Рене Генон

# Отзывы и рецензии

*Перевод с французского*

Минский корпус Рене Генона
guenon.ru
2026

Оригинал: René Guénon. Comptes Rendus (год издания: 1986).

Редакция перевода от 06.10.2026.

Переведено глав: 18 из 32. Непереведённые главы заменены ссылкой на французский текст на сайте.

Текст на сайте с параллельным французским оригиналом:
https://guenon.ru/1986_CRL.html

Электронное издание. Минский корпус Рене Генона
Файл сформирован 13.10.2026.

# Содержание

**Примечание редактора . . . . . 5**

**I. Отзывы на книги, изданные с 1929 по 1950 гг. в «Вуаль Исиды» (с 1935 г. «Исследования Традиции») . . . . . 7**

1932 г. . . . . 9
1933 г. . . . . 11
1934 г. . . . . 15
1935 г. . . . . 19
1937 г. . . . . 23
1938 г. . . . . 29
1939 г. . . . . 33
1940 г. . . . . 41
1945 г. . . . . 49
1946 г. . . . . 83
1947 г. . . . . 89
1948 г. . . . . 99
1949 г. . . . . 107
1950 г. . . . . 113

**II. Отзывы на статьи, изданные с 1931 по 1950 гг. в «Вуаль Исиды» (с 1935 г. «Исследования Традиции») . . . . . 121**

**1931 г. . . . . 123**

**1932 г. . . . . 125**

1933 г. . . . . 127

**1934 г. . . . . 131**

**1935 г. . . . . 133**

**1936 г. . . . . 135**

**1937 г. . . . . 137**

**1938 г. . . . . 139**

**1939 г.** . . . . . **141**
**1940 г.** . . . . . **143**
**1945-1946 г.** . . . . . **145**
**1947 г.** . . . . . **147**
**1948 г.** . . . . . **149**
**1949 г.** . . . . . **151**
**1950 г.** . . . . . **153**

## Примечание редактора

Книга, которую мы выпустили в 1973 году под простым названием «Отзывы и рецензии», составлена из рецензий Рене Генона, напечатанных в журнале «Вуаль Исиды» (и далее в «Исследованиях Традиции»), и не вошедших в уже изданные сборники, так как в одной заметке Генон обычно касался сразу нескольких тем.

Их распределение по темам было бы весьма произвольным, поэтому мы расположили рецензии в порядке их публикации.

В конце книги приводится их перечень в том же порядке: для книг указаны заглавие и имя автора, для журнальных статей — название журнала и автор или авторы, упомянутые Рене Геноном.

*Париж, февраль 1986 г.*

# I. Отзывы на книги, изданные с 1929 по 1950 гг. в «Вуаль Исиды» (с 1935 г. «Исследования Традиции»)

## 1932 г.

Чезаре делла Ривьера. «Магический мир героев» (*Il Mondo Magico degli Heroi*); текст 1605 года в осовремененной редакции, с введением и примечаниями Ю. Эволы. (Издательство *G. Laterza e Figli*, Бари). — Этот герметический трактат далеко не так ясен и не так свободен от загадок, как уверяет его автор, но он, без сомнения, один из тех, что яснее всего показывают: «Великое Делание», которое здесь символически изображается как завоевание «Древа Жизни», вовсе не следует понимать в том материальном смысле, какой ему пытались придать псевдоалхимики; подлинный герметизм постоянно противопоставляется здесь его искажениям и подделкам. Некоторые приёмы истолкования у автора поистине любопытны, особенно такой: слово разлагается на буквы или слоги, каждый из них становится началом нового слова, и все эти слова вместе дают определение. Здесь этот приём может показаться чистой искусственностью, но он подражает тому, что принято в некоторых священных языках. Введение и примечания тоже заслуживают внимания, но порой вызывают оговорки. Г-на Эволу явно увлекло отождествление герметизма с «магией», понимаемой здесь в смысле, очень далёком от обычного, и Адепта — с «Героем», в котором он усмотрел нечто близкое собственным воззрениям, и это привело его к несколько тенденциозным толкованиям. С другой стороны, жаль, что он не остановился подробнее на всём, что относится к «Центру Мира», — а это, на наш взгляд, самое существенное: здесь, по сути, ключ ко всему остальному. Наконец, вместо того чтобы «осовременивать» текст, как сочли нужным поступить издатели, лучше было бы, пожалуй, воспроизвести его как есть, а пояснить лишь те

слова и обороты, которые из-за своей архаичности трудны для понимания.

## 1933 г.

Жорж Меотис. «Эллинская душа по греческим вазам» (*L'Âme hellénique d'après les vases grecs*). (Издательство *L'Artisan du Livre*, Париж). — Эта прекрасно иллюстрированная книга задумана с превосходной целью — «рассеять некоторые недоразумения, касающиеся греческой мифологии», и показать «глубину и серьёзность некоторых мифов»; но насколько автору это удалось? Автор держится почти исключительно «психологической» точки зрения, а она мало пригодна для того, чтобы выявить подлинно глубокий смысл. И в самом деле, то, что он называет «эмоциональной ценностью» греческих ваз и чему посвящает всю первую часть своего труда, ничего не помогает понять: мы не нашли здесь объяснения ни одного символа. Впрочем, весьма сомнительно, чтобы «религия», которая для древних значила вовсе не то, что для современных людей, была у них делом столь сентиментальным; психологи, к несчастью, привыкли довольно произвольно приписывать людям всех времён и народов собственный образ мыслей и чувств... Вторая часть, где изучаются законы композиции вазовой росписи, на наш взгляд, интереснее, хотя содержащиеся в ней соображения и не выходят за пределы «эстетики»; чтобы пойти дальше, следовало бы связать эти законы с традиционной наукой о формах и числах, из которой они явно происходят. Наконец, в третьей части автор по поводу одной греческой вазы из Палермо рассматривает вопрос об «орфизме в Элевсинских мистериях»; он совершенно справедливо критикует непонимание мистерий некоторыми современными «учёными», но и сам, признавая, что «это не были ни проповеди, ни поучения», ищет в них прежде всего теоретическое, а то и «нравственное» учение. Между тем мистерии были посвящением, и их

обряды должны были приводить существо в такое состояние, в котором оно непосредственно осознаёт определённые реальности. С чем мы полностью согласны, так это с его возражением против привычки сводить всю греческую цивилизацию к одному лишь «классическому» периоду; мы даже думаем, что более ранние эпохи, будь они лучше известны, во многих отношениях оказались бы куда интереснее и что разница между ними примерно та же, что между Средними веками и Новым временем.

А. Саворе. «От менгира к Кресту: опыты о тройственной традиции Запада» (*Du Menhir à la Croix, essais sur la triple tradition de l'Occident*). (Издательство *Psyché*, Париж). — Это, собственно, не книга, а скорее сборник довольно разнородных очерков, собранных, видимо, наспех: автор даже не позаботился придать им вид связного целого, так что в самом томе одна глава именуется «статьёй», а другая — «брошюрой»! В действительности большинство этих очерков прежде печаталось в журнале «Психея», и о некоторых из них нам уже доводилось писать; поэтому нас не удивило, что здесь те же «западнические» предубеждения, которые мы отмечали тогда. Автор, правда, уверяет, что вовсе не собирается нападать на Восток, но раз он заведомо противопоставляет ему Запад и ставит Запад превыше всего, вывод напрашивается сам… Значительную часть тома занимают лингвистические рассуждения поразительной фантастичности; появились они здесь, видимо, вот почему: коль скоро друидизм объединён с иудаизмом и христианством в то, что автору угодно называть «тройственной традицией Запада» (почему же из неё исключена греко-латинская традиция?), нужно худобедно отыскать сближения между древнееврейским и кельтскими языками; и действительно, собирая слова наугад в словарях самых разных языков, можно найти почти всё что угодно, особенно если полагаться на более чем произвольные транскрипции (буква *айн*, например, не имеет решительно никакого отношения к *и*). Не будем на этом задерживаться; заметим лишь, как любопытно, что всех этих

«западников» неизменно тянет к худшим филологическим сумасбродствам. Чем же объяснить это странное явление?

