо противоположной. Религию рассматривают как простой социальный факт; и вместо того, чтобы ею целиком определять социальный порядок, напротив, именно религию, и то, если согласятся отвести ей место, видят всего лишь одним из множества элементов, слагаю-

щих социальный порядок. И сколько католиков, увы, без малейших затруднений принимают такое положение! Настало время противодействовать этой тенденции, и утверждение социального Царства Христова в этом отношении исключительно своевременно; но для того, чтобы превратить декларацию в реальность, следует изменить всю современную ментальность.

Не надо заблуждаться: для большей части тех, кто называет себя верующими, религия стала идеей очень худосочной; она не оказывает заметного влияния ни на их мышление, ни на их способ действия; она словно бы отделена от всего их остального существования. По сути дела, и верующие и неверующие ведут себя более или менее одинаково; для многих католиков утверждение сверхприродного имеет значение чисто теоретическое, и они были бы крайне смущены вдруг явившейся перед ними очевидностью чуда. Перед нами то, что можно было бы назвать практическим материализмом, материализмом факта, и разве он не опаснее материализма убеждённого, явного - именно потому, что те, кого он поражает, даже не сознают этого?

С другой стороны, для очень многих религия всего лишь дело чувства, без какого-либо интеллектуального значения; религию смешивают с расплывчатой религиозностью, её сводят к морали; до минимума умаляют место доктрины, которая составляет всю сущность, то, из чего логически следует все остальное. В этом смысле протестантизм, который, в конце концов, становится чистым и простым «моризмом», очень показателен для тенденции современного духа; но было бы большой ошибкой полагать, что и католицизм не затронут ими, конечно, не в своем принципе, но в той форме, которая обычно его теперь представляет. Под предлогом стремления сделать католицизм приемлемым для нынешней ментальности, идут на самые досадные уступки и тем самым поощряют то, с чем, напротив, следовало бы энергично бороться. Не будем распространяться об ослеплении тех, кто, под предлогом «терпимости», становится бес-

сознательным соавтором подделок религии, об истинном скрытом назначении которых они и не подозревают. Лишь отметим мимоходом достойное сожаления злоупотребление словом «религия»: разве мы не слышим то и дело выражения вроде «религия родины», «религия науки», «религия долга»? Это не простая небрежность речи; это симптомы смешения, вездесущего в современном мире, так как язык, в конечном счёте, лишь с верностью слуги передает состояние умов; и подобные выражения совершенно несовместимы с подлинным религиозным смыслом.

Но обратимся отсюда к самому главному: мы хотим говорить об ослаблении доктринального учения, почти целиком замещаемого смутными моральными и сентиментальными рассуждениями, которые, может быть, кому-то и нравятся, но которые, в то же время, могут лишь оттолкнуть и отвратить тех, кому присущи интеллектуальные стремления; а они, несмотря ни на что, ещё существуют в нашу эпоху. Доказательство налицо - в наши дни уже больше людей скорбят о таком упадке мысли, чем это можно было бы предположить; Мы видим благоприятный знак в том, что на сегодняшний день вопреки видимости о теперешнем положении вещей сожалеет гораздо большее чем ещё несколько лет назад количество людей. И напрасно утверждают, как это часто приходится слышать, что никто не поймет изложения чистой доктрины: во-первых, почему всегда равняются на самый низкий уровень, под тем предлогом, что это уровень большинства, как если бы количество значило больше качества? Не следствие ли это демократического духа, как одной из характерных черт современной ментальности? И, с другой стороны, неужели и впрямь полагают, что так много людей действительно окажутся неспособны к пониманию доктрины, коль скоро их бы ей научили? Не следует ли думать, что даже те, которые не поняли всего, извлекли бы, однако, из обучения некоторую пользу, и быть может, пользу гораздо большую?

Но что в действительности является самым серьёзным препятствием, так это своеобразное недоверие к интеллектуальности вообще, которое заявляет о себе в католических, в том числе даже клерикальных кругах. Мы говорим «самым серьёзным», потому что подобное недопонимание мы обнаруживаем даже у тех, на ком лежит долг научения. Современный дух затронул их до такой степени, что и они не знают, подобно философам, которых мы упоминали выше, что такое истинная интеллектуальность - не знают до такой степени, что иногда смешивают интеллектуализм с рационализмом, тем самым, невольно, играя на руку своим противникам. Мы же полагаем, что самое важное - как раз восстановление этой подлинной интеллектуальности, а вместе с ней смысла доктрины и традиции. Настало время показать, что в религии есть нечто помимо сентиментального обожания, нечто помимо моральных предписаний или утешений для тех, чей дух ослаблен страданием; что в ней можно найти «твердую пищу», о которой говорит апостол Павел в Послании к евреям.