## 1934 г.

Марсель Вейссен-Шумланская (г-жа М. Жорж Викре). «Архаическая душа Северной Африки» (*L'Âme archaïque de l'Afrique du Nord*). (Издательство *Nouvelles Éditions Latines*, Париж). — Изучение доисторических памятников Алжира служит здесь главным образом предлогом для полулитературной фантазии о предполагаемых переселениях кельтских народов, во многом навеянной Фабром д'Оливе. Много говорится о некоем «солнечном посвящении», оно же «спиритуалистическое», где, судя по всему, немалую роль играет «роспись красной охрой». Это посвящение будто бы пришло из Атлантиды, якобы прародины этих народов, — и при этом те же народы называются «нордическими» или «борейскими»; нам уже доводилось отмечать другие примеры этого поразительного смешения. Приписывание мегалитических памятников «гэлам» более чем гипотетично, а рассказ об их возвращении из Индии на Запад в поисках утраченной родины лишён даже тени правдоподобия. После этого едва ли нужно добавлять, что книга проникнута довольно воинствующим «западничеством»; в нём, без сомнения, и главная причина её издания.

Филипп Гибертó. «Музыка и воплощение» (*Musique et Incarnation*). (Издательство *Cahiers de la Quinzaine*, Париж). — Намерения автора и принципы, на которые он хочет опереться, мы не можем не одобрить, тем более что эпиграфом к своему очерку он взял слова из «Символизма креста» о «законе соответствия» как основании символизма. Жаль только, что «материал», к которому он применяет эти принципы, не вполне для этого подходит: современные писатели, не располагая традиционными данными, нередко думают, что занимаются символизмом, а на деле предаются лишь

собственной фантазии. Думаем, не будет несправедливо сказать, что так обстоит дело, в частности, с Полем Клоделем, чей «Атласный башмачок» здесь разбирается: его довольно произвольная географическая аллегория лишь весьма отдалённо напоминает ту «священную географию», о которой мы иногда упоминали; а считая, что воды «означают Дух Божий», он вступает в противоречие с символизмом, общим для всех традиций, — тем более удивительное, что достаточно перечитать начало Книги Бытия, чтобы сразу это заметить: если «Дух Божий носился над водою», то, очевидно, сами воды представляют нечто иное… Хотелось бы, чтобы г-н Гибертó, который за эти «чудачества» не отвечает, дал нам и другие очерки в том же духе, но посвящённые, по возможности, писателям или поэтам, которые действительно были чем-то бóльшим, чем «литераторы».

Жорж Меотис. «Элевсинские мистерии» (*Les Mystères d'Éleusis*). (Издательство *Éditions de la Baconnière*, Невшатель). — В этой небольшой книге сначала описано элевсинское святилище по данным археологических раскопок, а затем сделана попытка восстановить, как совершались мистерии; восстановление неизбежно неполное, ведь по многим вопросам сведений нет вовсе. К «духу» мистерий автор относится с явной симпатией, но понимает его довольно поверхностно: ничего подлинно инициатического у него отчётливо не проступает. Говоря, вслед за Аристотелем, о «впечатлениях», которые там получали, он, кажется, полагает, что речь идёт лишь о чём-то «психологическом», — та же склонность, что и в его предыдущей работе о греческих вазах. Но если неофиты действительно обладали нужными «квалификациями», вызываемые у них состояния, несомненно, были совсем иного порядка; и пусть в какую-то эпоху доступ к мистериям стал слишком широким, их цель по существу оставалась прежней. Примечательно к тому же, что, несмотря на эту «вульгаризацию», неизбежно означавшую известное вырождение, тайна мистерий так ни разу и не была разглашена; это неоспоримо доказывает силу стоявшей за ними тра-

диции. Истоки мистерий г-н Меотис ищет не в Египте, как многие до него, а скорее на минойском Крите; впрочем, тогда ещё нужно выяснить, с чем была связана сама древняя критская цивилизация. Г-н Меотис порой с досадной лёгкостью принимает мнимые выводы современной «критики», подчас поражающие своей… наивностью; особенно хороша в этом роде история об «олицетворённых криках», превосходящая всякое воображение. Как же устроены головы наших современников, если они способны верить подобному?

Ю. Эвола. «Восстание против современного мира» (*Rivolta contro il Mondo moderno*). (Издательство *Ulrico Hoepli*, Милан). — В этой новой работе автор противопоставляет традиционную цивилизацию современной: первая трансцендентна и по существу иерархична, вторая основана на начале чисто человеческом и случайном; затем он описывает этапы духовного упадка, приведшего от традиционного мира к современному. Кое в чём у нас есть оговорки. Так, говоря о едином изначальном источнике двух властей, жреческой и царской, автор явно склонен выдвигать царский аспект в ущерб жреческому. Различая два типа традиции и относя их к Северу и к Югу, он употребляет второй термин, на наш взгляд, не совсем удачно, даже если понимает его не в строго «географическом» смысле: имеет он в виду, по-видимому, прежде всего Атлантиду, а она, как ни смотри, соответствует Западу, а не Югу. Боимся также, что в раннем буддизме он видит не то, чем тот был в действительности: он так превозносит его, что с традиционной точки зрения это едва ли объяснимо; пифагорейство же, напротив, принижает без достаточных оснований. Можно было бы указать и на другое в том же роде. Всё это не мешает нам отдать должное достоинствам книги в целом и особо рекомендовать её всем, кого заботит «кризис современного мира» и кто, как и мы, думает, что единственное действенное средство от него — возврат к традиционному духу, вне которого ничего подлинно «созидательного» по-настоящему не построить.

## 1935 г.

Артуро Регини. «К восстановлению пифагорейской геометрии» (*Per la restituzione della Geometria pitagorica*). (Издательство *Casa Editrice Ignis*, Рим). — Из разных древних свидетельств известно, что пифагорейцы доказывали некоторые геометрические теоремы совсем не так, как современные математики, но их доказательства до нас не дошли. Теорему о сумме углов треугольника они доказывали, не опираясь на постулат Евклида, — значит, исходным пунктом служил какой-то другой постулат; но какой? Рассмотрев различные гипотезы, выдвигавшиеся по этому поводу, автор приходит к выводу, что это был постулат «вращения», лучше всего отвечающий общим воззрениям пифагорейцев, устанавливавших тесную связь между геометрией и космологией. Далее он показывает, что этого постулата «вращения», без постулатов Евклида и Архимеда, достаточно, чтобы доказать не только упомянутую теорему, но и теорему о квадрате гипотенузы и даже шаг за шагом полностью восстановить всю пифагорейскую планиметрию и стереометрию. Особенно важны соображения о «пентальфе» и правильных многогранниках, и не только с геометрической точки зрения, как её понимают современные люди: как замечает автор, для пифагорейцев и для Платона геометрия была священной наукой, а евклидова геометрия, порвав всякую связь с другими порядками знания и став самоцелью, выродилась в науку профанную. К некоторым из этих вопросов мы намерены вскоре вернуться подробнее.

Артуро Регини. «Ликторский пучок» (*Il Fascio littorio*). (Оттиск из журнала *Docens*, типография *Stab. Ambrosini*, Рим). — В этом кратком очерке автор рассматривает происхождение римских фасций, которое, по-видимому, следует возводить

к этрускам, и их символические и традиционные значения. С этой точки зрения особенно примечательно, что ликторов, носивших фасции перед высшими магистратами, всегда было двенадцать или число, кратное двенадцати либо его делящее; да и прутьев в пучке, судя по всему, тоже было двенадцать. Всё это, таким образом, связано со значением числа двенадцать в различных традициях; не притязая исчерпать эту обширнейшую тему, автор обозревает главные соответствия, которые здесь можно найти у разных древних народов. Затронут и вопрос, заслуживающий более пристального рассмотрения: какое место среди прочих приложений числа двенадцать принадлежит зодиакальному соответствию. Поскольку всё это относится к циклическим числам, здесь можно вспомнить и пифагорейский «символ Вселенной» — додекаэдр, о котором говорится в упомянутой выше работе автора.