Мы хорошо понимаем, что такая позиция идёт вразрез с некоторыми усвоенными привычками, от которых освобождаются с трудом; и, однако, речь не идёт об инновации, совсем нет - напротив, речь идёт о возвращении к традиции, от которой слишком оторвались, о новом обретении утраченного. Не даёт ли такой подход принципиального преимущества перед неоправданными уступками современному духу, которые, к примеру встречаются в стольких апологетических трактатах, где пытаются примирить догматы с самым гипотетическим и малообоснованным, что есть в современной науке, хотя это значит ставить их под сомнение всякий раз, когда эти так называемые научные теории сменяются другими? В то же время было бы легко доказать, что реально религия и наука не могут вступить в конфликт между собой по той простой причине, что они не находятся на одной и той же территории. Как можно игнорировать опасность, исходящую от поисков опоры для учений о веч-

ном и неизменном в изменчивом и преходящем? И что думать о некоторых католических теологах, которые до такой степени проникнуты «научным духом», что считают своим долгом учитывать, в той или иной степени, результаты современной экзегетики и «критики текстов», тогда как было бы легко, имея хоть сколько-нибудь надёжную доктриальную основу, доказать полную бессодержательность того или другого? Как не замечают, что пресловутая «наука о религиях», как она изучается в университетских круга, в действительности всегда была не чем иным, как боевым оружием, направленным против религии и, говоря более широко, против всего, что ещё сохранилось от духа традиции, который намереваются полностью выхолостить те, кто направляет современный мир по пути, не могущему привести ни к чему иному кроме как к катастрофе?

Здесь многое можно было бы сказать, но мы хотели лишь самым общим образом обозначить те точки приложения, в которых реформа ощущается особенно необходимой и срочной. А в заключение зададимся вопросом, который нас здесь особенно интересует: почему столько враждебности, более или менее явной, по отношению к символизму? Несомненно, потому, что налицо способ выражения, ставший абсолютно чуждым современной ментальности, и потому, что человек естественно не доверяет тому, что он не понимает. Символизм есть средство, наиболее приспособленное к обучению истинам высшего порядка, религиозным и метафизическим, то есть всему тому, что отталкивает современное сознание и чем оно пренебрегает. Он - прямая противоположность всему, присущему рационализму, и все его противники, сами того не понимая, ведут себя как истинные рационалисты. Что же до нас, то мы полагаем, что если символизм подвергается сегодня такому забвению, то это ещё один повод чтобы настаивать на нём, излагая столь полно, сколь это возможно, реальное значение традиционных символов, возвращая им всю их интеллектуальную глубину, а не превращая их в объект неких сентиментальных

влияний, для чего, впрочем, обращение к символизму совершенно бесполезно.

Эта реформа современной ментальности, со всем тем, что она включает в себя: восстановление подлинной интеллектуальности и доктринальной традиции, которые для нас неотделимы одна от другой, есть, несомненно, громадная задача. Но причина ли это для того, чтобы не приступать к ней? Напротив, нам кажется, что решение такой задачи является одной из самых высоких и важных целей, которые могло бы поставить перед собой такое общество, как наше[1432]. Тем более, что все усилия, предпринятые в этом направлении, неизбежно будут направлены к сердцу воплотившегося Слова, духовному Солнцу и Центру мира - «в котором сокрыты все сокровища мудрости и науки», не этой тщетной светской науки, которая одна только и знакома большинству наших современников, но истинной, священной науки, той, что открывает тем, кто изучает её надлежащим образом неведомые и поистине безграничные горизонты.

[1432] Имеется в виду, разумеется, «Общество интеллектуального сияния Святейшего Сердца». Примечание редакции «Исследований Традиции».