Серджиус Гортан Анкона. «Субстанция Адама» (*The Substance of Adam*). (Издательство *Rider and Co.*, Лондон). — Эта книга заявлена как изложение «системы космогонии, основанной на западной традиции»; но о какой традиции идёт речь? Разумеется, не о Каббале: хотя идея «четырёх миров» заимствована оттуда, её объяснение не имеет ничего подлинно каббалистического; к тому же эта «космогония» ужасающе сложна и запутанна и производит прежде всего впечатление неистовой суеты, охватившей даже ангельские иерархии! Кое-где встречаются понятия, идущие из герметизма и особенно из гностицизма; но в действительности главные «авторитеты» автора, как он и сам указывает, — это Элифас Леви, Фабр д'Оливе и Сент-Ив д'Альвейдр. Сочинения двух последних вдохновили прежде всего вторую часть, где излагается история «белой расы»; в столь сжатом пересказе заметнее их заблуждения и фантазии, чем действительно ценные мысли. Всё это весьма далеко от «чистой традиции ортодоксальной мысли», да ещё и такой, что провозглашается «выше всех прочих»; в сущности, это книга явно «оккультистского» духа, а он не имеет ничего общего с ду-

хом традиционным. Лучшее в ней, на наш взгляд, — страницы ближе к концу, где современная эпоха подвергается суровой и справедливой критике; но если автор задумал написать прославление Запада, то надо признать, что заканчивается оно довольно прискорбно и больше похоже на отчёт о банкротстве, чем на победный гимн…

## 1937 г.

Д. Дювийе. «Восточная Эфиопия, или Атлантида, наставница древних народов, с приложением „Рождение и распространение алфавита“» (*L’Æthiopia orientale ou Atlantis, initiatrice des peuples anciens, suivie de « Naissance et propagation de l’alphabet »*). (Издательство *Société française d’Éditions littéraires et techniques*, Париж). — Автор различает две Эфиопии: западную, то есть Атлантиду, которую иногда тоже так называли, и восточную — ту, что обычно и известна под этим именем. Но, вопреки заглавию, его, видимо, занимала скорее первая, чем вторая: в сущности, он лишь собрал отовсюду то, что показалось ему следами атлантического влияния у разных древних народов. Материал здесь довольно пёстрый, а источники весьма неравноценны; но досаднее всего поразительное лингвистическое невежество, которое автор обнаруживает на каждом шагу: трудно счесть простыми опечатками постоянное искажение некоторых имён, например *Orzmund* вместо *Ormuzd*; а что сказать об утверждениях, которые держатся лишь на несовершенстве латинской транскрипции? *Sepher* (с *самех*) никак не может происходить от *Séphora* (с *цаде*), так же как *Reschit*, где *sch* обозначает всего одну букву, не может быть «анаграммой слова *Christ*»… Не будем на этом задерживаться; но грех не упомянуть «*Сандгерим* из 70 переводчиков», который «одобрил перевод» *Сефера* на греческий, — причём сам *Сефер* будто бы был написан на «арамейском языке таргумов»! В заключительной главе об алфавите таких перлов тоже немало; любителям филологических курьёзов эта книга доставит истинное удовольствие.

П. Сентив. «Магические камни: бетилы, топоры-амулеты и громовые камни; учёные и народные традиции» (*Pierres*

*magiques : bétyles, haches-amulettes et pierres de foudre ; traditions savantes et traditions populaires*). (Издательство *Librairie Émile Nourry*, Париж). — Уже заглавие этой книги требует замечания: на самом деле нет ни «учёных», ни «народных» традиций. Традиционные данные могут сохранять и передавать и народ, и учёные, и по существу разница невелика — разве что учёные скорее их исказят, потому что всегда более или менее склонны примешивать к ним собственные толкования. Особенно у современных людей мания искать для всего «рациональные объяснения», которые, по крайней мере в этой области, почти всегда ложны, куда вреднее простого «народного» непонимания; несколько примеров тому можно найти и в этой работе, но в целом автор ограничился тем, что собрал и изложил тексты и факты, — и это, безусловно, гораздо лучше: так он по меньшей мере даёт материал тем, кто видит здесь не просто груду бессмысленных «суеверий». Сначала идёт подборка выдержек из разных авторов, от древности до XIX века, относящихся к предмету книги; но бóльшая часть тома посвящена традициям, сохраняющимся ещё в наше время, сначала в различных областях Франции, затем в других странах. О «бетилах», о которых мы не раз писали, здесь говорится мало, и из немногих цитат, где они упоминаются, не очень понятно, что они собой представляют; если речь идёт об аэролитах, то сближать их с «громовыми камнями» можно лишь по недоразумению; перечень же разных видов «громовых камней» показывает, что допущено и множество других смешений, но все они, в сущности, проистекают из одной исходной ошибки толкования: в этих камнях видят не символ молнии, а камни, упавшие с неба вместе с ней, как мы объясняли в статье, некогда посвящённой нами этому вопросу здесь же (номер за май 1929 г.). Подлинные «громовые камни», к которым всё же относится большинство собранных фактов, — доисторические топоры; к ним следует присоединить каменные наконечники стрел и некоторые окаменелости в форме стрел (белемниты), что есть лишь вариант того

же символизма; здесь мы отсылаем к тому, что недавно писали по вопросу о символическом оружии (номер за октябрь 1936 г.). Отметим ещё особый случай, когда «громовыми камнями» считаются драгоценные камни или природные кристаллы; его действительно стоит выделить: он может быть связан с двойным значением слова *vajra* — «молния» и «алмаз», и тогда здесь перед нами иной символизм. Возвращаясь к доисторическому оружию, заметим: мало сказать, как это делает автор, что его считали «громовыми камнями», потому что забыли его подлинное происхождение и назначение. Будь дело только в этом, оно могло бы породить и множество других догадок; но во всех странах без исключения это всегда «громовые камни» и никогда ничто иное. Символическая причина тут очевидна, а «рациональное объяснение» обезоруживающе ребячливо!

Дион Форчун. «Мистическая Каббала» (*La Cabale mystique*). Перевод с английского Габриэля Трарьё д'Эгмона. (Издательство *Éditions Adyar*, Париж). — Два слова в заглавии этого объёмистого тома довольно плохо сочетаются; впрочем, по правде говоря, то, о чём здесь идёт речь, так же мало мистично, как и инициатично: это прежде всего магия, а магия — опять-таки нечто совсем иное. В самом деле, постоянно говорится о «силах», «видениях», «вызываниях», «астральных проекциях» — вещах одновременно опасных, даже когда на деле они сводятся к простому самовнушению, и довольно незначительных, даже когда им, напротив, соответствуют некоторые реальные результаты. Точнее, речь идёт о «церемониальной магии», и книга довольно ярко подтверждает то, что мы писали на этот счёт некоторое время назад. Показательно уже, как часто в ней встречается слово «церемонии» и как редко — слово «ритуалы»; ещё показательнее прямое признание, что «церемониал — чистая психология» и что предназначен он по существу «для воздействия на воображение оператора»; таково и наше мнение, поскольку именно этим он и отличается от подлинных ритуалов, но само собой разумеется, что наша оценка подоб-