Христос — Священник и Царь

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Блуждающие влияния

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Дух и интеллект[1451]

Два текста об интеллекте

В связи с замечаниями, которые мы делаем в этом же номере по вопросу об интеллекте, нам кажется небезынтересным воспроизвести две статьи Рене Генона, некогда опубликованные здесь же — но в номерах, давно разошедшихся, которых нет у многих наших нынешних читателей, — и посвящённые тому же предмету: «Дух и интеллект» и «Вечные идеи», вышедшие одна за другой в номерах за июль-август и сентябрь-октябрь 1947 года.

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

[1451] Перепечатано по номеру «Исследований Традиции» за июль-август 1947. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 3. [Прим. ред.]

Этот случай, по сути, сравним со случаем слова «сущность» [*essence*], которое тоже может иметь разные значения. В качестве коррелята «субстанции», оно обозначает, с точки зрения универсального проявления, *пурушу*, рассматриваемого по отношению к *пракрити*; но его можно перенести и за пределы этой дуальности, и так неизбежно происходит, когда говорят о «божественной Сущности», даже если, как чаще всего бывает на Западе, те, кто употребляет это выражение, в своём представлении о Божественном не выходят за пределы чистого Сущего[1452]. Точно так же можно говорить о сущности существа как о начале, дополнительном к его субстанции, но можно назвать сущностью и то, что составляет конечную, неизменную и необусловленную реальность этого существа; и причина в том, что первая в конечном счёте есть не что иное, как выражение второй по отношению к проявлению. Итак, если сказать, что дух существа есть то же самое, что его сущность, это тоже можно понимать в обоих смыслах; и с точки зрения абсолютной реальности дух, или сущность, очевидно, является и может являться только *Атманом*. Но нужно хорошо понимать, что *Атман*, заключающий в себе, и притом изначально, всю реальность, тем самым не может вступать в соотношение с чем бы то ни было. Поэтому, как только речь заходит о принципах, составляющих существо в его обусловленных состояниях, то, что рассматривается в них как дух (например, в тернере «дух, душа, тело»), уже не может быть необусловленным *Атманом*, а лишь тем, что, так сказать, наиболее прямо представляет его в проявлении. Мы могли бы добавить, что это даже уже не сущность, соотносимая с субстанцией: хотя её действительно следует рассматривать по отношению к проявлению, сама она всё же находится не в проявлении; следовательно, в собственном смысле это мо-

[1452] Употребление термина *пурушоттама* в индусской традиции предполагает именно такой же перенос по отношению к тому, что обозначает слово *пуруша* в своём наиболее привычном смысле.

жет быть лишь первый и высший из всех проявленных принципов, то есть *буддхи*.

Кроме того, как только мы становимся на точку зрения какого-либо состояния проявления, например индивидуального человеческого состояния, необходимо принять во внимание то, что можно назвать вопросом «перспективы»: так, когда мы говорим об универсальном, отличая его от индивидуального, мы должны включать в него не только непроявленное, но и всё, что в самом проявлении относится к надындивидуальному порядку, то есть неоформленное проявление, к которому сущностно принадлежит *буддхи*. Точно так же, поскольку индивидуальность как таковая включает совокупность психических и телесных элементов, принципы, трансцендентные по отношению к ней, мы можем назвать только духовными, а это опять-таки как раз случай *буддхи*, или интеллекта. Вот почему мы можем сказать, как делали это уже часто, что для нас чистая интеллектуальность и духовность — это, по сути, синонимы; впрочем, и сам интеллект допускает перенос того же рода, ведь обычно употребление выражения «божественный Интеллект» не встречает никаких затруднений. Заметим ещё в этой связи, что, хотя гуны принадлежат *пракрити*, *саттву* можно рассматривать только как духовную (или, если угодно, «одухотворяющую») тенденцию, поскольку именно она направляет существо к высшим состояниям. В сущности, это следствие всё той же «перспективы», в которой надындивидуальные состояния предстают промежуточными ступенями между человеческим состоянием и необусловленным, хотя между последним и любым обусловленным состоянием, пусть даже самым высоким, в действительности нет никакой общей меры[1453].

Особо следует подчеркнуть сущностно надындивидуальную природу чистого интеллекта; впрочем, только то, что принадлежит этому порядку, и можно по-настоящему на-

[1453] Ср. Ф. Шуон, *Des modes de la réalisation spirituelle* [«Способы духовной реализации»], в номере «Исследований Традиции» за апрель-май 1947.