ных приёмов совершенно расходится с оценкой автора. Не менее показательна странная мысль называть «объективным» и «субъективным» то, что на самом деле является соответственно «макрокосмическим» и «микрокосмическим»: если результаты, достигнутые существом в его собственном развитии, лишь «субъективны», то это всё равно что сказать, будто их нет вовсе! Постоянно взывают к воображению и, что ещё тревожнее, к «подсознанию» — вплоть до того, что немалое место отводится пресловутым теориям Фрейда; вот уж поистине низко пала Каббала… В сущности, всё это не может нас удивлять, коль скоро мы знаем, что автор состояла в *Golden Dawn*, прежде чем основать собственную школу под названием «Братство внутреннего света», а главными «авторитетами» называет Мак-Грегора Мазерса и… Алистера Кроули, добавляя к ним ещё разных оккультистских и теософистских писателей. Если «христианская Каббала», сложившаяся в эпоху Возрождения, уже весьма далеко отстояла от подлинной еврейской Каббалы, то что сказать об «оккультистской Каббале», появившейся в XIX веке, где уцелевшие немногие традиционные данные тонут под грудой разнородных элементов, подчас весьма сомнительного происхождения, и под соответствиями, перепутанными не столько намеренно, сколько по явному невежеству, — а всё вместе сведено в «синкретизм», который, что бы ни говорили поборники так называемой «западной традиции», не имеет решительно ничего общего с «синтезом»? В подобной работе Каббала (или, лучше сказать, учение о *сфирот*, которое есть лишь одна из её ветвей) служит уже почти только рамкой, чтобы не сказать предлогом, для самых пёстрых умозрений, где немалое место отведено даже современной науке; оказывается, это и значит «трактовать Каббалу живо» — как будто подлинная Каббала мертва и интересна лишь как исторический или археологический курьёз! Намерение «осовременить» Каббалу автор, впрочем, и не скрывает — ей нельзя отказать хотя бы в откровенности; но, будучи открытой «эволюционисткой», она видит усовершенствование в том,

что нам кажется лишь довольно плачевным вырождением… Поэтому, когда нам говорят о неких «рукописях, известных только посвящённым», мы позволяем себе сильно усомниться — не в их существовании, а в их традиционной ценности; и те, кто знает, что мы думаем о так называемых современных западных «инициатических школах», легко поймут, что мы не можем не улыбнуться, видя ссылки на «реальные и законные оккультные тайны, открываемые одним лишь посвящением», — даже если бы рядом не было упоминания о «заочных курсах», слишком красноречиво говорящего о качестве этого «посвящения»! — После всего этого излишне разбирать частные ошибки, хотя есть среди них и довольно забавные: например, «Восточный Путь» противопоставляется «Западному Пути», как будто первый существует в единственном числе; конфуцианство принимается за «метафизическую веру»; «ведантистам» приписывается теософистская фантасмагория «Лучей и Кругов»; или известная фраза «Изумрудной скрижали» приводится в виде «что вверху, то внизу». Любопытно и то, что квакеров здесь выдают за «чисто инициатическую школу», *бхакти-йогу* смешивают с религиозным экзотеризмом, а служить мессу действенно считают возможным вне всякого «апостольского преемства»; об особой ментальности, которую выдаёт последний пункт, можно было бы сказать очень многое… Отметим также преувеличение, когда «Древо Жизни» объявляется единственной основой всякого символизма, несколько чрезмерное значение, придаваемое Таро, и — хотя бы как курьёз — своего рода одержимость «Зелёным Лучом», напоминающую нам странные истории… Скажем несколько слов ещё об одном частном вопросе. быть может, читатели помнят, что в конце нашего очерка о *Кундалини-йоге* мы указали на соответствие *сфирот*, рассматриваемых с «микрокосмической» точки зрения, *чакрам* индусской традиции. Оказывается — чего мы тогда совершенно не знали, ибо здесь впервые видим об этом упоминание, — что Кроули и генерал Фуллер пытались установить такое соответствие; но оба их вариан-

та, воспроизведённые в этой книге, ошибочны — прежде всего потому, что авторы не заметили: если рассматривать каждую из трёх пар *сфирот*, расположенных на одном уровне, как поляризацию единого принципа, то десятеричное число *сфирот* самым простым образом сводится к семеричному числу *чакр*. — Наконец, об оформлении книги: гораздо лучше было бы вовсе не приводить некоторые слова еврейскими буквами, чем печатать их так, что почти ни одна буква не верна. И почему переводчик всегда пишет в женском роде «*la* Yoga», «*la* Swastika» и даже «*la* Sépher Yetzirah»? Переводчику стоило бы также остерегаться «ложных друзей» — английских слов, которые очень похожи на французские, но подчас значат совсем иное…

## 1938 г.

Проф. Лео Фробениус и Дуглас К. Фокс. «Доисторические наскальные изображения Европы и Африки, по материалам архивов Исследовательского института морфологии культуры во Франкфурте-на-Майне» (*Prehistoric Rock Pictures in Europe and Africa, from material in the archives of the Research Institute for the Morphology of Civilization, Frankfort-on-Main*). (Издательство *The Museum of Modern Art*, Нью-Йорк). — Этот том выпущен к выставке, и, помимо многочисленных иллюстраций, нас в нём особенно заинтересовал рассказ о том, с каким трудом были признаны первые открытия доисторической живописи: «учёные» годами упорно их отрицали, поскольку, по их мнению, в столь далёкие эпохи не могло быть ни цивилизации, ни, следовательно, искусства. Вот прекрасный пример силы предрассудков! Причина этих отрицаний, в сущности, в том, что «западная ментальность была проникнута убеждением, будто культура нашей эпохи — высшая из всех, каких когда-либо достигал человек, что более древние культуры никоим образом не могут сравниться с величием современного научного бытия и, главное, что всё развившееся до начала истории можно считать лишь „примитивным“ и ничтожным в сравнении с великолепием XIX века». Лучше не скажешь; и мы не думаем, что эта ментальность с тех пор сильно изменилась, даже если в отдельных случаях, как этот, ей в конце концов пришлось отступить перед слишком уж неоспоримыми фактами. — Если оставить в стороне «эстетическую» оценку, то истолковать эти росписи, принадлежащие цивилизациям, о которых почти ничего больше не известно, естественно, очень трудно, а часто и вовсе невозможно, разве что в них более или менее угадывается ритуальное значение. Отметим, что одна фигу-

ра, найденная в Ливийской пустыне, поразительно похожа на «тифоническое» изображение Древнего Египта; но по любопытному недоразумению она приводится как изображение «бога с головой шакала», тогда как на самом деле таков Анубис, а не Сет; в действительности это, со всей возможной ясностью, «бог с головой осла», и любопытно, что он встречается уже в доисторические времена.

Х. де Врис де Хекелинген. «Еврейская гордыня» (*L'Orgueil juif*). (Издательство *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, Париж). — Эта книга слишком «политическая», чтобы говорить о ней подробно, поэтому ограничимся одним замечанием гораздо более общего характера: то, что здесь называется «еврейской гордыней», не кажется нам чем-то столь исключительным, как утверждают; в сущности, так ли уж отличается отношение евреев к *гоим* от того, каким было, например, отношение греков к «варварам»? В принципе же все подобные случаи вполне объясняются тем, что для защиты от недопустимого смешения различных традиционных форм нужно прочно внушить приверженцам каждой из них чувство отличия от прочих людей. Но человеческая природа такова, что это отличие слишком легко принимают за превосходство — по крайней мере толпа, которой его подлинная глубинная причина недоступна; у неё это чувство неизбежно вырождается в своего рода гордыню, и понятно, что особенно легко так происходит в строго «замкнутой» общности, для которой и предназначена иудейская традиция… Но почему, кстати, никто не говорит о «европейской гордыне», безусловно самой наглой из всех, — ведь для неё в соображениях традиционного порядка не найти и тени оправдания или извинения? — Добавим лишь одно замечание по частному вопросу: автор ошибочно полагает (и он, конечно, не одинок!), что «печать Соломона» (называемая также «щитом Давида», но не «печатью Давида», как пишет он) — символ специфически еврейский, тогда как в действительности она в той же мере принадлежит исламу и даже христианскому герметизму, что и иудаизму. Он сообщает, что в гербе горо-

да Прива три лилии будто бы недавно заменили «тремя еврейскими (*sic*) шестиконечными звёздами»; верно ли это, не знаем, но он явно и не подозревает — и это делает историю поистине забавной, — что оба символа почти равнозначны: и тот и другой, как и хризма, построены на одной геометрической схеме — колесе с шестью спицами. Это лишний раз показывает, что лучше не браться за некоторые вопросы, не имея хотя бы элементарных понятий о символизме!

## 1939 г.

Фредерик Порталь. «О символических цветах в древности, в Средние века и в Новое время» (*Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes*). (Издательство *Éditions Niclaus*, Париж). — Эта книга вышла ровно сто лет назад и давно стала библиографической редкостью; переиздание тем более своевременно, что она до сих пор остаётся, по крайней мере на французском языке, единственной работой, специально посвящённой символизму цветов. Ценность её, впрочем, не только в частных наблюдениях и обильном материале; быть может, ещё важнее то, что вся книга развивает одну основополагающую идею, значение которой, как отмечают издатели в предисловии, далеко выходит за рамки, обозначенные заглавием: это «идея примордиального и совершенного *Откровения*, данного в колыбели человечества и породившего все традиционные учения, которые питали его духовную жизнь на протяжении веков». Сам Порталь самым недвусмысленным образом утверждает это в заключении: «Над исследованиями, которые я представляю учёному миру, — пишет он, — господствует один великий факт: единство религии у людей, и доказательство тому — значение символических цветов, одинаковое у всех народов и во все эпохи». С другой стороны, считая, что всякое учение, удаляясь от изначального совершенства, может лишь всё больше вырождаться и материализоваться, он различает в этом вырождении как бы три последовательных этапа и соотносит с ними три уровня значения символов, которые называет соответственно «божественным», «священным» и «профанным» языком. Первый, судя по определению, которое он даёт вначале, действительно примордиален и предшествует разделению жречества и цар-

ской власти; второй «рождается в святилищах» вслед за установлением жречества в собственном смысле; наконец, последний есть уже лишь «материальное выражение символов», связанное с «идолопоклонническим» вырождением, вызванным непониманием толпы. Однако применяет он эти принципы не вполне последовательно: порой кажется, что подлинно «жреческий» характер носит скорее то, что он относит к первому «языку», тогда как ко второму он причисляет многое, чей характер можно было бы, напротив, назвать «царским», в частности всё, что касается геральдики; с другой стороны, не всё, что он называет «профанным», является таковым в строгом смысле и отвечает приведённому выше определению; тем не менее само различение верно, и тому, кто заново взялся бы за этот предмет, стоило бы провести его строже. Особого внимания заслуживает и то, что автор признал и прямо высказал: символы, как правило, имеют два противоположных значения. Это он называет «правилом противоположностей» и приводит множество примеров из употребления цветов, которые разбирает один за другим. Оговорки же, которых требуют некоторые его толкования, связаны по существу с двумя главными причинами: одна — недостаточные или неточные сведения о восточных учениях, впрочем вполне простительные для того времени, когда книга была написана; другая — довольно сильное влияние Сведенборга, а в вопросах символизма, как и во многих других отношениях, Сведенборг далеко не вполне надёжный проводник. Несмотря на эти недостатки, такая работа, повторим ещё раз, представляет величайший интерес и даже необходима всем, кого так или иначе занимает её предмет, поскольку нет никакой другой, которая могла бы её заменить.

Мортимер Дж. Адлер. «Святой Фома и язычники» (*Saint Thomas and the Gentiles*). (Издательство *Marquette University Press*, Милуоки, Висконсин). — Автор, профессор Чикагского университета, разбирает доводы против тех, кто в наше время занимает как бы место адресатов, к которым обращался

святой Фома Аквинский в своей *Summa contra Gentiles*: это, во-первых, «сциентисты», или «позитивисты», отрицающие само существование подлинной философии, и, во-вторых, те, кого он называет «систематистами», — они допускают несводимое множество философий и считают их одинаково значимыми при одном лишь условии, что каждая есть внутренне согласованное построение. Самое интересное здесь для нас — протест против духа системы: автор без колебаний и совершенно справедливо упрекает даже некоторых томистов в том, что они искажают философию святого Фомы, выдавая её за «великую систему мысли»; он предпочёл бы даже отказаться от слова «томизм», потому что сама его форма наводит на мысль об особой системе, выражающей лишь частные воззрения определённой личности, то есть об «одной философии» среди прочих, а не о выражении *Philosophia perennis*; жаль только, что он, по-видимому, не мыслит эту *Philosophia perennis* вне её специфически христианской формы, которая в действительности может быть лишь одним из многочисленных выражений единой истины.

Альбер Глез. «Человеческое значение кубизма» (*La Signification humaine du Cubisme*). (Издательство *Éditions Moly-Sabata*, Саблон, департамент Изер). — Эта брошюра — текст доклада, в котором автор стремился показать, что кубизм, известный главным образом как эстетическое явление, в действительности оказал влияние в более широкой и подлинно «человеческой» области: во-первых, потому, что он был «работой честного живописца, ремесленника», а во-вторых, потому, что трудности, которые приходилось разрешать, заставили живописца размышлять «не над внешними образами, а над самим собой, над своими естественными склонностями, над тем, что он хотел сделать, над своими актуальными способностями». Для некоторых, по крайней мере, он стал исходной точкой поисков, которые должны были повести их дальше, «вновь вводя через множественность точек зрения (занявшую место единой перспективы)

время в человеческий способ выражения, в искусство, которое, как утверждали, его не допускало», и давая понять, что «геометрическая фигура — средство, а не цель». Не будем останавливаться на соображениях собственно «технических» и на теории «радуги», которую автор уже излагал в другом месте; но отметим как особенно интересную мысль, что «кубизм заставил изменить одностороннее чувственное понятие, доставшееся нам от Возрождения», и тем самым приблизиться к художественным воззрениям Средневековья, что может «возродить религиозное выражение».

Л. Адамс Бек. «В сердце Японии: Дзэн, мистическая любовь» (*Au cœur du Japon : Zenn, Amours mystiques*). Перевод с английского Жана Эрбера и Пьера Соважо. (Издательство *Éditions Victor Attinger*, Париж и Невшатель). — В этой книге те же достоинства, что и в другом романе того же автора, о котором мы писали прежде, но и те же недостатки, которые здесь, надо признать, даже несколько усилились. Европейцы в этих повествованиях оказываются вовлечены в жизнь восточных кругов; один раз это допустимо — в исключении как таковом нет ничего неправдоподобного, — но при повторении такой «приём» выглядит весьма искусственным; к тому же последствия такого вмешательства выражаются здесь, как указывает заглавие, в «мистической любви», которую довольно трудно примирить с характером подлинного *Дзэн*. С другой стороны, немалую роль играет здесь стремление сближать традиционное учение с воззрениями современной западной науки и опираться на них, чтобы сделать учение приемлемым, — затея, тщетность которой мы так часто показывали; мы знаем, впрочем, что она действительно распространена у представителей некоторых направлений современного японского буддизма, где прискорбно свирепствует «модернизм», но хотим всё же верить, что так обстоит дело лишь в самых экзотерических школах. Есть даже довольно любопытное противоречие: автор совершенно справедливо говорит, что, «следуя дисциплинам Азии, не ловят души и не предаются лёгкой пропаганде»; но

это не мешает ей приписывать такую пропаганду организации инициатической (или той, что должна бы быть таковой): по её словам, там готовят своего рода «миссионеров» для Запада, обучая их не только европейским языкам, но и «научному» языку, который так нравится западным людям. И всё же наряду со всем этим здесь есть весьма интересные и верные наблюдения о методах духовного развития, применяемых в *Дзэн*, а также о том, как они отражаются в различных характерных сторонах японской цивилизации; жаль, однако, что, как и в случае *йоги* в другой книге, результаты «реализации» проступают не слишком ясно и что автор, по-видимому, даже сводит их к нескольким весьма второстепенным точкам зрения; и всё же книга, безусловно, может побудить кого-то задуматься и попытаться глубже проникнуть в эти области, если это им по силам.