звать «трансцендентным», поскольку этот термин при правильном употреблении применим лишь к тому, что лежит за пределами индивидуальной области. Следовательно, интеллект никогда не бывает индивидуализирован; этому соответствует и то, что с более частной точки зрения телесного мира можно выразить так: какой бы ни была видимость, дух никогда в действительности не «воплощается», — и это, впрочем, верно во всех значениях, в которых слово «дух» может употребляться правомерно[1454]. Отсюда следует, что различие между духом и элементами индивидуального порядка гораздо глубже всех различий, какие можно провести между самими этими элементами, в частности между элементами психическими и телесными, то есть принадлежащими соответственно к тонкому и к грубому проявлению, а ведь и то и другое в конечном счёте лишь модальности формального проявления[1455].

Но и это ещё не всё: *буддхи*, как первое из порождений *пракрити*, не только образует связь между всеми состояниями проявления, но, с другой стороны, если рассматривать вещи со стороны принципиального порядка, предстаёт как светоносный луч, исходящий непосредственно из духовного Солнца, то есть самого *Атмана*. Поэтому можно сказать, что *буддхи* есть также первое проявление *Атмана*[1456], хотя, разумеется, сам по себе *Атман*, не подверженный воздействию или изменению со стороны чего бы то ни было случайного,

---

[1454] Можно даже сказать, что именно этим в самом общем виде отмечается наиболее отчётливое и наиболее важное различие между этими значениями и неправомерными смыслами, которые слишком часто придаются тому же слову.

[1455] По этой же причине, строго говоря, человек не может говорить о «своём духе» так, как он говорит о «своей душе» или о «своём теле»: притяжательное местоимение предполагает, что речь идёт об элементе, принадлежащем собственно «я», то есть относящемся к индивидуальному порядку. При тернарном делении элементов существа индивид как таковой состоит из души и тела, тогда как дух (без которого он, впрочем, никоим образом не мог бы существовать) трансцендентен по отношению к нему.

[1456] Ср. «Великая Триада», гл. XI, стр. 80, прим. 4 [= стр. 97, прим. 1 второго издания].

всегда остаётся непроявленным[1457]. Свет же по своей сущности един и не имеет различной природы в Солнце и в его лучах, которые, для самого Солнца, отличаются от него лишь иллюзорно (хотя это различие всё же реально для зрения воспринимающего эти лучи существа, находящегося внутри проявления)[1458]; в силу этой сущностной «соприродности» *буддхи* в конечном счёте есть не что иное, как выражение *Атмана* в проявлении. Этот светоносный луч, соединяющий все состояния между собой, символически изображается также как «дыхание», благодаря которому они живут, что, как можно заметить, строго соответствует этимологическому смыслу слов, обозначающих дух (будь то латинское *spiritus* или греческое πνεῦμα^{A}); и, как мы уже объясняли по другим поводам, это в собственном смысле *sūtrātman*, а значит, в действительности это сам *Атман*, или, точнее, облик, принимаемый *Атманом*, как только, вместо того чтобы рассматривать только высший Принцип (который тогда был бы представлен как Солнце, содержащее все свои лучи в «неразличимом» состоянии), мы рассматриваем также и состояния проявления. Впрочем, этот облик, поскольку он как будто придаёт лучу бытие, отдельное от его источника, таков лишь с точки зрения существ, находящихся в этих состояниях: ведь очевидно, что «пребывание вовне» этих существ по отношению к Принципу может быть лишь чисто иллюзорным.

Непосредственно отсюда следует, что, пока существо пребывает не только в человеческом, но и в любом проявлен-

---

[1457] Согласно формуле Упанишад, это «то, через что проявляется всё, но само оно не проявляется ни через что».

[1458] Известно, что свет — традиционный символ самой природы духа; в другом месте мы уже отмечали, что в этой связи встречаются также выражения «духовный свет» и «интеллектуальный свет» [обычно *intelligible* переводят как «умопостигаемый», или даже «интеллигибельный», но здесь такой перевод будет не вполне уместен — прим. ред.], как если бы они были в некотором роде синонимами, что опять-таки явно подразумевает отождествление духа и интеллекта.