Пол Радин. «История американских индейцев» (*The Story of the American Indian*). (Издательство *Liviright Publishing Corporation*, Нью-Йорк). — Эта книга даёт общую картину древних цивилизаций Америки, сводя в доступном и даже приятном для чтения изложении данные, до сих пор рассеянные по множеству специальных исследований. Самое интересное с нашей точки зрения — то, что касается «мифов» и обрядов: всякий, кто знаком с традиционным символизмом, найдёт здесь материал для многочисленных весьма показательных сближений с тем, что встречается в других цивилизациях; к тому же автор заслуживает похвалы за то, что излагает факты беспристрастно, не искажая их примесью предвзятых идей, которые в ходу у большинства «антропологов». То, что относится к истокам, более гипотетично, и ничего удивительного в этом нет, ибо этот вопрос во многих отношениях остаётся весьма тёмным: согласно теории автора, исходной точкой всего была единая цивилизация — цивилизация майя, которая постепенно видоизменялась и как бы вырождалась, распространяясь с одной стороны на север, с другой — на юг; доказать это, по-видимому, довольно трудно, особенно при отсутствии сколько-нибудь надёж-

ной хронологии, а сходства и различия в обычаях разных народов, приводимые в подтверждение этого тезиса, безусловно, можно было бы истолковать и многими иными способами. Во всяком случае, это лишь отодвигает трудность: тогда придётся спросить, откуда взялась сама цивилизация майя; пока хотят ограничиваться «профанными» методами исследования, вместо того чтобы обратиться к подлинно традиционным указаниям, которые слишком легко объявляют «легендами», не пытаясь вникнуть в их смысл, такой вопрос навсегда останется неразрешимым. Впрочем, если принять приблизительные даты, приписываемые цивилизации майя, она, конечно, слишком молода, чтобы действительно представлять собой «исток»; но не стоит ли задаться вопросом, почему «период, играющий наибольшую роль в календаре майя, связан со временем, намного предшествующим самому началу истории майя»?

Э. Ару. «Данте — еретик, революционер и социалист: откровения католика о Средних веках» (*Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste : Révélations d'un catholique sur le moyen âge*). (Издательство *Éditions Niclaus*, Париж). — Переиздать книгу Ару о Данте, впервые вышедшую в 1854 году и давно, разумеется, ставшую редкостью, — превосходная мысль. Заслуга Ару в том, что он одним из первых, вместе с Россетти и почти одновременно с ним, указал на существование эзотерического смысла в творчестве Данте; и, несмотря на довольно многочисленные работы, опубликованные с тех пор на эту тему, особенно в последние годы, собранный в его книге материал ничуть не утратил своего интереса, и к ней всегда придётся обращаться как к своего рода необходимому введению в более поздние исследования. Разумеется, толкование Ару требует многих оговорок и во многом нуждается в исправлении, начиная с обвинений, предъявленных Данте в самом заглавии; мы уже объяснили в «Эзотеризме Данте», что следует думать об обвинении в «ереси», которое, в сущности, основано лишь на смешении двух областей — экзотерической и эзотерической, или, если

угодно, инициатической и религиозной. Ару, впрочем, явно ничего не знал о подлинной природе посвящения; поэтому в употреблении тайного и символического языка он видит лишь простую предосторожность, призванную скрыть то, что опасно было бы высказать открыто, ибо инициатические организации он, по-видимому, представляет себе лишь как заурядные «тайные общества» с более или менее политическими устремлениями, каких было так много в первой половине XIX века; особой ментальности той эпохи, несомненно, обязана и довольно парадоксальная мысль сделать Данте, защитника вселенской монархии [*monarchie universelle*], которую должна была осуществить «Священная империя», предтечей «социализма» и революционных утопий 1848 года. Другая странная ошибка — утверждение, будто инициатические организации Средних веков, превращённые в «секты» из-за непонимания их подлинного характера, исповедовали «рационалистические» учения; здесь не только анахронизм: «рационализм» с тех пор, как он существует, всегда был самым непримиримым противником и отрицателем всякого эзотеризма, и в этом даже состоит одна из наиболее существенных сторон его роли в отклонении современного мира. Заметим попутно, что позиция Ару производит несколько странное впечатление: его католические заявления именно своей чрезмерностью как-то «звучат фальшиво», и невольно спрашиваешь себя, на чьей стороне на самом деле были его симпатии — и в религиозном, и в политическом отношении, — тем более что то, как он изображает Данте, в сущности, совпадает с изображением у Россетти, чьи видимые устремления были прямо противоположными; мы не берёмся решить этот вопрос за недостатком «биографических» сведений, да он, в сущности, представляет интерес чистого любопытства, ибо очевидно, что на содержании книги это никак не сказывается. Могут подумать, что после стольких оговорок от книги мало что остаётся; это совершенно неверно: остаётся, как мы сказали, весь собранный в ней материал, а в работе такого рода это самое

важное; к тому же все, кто располагает определёнными традиционными данными, легко могут сами исправить и верно «переистолковать» всё, что искажено особой «перспективой» автора, и такая работа отнюдь не лишена интереса.

## 1940 г.

Ананда К. Кумарасвами. «Христианская и восточная, или родлинная философия искусства: лекция, прочитанная в Бостонском колледже, Ньютон, Массачусетс, в марте 1939 года» (*The Christian and Oriental or True Philosophy of Art: a lecture given at Boston College, Newton, Massachusetts, in March 1939*). (Издательство *John Stevens*, Ньюпорт, Род-Айленд). — В этой брошюре напечатана лекция, прочитанная нашим выдающимся коллегой в одном католическом университете. Он показывает, что всякое традиционное понимание искусства (западное, в частности христианское, или восточное) — по сути одно и то же: это поистине «кафолическое» учение в изначальном смысле слова, то есть универсальное. С этой традиционной точки зрения между искусством и ремеслом нет никакого сущностного различия: всякая вещь, хорошо сделанная и совершенно приспособленная к своему назначению, есть в собственном смысле произведение искусства; об «игре» или «эстетическом» удовольствии здесь не может быть и речи, ибо

> «человеческой считается только жизнь созерцательная и деятельная, а жизнь, имеющая целью удовольствие, — ниже человеческой».

Красота заключена в самом произведении постольку, поскольку оно совершенно отвечает своему назначению; она не зависит от оценки зрителя, который может быть способен или не способен её распознать. Ведь это дело знания и понимания, а не чувственности, как хотелось бы современным людям: *Ars sine scientia nihil*. Произведение искусства создаётся прежде всего ради потребности, но потребности эти одновременно духовные и физические, ибо человек, рас-

сматриваемый во всей его целостности, жив не хлебом одним, но всяким словом, исходящим из уст Божиих, то есть идеями и принципами, которые могут быть выражены искусством; изначально нет никакого различия между священным и профанным, все вещи создаются по образу божественных прообразов, и «то, что они означают, ещё реальнее того, чем они являются сами по себе». Поэтому созерцание идеального образца непременно предшествует материальному воплощению произведения; только так «искусство подражает природе в её способе действия», то есть самому Богу в Его способе творения. Сообразуясь с идеальным образцом, художник, впрочем, выражает и самого себя, но *sub specie aeternitatis*, а не в своей случайной индивидуальности; отсюда анонимность произведений искусства в традиционных цивилизациях; и, с другой стороны, изображение человека в них — скорее «тип», чем портрет с внешним сходством, ибо «человек изображается скорее по своей функции, чем по своему облику». Символические изображения Божества, даже антропоморфные, ни в коем случае нельзя принимать за «портреты»; чтобы их понять, нужно хорошо знать богословие и космологию, ибо они обращены вовсе не к чувству, а по существу служат «опорами» интеллектуального созерцания; и искусство, даже самое высокое, в конечном счёте лишь средство, подчинённое этой цели.

Уолтер Х. Дадли и Р. Альберт Фишер. «Мистический свет. Писание Харзаэля-Харзраэля» (*The Mystic Light. The Script of Harzael-Harzrael*). (Издательство *Rider and Co.*, Лондон). — О первом из двух авторов сказано, что он написал эту книгу «по вдохновению», а второй её «истолковал и приспособил к земному пониманию»; что мы думаем о подобных произведениях вообще, известно, и эта книга нашего мнения о них, разумеется, не улучшает. Невообразимым слогом здесь изложены вещи отчасти довольно банальные, отчасти же фантастические до крайности; особенно образование и строение земли, луны и звёздного (или «созвездного», как здесь сказано) мира служат предметом бесконечных рассу-

ждений, которые ничем не оправданы ни с обычной «научной» точки зрения, что для нас довольно мало важно, ни с точки зрения традиционной, что гораздо серьёзнее; история «четырёх великих земных домостроительств» столь же мало похожа на всё, что можно знать об истории действительных традиций; и всё это сопровождается многочисленными изображениями, не имеющими, безусловно, ни малейшего отношения к подлинному символизму. Также, впрочем, говорится, что всякая критика этого *писания* попросту «оскорбит небо и землю»; от людей, так явно считающих себя «посланниками», этого можно было ожидать; удивительнее то, что подобная книга, да ещё столь объёмная, нашла издателя…

Андре Саворе. «Психоаналитическое извращение» (*L'Inversion psychanalytique*). (Издательство *Librairie Heugel, éditions « Psyché »*, Париж). — Эта брошюра содержит суровую критику психоанализа, которую мы, безусловно, можем лишь одобрить и которая в некоторых пунктах даже совпадает с тем, что мы сами писали здесь на эту тему, в частности об особенно тревожном характере психоаналитической «передачи», — автор, кстати, цитирует по этому поводу наши статьи. Заглавие оправдано тем, что психоанализ не только переворачивает нормальное соотношение «сознательного» и «подсознательного», но и во многом выступает как своего рода «религия наизнанку» — а это достаточно ясно показывает, откуда он может черпать вдохновение; педагогическая роль, на которую он притязает, и его проникновение в различные методы так называемого «нового воспитания» тоже весьма показательны… Вторая часть, озаглавленная «Тотемизм и фрейдизм», посвящена преимущественно разбору нелепой теории происхождения религии, которую Фрейд сформулировал, взяв за исходную точку и без того довольно фантастические и бессвязные измышления социологов о «тотемизме» и добавив к ним собственные представления — мы охотно сказали бы «навязчивые идеи»; всё это даёт весьма поучительное представление о некото-

рой части современной «науки»… и о ментальности тех, кто в неё верит!

Р. де Соссюр. «Греческое чудо: психоаналитический этюд об эллинской цивилизации» (*Le Miracle grec, Étude psychanalytique sur la civilisation hellénique*). (Издательство *Éditions Denoël*, Париж). — Вот как раз пример теорий того рода, о котором шла речь выше; о духе этой книги достаточно говорят несколько строк из введения: «Колыбель человечества предстаёт нам как своего рода коллективный невроз, препятствовавший развитию интеллекта. (Полюбуемся мимоходом этим образом „колыбели“, которая есть „невроз“…) Каждая цивилизация — более или менее удачная попытка спонтанного самоисцеления. Первой по времени, греческой цивилизации удалось сорвать завесу, отделявшую её от реальности». Само собой разумеется, что «интеллектом» здесь называется всего лишь рассудок, а его «развитие» состоит в исключительной обращённости к чувственной области; под «реальностью» же следует понимать попросту вещи, рассматриваемые с профанной точки зрения, которая для автора и его единомышленников есть «самое полное завершение человека»! Поэтому даже верно изложенные факты истолковываются прямо противоположно тому, как следовало бы: всё, что в «классический» период знаменует вырождение или отклонение по сравнению с предшествующими эпохами, выдаётся, напротив, за «прогресс»… Впрочем, своего автор вложил во всё это немного: книга состоит главным образом из цитат «авторитетов», к которым он явно питает величайшее почтение; он, по-видимому, из тех, кто без малейшего обсуждения принимает все идеи, преподаваемые более или менее «официально»; в этом смысле его труд можно было бы считать довольно любопытной «антологией» того, что принято допускать в нынешних «сциентистских» кругах относительно древних цивилизаций. Было бы совершенно бесполезно вдаваться в подробности и останавливаться на объяснении так называемого «греческого чуда»; если очистить его от фрейдистской «мифологии», оно сводится к не-

скольким словам: именно бунт против семейных установлений, и, как продолжение, против всякого традиционного порядка, сделав возможной «свободу мысли», стал первопричиной всякого «прогресса»; по сути, это лишь выражение самого антитрадиционного современного духа в его наиболее грубой форме. Добавим ещё одно замечание: примерно за последнее столетие «первобытных людей» было модно уподоблять сначала детям, затем дикарям; теперь их хотят уподобить больным, а точнее — «невротикам»; к несчастью, не замечают, что эти «невротики» в действительности суть один из самых характерных продуктов столь превозносимой «цивилизации» нашей эпохи!

Д-р Пьер Галимар. «Гиппократ и пифагорейская традиция» (*Hippocrate et la Tradition pythagoricienne*). (Издательство *Jouve et Cie*, Париж). — Эта работа намного выше обычного уровня медицинских диссертаций, и её можно считать превосходным введением в целый круг вопросов, которыми до сих пор, по-видимому, почти не занимались. Гиппократ интересен тем, что он «предстаёт перед нами последним представителем традиционной медицины, по крайней мере на Западе»; эта медицина, по существу бывшая «жреческим искусством», в его время, вероятно, была в Греции уже сильно ослаблена, и можно спросить, насколько он сам её понимал; но данные, которые он сохранил в своих сочинениях и которые без него были бы совершенно утрачены (ибо до него они, вероятно, всегда передавались только устно), всё же заслуживают углублённого изучения; особенно если сравнить их с явлениями того же порядка в разных странах Востока, быть может, удалось бы восстановить их подлинное значение. Д-р Галимар прежде всего стремился показать, как связаны воззрения Гиппократа с воззрениями пифагорейцев, которые принадлежат к тому же переходному периоду от архаической Греции к Греции «классической»: символизм чисел, аналогия макрокосма и микрокосма, учение о темпераментах и их четверичных соответствиях, утверждение тесной связи между мудростью и медициной — всё это

у Гиппократа явно пифагорейского происхождения. Естественно, автор смог здесь дать лишь общий очерк этих различных тем; но раз он сам говорит, что «его труд, отнюдь не исчерпывая вопроса и не подводя итогов, хотел бы быть лишь вступлением к предмету», надо надеяться, что впоследствии он сможет продолжить эти исследования и полнее восстановить облик этой «медицины священного происхождения», во всех отношениях столь отличной от профанной медицины современных людей и, в противоположность её исключительно аналитическим и экспериментальным склонностям, «черпающей свыше все свои принципы и их приложения».