ном состоянии, индивидуальном или надындивидуальном, для него не может быть никакого действительного различия между духом и интеллектом, а следовательно, и между подлинными духовностью и интеллектуальностью. Иными словами, чтобы достичь высшей и конечной цели, у этого существа нет иного пути, кроме того самого луча, которым оно связано с духовным Солнцем; каким бы ни было видимое многообразие путей в исходной точке, все они рано или поздно должны слиться в этом единственном «осевом» пути; и когда существо пройдёт его до конца, оно «войдёт в своё собственное высшее я», вне которого всегда находилось лишь иллюзорно, ибо это «высшее я» (как бы его ни называть по аналогии: духом, сущностью [*essence*] или иначе) тождественно абсолютной реальности, содержащей всё, то есть высшему и необусловленному *Атману*.

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

Вечные идеи[1459]

В нашей последней статье[1460], говоря об отсутствии препятствий для отождествления духа и интеллекта мы замечали, что точно так же без затруднений можно говорить и о «божественном Интеллекте», что, очевидно подразумевает перенос этого понятия за пределы проявления; но это заслуживает большего внимания, поскольку именно здесь обнаруживается основание этого отождествления. Сразу же отметим, что также и здесь можно вести рассмотрение на разных уровнях, ограничиваясь областью Сущего или выходя за его пределы; в любом случае очевидно, что теологи, рассматривая божественный Интеллект или Слово как «место возможностей», говорят только о возможностях проявления, которые уже включены в Сущее как таковые. Перенос, позволяющий перейти от Сущего к высшему Принципу, уже не лежит в области теологии, а относится только к чистой метафизике.

Можно задаться вопросом о тождественности концепций божественного Интеллекта и «постигаемого интеллектом мира» Платона, или, говоря иначе, являются ли «идеи» в платоновском смысле теми же, что вечно содержатся в Слове. В одном и другом случае речь идёт об «архетипах» проявленных существ; тем не менее, на первый взгляд может показаться, что «постигаемый интеллектом мир» скорее соответствует порядку неоформленной части проявления,

---

[1459] Перепечатано по номеру «Исследований Традиции» за сентябрь-октябрь 1947. Позже статья была опубликована в книге «Собрание работ (Mélanges)» (1976) как глава 4. [Прим. ред.]

[1460] Речь идёт о статье [«Дух и интеллект», опубликованной в «Исследованиях Традиции» за июль-август 1947 года и воспроизведённой на предыдущих страницах настоящего номера.]

чем порядку чистого Сущего, или, говоря языком индусской терминологии, он был бы скорее идентичен буддхи, смотренным с точки зрения универсального, чем *Атманом*, даже если рассмотрение последнего ограничивается только отношением к Сущему. Очевидно, что обе точки зрения полностью допустимы[1461], но если это так, то платоновские «идеи» нельзя назвать «вечными», поскольку это слово невозможно было бы применить к чему-то в порядке проявления, даже наивысшему и наиблизкому к Принципу, в то время как «идеи», содержащиеся в Слове, заведомо вечны, как и само Слово, так как всё принадлежащее к порядку Принципа является абсолютно вечным и неизменным, не допуская никакой последовательности[1462]. Но, несмотря на это, мы вполне допускаем, что переход от одной точки зрения к другой был возможен для Платона, так как он всегда возможен сам по себе. Не будем больше останавливаться на этом, предпочитая оставить другим тщательное изучение последнего вопроса, интерес к которому, в общем, скорее исторический, чем доктринальный.

Осталось довольно странным лишь то, что некоторые, как кажется, рассматривают вечные идеи как простые «виртуальности» в отношении проявленных существ, для которых они — принципиальные «архетипы». Здесь обнаруживается заблуждение, которое, без сомнения, связано с грубым различением «возможного» и «реального», которое, как мы уже объясняли в другом месте[1463], не имело бы ни малейшего

[1461] Пожалуй, небезынтересно отметить, что «идея» или «архетип», рассмотренные в порядке неоформленного проявления и в связи с каждым существом, по сути соответствуют, несмотря на отличный способ выражения, католической концепции «ангела хранителя».

[1462] Здесь мы никак не разделяем область Сущего и того, что за его пределами, поскольку очевидно, что возможности проявления, рассмотренные именно как содержащиеся в Сущем или как содержащиеся вместе с остальными в абсолютной Возможности, ничем не отличаются. Всё различие заключается только в точке зрения или «уровне», на котором они рассматриваются, в зависимости от того, рассматривают ли связь этих возможностей с самим проявлением или нет.

[1463] См. «Множественные состояния существа», гл. II.

значения с метафизической точки зрения. Это заблуждение тем более серьёзно, что влечёт за собой истинное противоречие, и сложно понять, как это может оказаться незамеченным; в действительности в Принципе не может быть ничего виртуального, напротив, он есть неизменная актуальность всех вещей в «вечном настоящем», и именно она составляет единственное реальное основание всего бытия[A]. Тем не менее, некоторые заходят так далеко в своем заблуждении, что видят в вечных идеях только своего рода образы (что, заметим к слову, подразумевает ещё одно противоречие, предполагающее наличие чего-то формального в самом Принципе), которые связаны с существами не больше, чем их отражение в зеркале; строго говоря, именно это и есть полный переворот отношений Принципа с проявлением, что слишком очевидно, чтобы ещё как-то это объяснять. Совершенно точно, истина очень далека от всех подобных ошибочных концепций: идея, о которой идёт речь, это сам принцип существа, то есть то, что составляет всю его реальность, без которой существо было бы только чистым ничто; утверждать обратное значит разорвать все связи проявленного существа с Принципом, и, если в то же время признавать за этим существом реальное бытие, то, хотим ли того или нет, такое бытие могло бы быть только независимым от Принципа, поэтому, как мы уже говорили по другому поводу[1464], это с неизбежностью приводит к ошибке «соотношения». Пока мы признаём, что бытие проявленных существ во всём, что имеет хоть какую-либо позитивную реальность, не может являться ничем иным, как участием принципиального существа, здесь нет места для сомнений, однако, если одновременно признавать и это «участие», и «виртуальность» вечных идей, возникнет очередное противоречие. Действительно виртуальной является не наша реальность внутри Принципа, а только осознание этого нами самими, как проявлен-

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

[1464] См. «Корни растений», в номере за сентябрь 1946.

ными существами, что, очевидно, совсем не одно и то же; и только посредством метафизической реализации сознание того, чем является наше истинное существо вне всякого становления[Б], может стать действенным, что означает утверждение именно осознания, а не некий переход из «потенциального» в «актуальное»; осознание того, чем мы являемся принципиально и вечно, в самом что ни на есть реальном смысле.

Теперь, чтобы подытожить всё сказанное о вечных идеях относительно их связи с проявленным интеллектом, необходимо ещё раз вернуться к учению о *sūtrātman*, вне зависимости от формы его выражения, поскольку различные символизмы, традиционно используемые в этой связи фундаментально вполне эквивалентны друг другу. Так, возвращаясь к уже использованному способу выражения, можно сказать, что божественный Интеллект есть духовное Солнце, в то время как проявленный интеллект — его луч[1465]; и разделение между Принципом и проявлением может существовать не больше, чем у Солнца и его лучей[1466]. Именно через интеллект всякое существо во всех его состояниях проявления прямо соединено с Принципом, так как Принцип, вечно вмещая в себя «истину» всех существ, сам не является ничем иным, как божественным Интеллектом[1467].

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

[1465] К тому же этот луч действительно один, если рассматривать буддхи с точки зрения универсального (это и есть «единственная нога Солнца», о которой также говорится в индусской традиции), но этот луч выглядит как неограниченно размноженный по отношению к отдельным существам (как луч *suṣumṇa*, посредством которого существо в любом своем состоянии всегда соединено с духовным Солнцем).

[1466] Эти лучи эффективно реализуют проявление по «мере» распространения на пути своего удаления от Солнца, согласно символизму, описанному нами в другом месте (См. «Царство количества и знамения времени», гл. III).

[1467] В терминах исламский традиции *al-ḥaqīqah* или «истина» всякого существа, каким бы оно не было, содержится в божественном Принципе, поскольку он сам есть *аль-Хакк* или «истина» в абсолютном смысле.

Несколько забытых страниц Рене Генона

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Дискурс против дискурсов

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Космические дуальности

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Сохранились ли возможности инициации в западных традиционных формах?

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Несколько аспектов символизма Януса[1493]

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»[1494], и мы комментировали это изображение в том же журнале[1495] (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 бюстом *Janus Bifrons* (Януса Двуликого), с двумя лицами — мужским и женским, что встречается очень часто. На голове

[1493] Факсимиле статьи Р. Г., опубликованной в журнале «Вуаль Исиды», № 115 за июль 1929.

[1494] См. «Древний знак месяца января», журнал «Воцарится», май 1925.

[1495] См. «О некоторых герметико-религиозных символах», журнал «Воцарится», дек. 1925. (Материал этой статьи воспроизведён в первом очерке).

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…

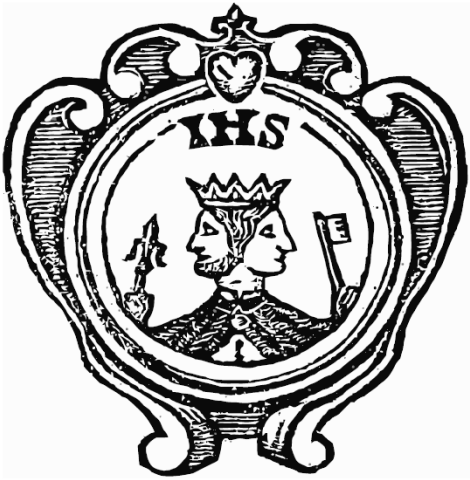

Fig. 11

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[1496].

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[1497]. И вряд ли есть необходимость подчёркивать тесную связь этой формы Януса с некоторыми герметическими символами, такими, как Ребис[1498].

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[1499]; 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

[1496] См. «Римско-католический служебник» (служба на 20 декабря).

[1497] Имя Дианы, лунной богини, есть лишь другая форма имени Яна, женского аспекта Януса.

[1498] 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.

[1499] 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)[1500], 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,

[1500] 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*)[1501], 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[1502]. 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-

[1501] 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.

[1502] 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.

христианской традиции, в личности Мелхиседека, который, как говорит апостол Павел, «подобен Сыну Божию»[1503].

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[1504]. 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,

---

[1503] Евр. 7:3.

[1504] 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[1505], 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[1506]): и действительно, Данте считает, что предназначение императора и Папы — вести человечество, соответственно, в «Рай земной» и «Рай небесный»[1507].

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»[1508]. Символизм, подразумеваемый нами, — это символизм зодиакального цикла, который не без основания, со своими двумя половинами, восходящей и нисходящей, име-

---

[1505] Эта барка Януса была приспособлена для хода в двух направлениях — вперед и назад, что соответствует двум лицам самого Януса.

[1506] И скипетр, и ключ, кроме того, находятся в символическом соотношении с «Осью Мира».

[1507] См. «О Монархии», III, 16. — Мы даем толкование этого отрывка из Данте в работе «Духовное владычество и мирская власть».

[1508] 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[1509]. 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*[1510] 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[1511]; 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 входе церквей, а не в какой-либо другой их ча-

---

[1509] Это связано именно с тем, что мы говорим в предыдущем примечании относительно традиций, сохранявшихся корпорациями строителей.

[1510] 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.

[1511] 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».

сти[1512]. 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[1513], то есть делать его своего рода синтетическим кратким выражением универсума[1514].

[1512] 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.

[1513] 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».

[1514] 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[1515]

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-

[1515] Факсимиле статьи Р. Г., опубликованной в журнале «Вуаль Исиды», № 116–117 за август-сентябрь 1929.

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[1516]. 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-

[1516] 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[1517]. 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[1518]. 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»[1519], 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»[1520].

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 стра-

---

[1517] 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.

[1518] «Еврейская Каббала», т. I, стр. 509.

[1519] Там же, т. II, стр. 116.

[1520] Там же, т. 1, стр. 501.

ну с «Сердцем Мира» и который видел в ней образ Неба, что 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[1521].

Символизм, о котором идёт речь, встречается особенно часто у древних египтян; согласно Плутарху, «египтяне называют свою страну Кемия[1522] и уподобляют сердцу»[1523]. 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»[1524]. 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, кото-

---

[1521] См. гл. «Громовые камни».

[1522] *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.

[1523] «Исида и Осирис», 33; пер. Марно Менье, стр. 116.

[1524] 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.

рое не может постареть, потому что оно вечно, в виде сердца, помещённого на горящие угли, жар которых поддерживает его пыл»[1525]. 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 че-

[1525] «Исида и Осирис», 10, стр. 49. Легко заметить, что этот символ, с тем значением, которое придаётся ему здесь, может быть сближен с символом феникса.

тыре реки, текущие к четырем основным точкам[1526]; она есть также «источник бессмертия», в чём легко убедиться, обратившись к первым главам Книги Бытия[1527].

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[1528], а также о таинственном лабиринте, который в более сложной форме тоже соотносится с подобной концепцией, с той разницей, что здесь внима-

---

[1526] Этот источник идентичен «источнику знания», на который мы уже указывали здесь.

[1527] 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.

[1528] 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[1529].

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[1530]. 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

[1529] 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».

[1530] 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»[1531]. 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[1532].

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

[1531] 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».

[1532] 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[1533]. 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-

[1533] 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[1534], Этим и объясняются их связи с некоторыми вос-

[1534] 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».

О строителях Средних веков[1535]

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 к какому бы то ни было символизму. Подобные примеры

[1535] Факсимиле статьи Р. Г., опубликованной в журнале «Вуаль Исиды», № 119 за ноябрь 1929.

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[1536].

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 была основана Великая Ложа Англии, является отправной

[1536] 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.

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*[1537], 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[1538]. 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 эзотеризм католический, под которым мы имеем в виду эзоте-

[1537] См. «Вуаль Исиды», февраль 1929. [гл. 4 «Очерки о христианском эзотеризме»].

[1538] По сей день компаньоны «Обряда Соломона» хранили память о своей связи с «Орденом Храма».

ризм, 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[1539], 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[1540]. 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 куда более глубинного. Подобные вещи не были присущи

[1539] 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.

[1540] В этом отношении весьма показателен пример некоторых исламских организаций, в которых сильны политические предубеждения, подавившие изначальную духовность.

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?

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[1541], 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[1542]. 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 индусов 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

[A] Эта статья была впервые опубликована в журнале «Вуаль Исиды» в номере за апрель 1925.

[1541] 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.

[1542] Эти периоды — те самые, о которых идёт речь в «Трактате о вторичных причинах» Тритемия, объяснение которого составляло часть учений ГБЛ

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 хвалится 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[1543].

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 гораздо более низкого уровня[1544]. 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,

[1543] 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.

[1544] Имеется в виду организация, руководителем которой был преподобный Х. Суманагала, глава *Vidyodaya Pirivena* в Коломбо.

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»[1545]. 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 Великого 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 объедине-

[1545] *Traité méthodique de Science occulte*, с. 1039.

ний, 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 истиной мнимой», между подлинным посвящением и его бесчисленными подделками.

Некоторые уточнения о ГБЛ[A]

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 организации земледельческой колонии ГБЛ в Калифорнии; эта

[A] Эта статья была впервые опубликована в журнале «Вуаль Исиды» в номере за октябрь 1925.

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 называемого 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 «космическое» движение; и именно этим, помимо сказанного, объ-

ясняется 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.

Выдержки из переписки Рене Генона

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Суфизм

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Инициация и контринициация[A]

В конце нашей предыдущей статьи[1557] 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, пребывающего по ту сторону всех противоположностей и всех антагонизмов; если такое отрицание исходит от самих приверженцев «контринициации», удивляться тут нечему; но это вместе с тем показывает, что метафизическая истина, даже в её самых элементарных принципах, им совер-

[A] Эта статья была впервые опубликована в журнале «Вуаль Исиды» в номере за февраль 1933.

[1557] «Инициатические центры», «Вуаль Исиды», январь 1933. Эта статья, при повторном использовании не подвергшаяся слишком значительной переработке, соответствует главе X книги «Заметки об инициации». [Прим. изд.]

шенно 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[1558]; непосредственно отсюда проистекает утрата всякого действительного контакта с подлинным духовным центром, а значит, и невозможность 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.

[1558] См.: «Духовное владычество и мирская власть».

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[1559]. Впрочем, легко понять, что это психическое влияние может подражать 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 — обе-

[1559] 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.

зьяна Бога»[Б]?); но оно подражает ему, можно сказать, так же, как элементы того же порядка, вызываемые некромантом, подражают сознательному существу, которому они принадлежали[1560]. 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 контриниациация 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[1561]. Что же касается самих малых мистерий, то между инициацией и контриниациацией 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

[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.

[1560] См. по этому поводу нашу книгу «Заблуждение спиритизма».

[1561] 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.

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 контриниациация.

Разумеется, могут образоваться центры, с которыми будут связаны организации, относящиеся к контриниациации; 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 контриниациации питают иллюзию, будто противостоят высшей духовной власти, которой в действи-

тельности 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[1562].

[1562] 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.

О некоторых герметико-религиозных символах

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html

Христос — Священник и Царь

Перевод этой главы пока не выполнен.
Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1936_ET.html