О. Виктор Пусель. «Мистика Земли. II: Притча мира» (*Mystique de la Terre : II. La parabole du Monde*). (Издательство *Librairie Plon*, Париж). — Эта книга — продолжение «Защиты тела», о которой мы уже писали, — к счастью, как и первая, весьма далека от «идеальных» общих мест и пустых «абстракций», которыми тешится наша эпоха и против которых автор с полным основанием восстаёт с первых страниц. Главную её мысль можно выразить в нескольких словах: вернуть чувственному миру символическое значение, делающее его в своём порядке образом духовных реальностей, — значение, которое прямо признавала за ним христианская мысль Средних веков, как и всякая другая традиционная мысль; и хотя такое понимание, безусловно, совершенно чуждо современной ментальности, мы не видим причин словно бы извиняться за возвращение к нему: в действительности оно свойственно всему «нормальному» человечеству. Исчерпать эту тему автор, разумеется, не притязает — это было бы и невозможно; он хотел лишь наметить разные её стороны, но даже в этих пределах иногда мог бы, пожалуй, пойти немного дальше; некоторые главы несколько разочаровывают, например «Земля и Небо», для которой китайцы, которых он в других местах так охотно цитирует, легко могли бы доставить ему гораздо более точные данные, или Сердце Мира, которое в универсальной традиции

есть нечто совсем иное, чем то, что видит он; в подобных случаях создаётся впечатление, что он недостаточно ясно сознаёт, что подлинный символизм — это по существу «точная наука». Не потому ли он как будто склонен умалять значение тех самых соображений, которые излагает, словно их подлинный вес отчасти от него ускользает, — и порой даже готов перевернуть их соотношение с вещами гораздо более «внешнего» порядка? Нет ли здесь уступки — вероятно, невольной — современному духу и его исключительному «экзотеризму»? Это особенно ощутимо в главе, посвящённой символизму чисел (глава называется *In Pondere et Mensura*, и, скажем мимоходом, нам непонятен этот пропуск «числа», прямо упомянутого в тексте Книги Премудрости, где все три термина относятся к различным модусам количества, — ведь на деле здесь от начала до конца речь идёт именно о числе). Тот, кто знает, как важно числовое значение букв в некоторых священных языках и что без него невозможно по-настоящему понять их глубокий смысл, вправе удивиться, прочитав, что «время можно употребить с большей пользой», чем на толкование текстов науки о числах. Само собой разумеется, впрочем, что такое толкование применимо лишь к языкам, подобным устройством на иврит и арабский (и для тех, кто привычно пользуется этими языками, оно совершенно естественно), и что нелепо переносить его, например, на современные западные языки; здесь, как и в других случаях, мы, безусловно, осудили бы некоторые современные придумки гораздо строже автора. Говорим мы так прежде всего потому, что нас удивили некоторые ссылки, например на одного «штейнерианского» доктора или на химика, пытающегося приспособить астрологию к точкам зрения современной науки (и, в придачу, провозгласившего себя некогда «поклонником» г-жи Блаватской — подробность, без сомнения, неизвестная о. Пуселю); найти лучшие «авторитеты», более надёжные с традиционной точки зрения, конечно, было бы нетрудно, а когда речь идёт о «священной науке», избирательность никогда не бывает избы-

точной… Что касается астрологии, мы не можем не пожалеть, что автор, за неимением более достоверных сведений, принял толкование зодиакального символизма с долей фантазии; и в этой связи мы должны также заметить, что начало года в день весеннего равноденствия, хотя и имеет особое значение для некоторых традиционных форм (как осеннее равноденствие — для других, например для иудейской традиции), всё же не имеет ничего «примордиального» и, во всяком случае, не соответствует христианской традиции, для которой начало годового цикла знаменует зимнее солнцестояние; добавим, что это особенно важно, когда надо «определить место» различных традиций по их космическим соответствиям. Говоря о взаимоотношениях традиций, мы должны попутно отметить ещё один пункт, касающийся нас непосредственно: одно примечание как будто приписывает нам слова о том, что «авраамическая» традиция «сохранилась, более или менее искажённой, в Каббале и в исламе»; мы, напротив, совершенно уверены, что она нисколько там не искажена, ибо это подлинные и ортодоксальные ветви той же самой «авраамической» традиции. Может создаться впечатление, что мы высказали слишком иного критических замечаний; но мы настаиваем на них потому, что это полезнее общих похвал, которых книга бесспорно заслуживает, и потому, что начатый автором и задуманный им на будущее труд представляет совершенно особый интерес для восстановления традиционной ментальности; поэтому мы можем лишь пожелать, чтобы эта ментальность отразилась в нём как можно полнее, и будем очень рады, если наши замечания хоть сколько-нибудь этому поспособствуют.

## 1945 г.

*Опубликованные нами отзывы были написаны пять лет назад и предназначались для июльского номера 1940 года, который так и не был издан. С тех пор рецензируемые работы перестали издаваться, но мы посчитали, что этот факт не умаляет ценности замечаний, высказанных нашим уважаемым автором.*

Робер Пуйо. «Под знаком Спирали: Везле, инициатический центр» (издательство *Maurice Laballery*, Кламси). — Эта работа содержит множество интересных соображений о Средневековой архитектуре и её символическом и эзотерическом характере; но слишком исключительное восхищение автора романским стилем делает его весьма несправедливым по отношению к готическому собору, в котором он не желает видеть ничего, кроме «философского выражения, тяготеющего к гуманистическим идеям и отражающего профанный мир»! Действительно, переход от романского стиля к готическому должен был соответствовать изменению условий, требовавшему определённой «переадаптации», но она была осуществлена в соответствии с традиционными принципами; отклонение же возникло значительно позже, совпав как раз с упадком готики. В некоторых частях, касающихся более частных вопросов, в частности числового и астрологического символизма, автор, кажется, попытался включить слишком много материала, который невозможно было полностью раскрыть в таком небольшом объёме текста, что создало несколько путанное впечатление; есть и некоторые ошибки в деталях: так, например, крылатый сфинкс может быть и греческим, но он, безусловно, не имеет ничего общего с египетской традицией, где сфинкс никогда не имел никаких других элементов, кроме человеческой го-

ловы и львиного тела; что касается предположения о существовании семи гласных (в каком языке?), чтобы установить их соответствие семи планетам, то это весьма похоже на сугубо современную фантазию… Что касается Везле, то вызывает лишь сожаление, что сказанное о нём никоим образом не доказывает, что там находился инициатический центр, даже второстепенный, ибо приводимые доводы были бы почти в той же мере справедливы и для любой другой церкви той же эпохи; следовало бы иметь возможность доказать, что это было фактическое местопребывание инициатической организации, а данный важнейший вопрос здесь даже не поднимается. К тому же недостаточно называть монахов-бенедиктинцев «создателями базилики Везле» — что весьма спорно, особенно в том, что касается заключённого в ней эзотеризма; точнее говоря, если некоторые из них и принимали в этом участие, то не в качестве монахов, а в качестве посвящённых в искусство строителей, что, хотя нисколько этому не противоречит, но представляет собой нечто совершенно иное. Переходя к другой точке зрения, добавм, что, к сожалению, текст не сопровождается несколькими иллюстрациями, без которых за некоторыми описаниями действительно довольно трудно следить, особенно тем, кто не знает архитектуры Везле.

Робер Амбелен. «В тени соборов» (издательство *Adyar*, Париж). Эта книга имеет довольно амбициозный подзаголовок: «Исследование архитектурного и декоративного эзотеризма Нотр-Дам-де-Пари в связи с герметическим символизмом, тайными учениями, астрологией, магией и алхимией», но мы должны сразу сказать, что всё это едва ли обосновано содержанием, поскольку, фактически говорится преимущественно о магии или, по крайней мере, рассматриваемые вопросы несколько предвзято сводятся к тому, что можно назвать магической точкой зрения. Однако в тексте часто упоминается эзотеризм и даже инициация; но и они смешиваются с магией, хотя на самом деле не имеют с ней ничего общего; мы уже достаточно говорили об этом смеше-

нии в других работах, чтобы наши читатели знали, как к этому относиться, но не будет лишним немного подчеркнуть то, что делает его здесь особенно опасным. Действительно, точка зрения, которой придерживается автор, не вполне принадлежит ему лично; в ней присутствуют (и, несомненно, посвящение книги «памяти Фулканелли» является весьма существенной подсказкой в этом отношении) следы определённой инициации, которую можно назвать «отклонившейся», и мы уже наблюдали довольно много таких примеров, от эпохи Возрождения до нашего времени. Уточним, что в основе здесь речь идёт о принципе инициации кшатриев (или о том, что ему соответствует на Западе), но из-за полной потери своей высшей части эта инициация выродилась до такой степени, что потеряла всякую связь с духовным порядком, что делает возможным «инфильтрацию» любых более или менее подозрительных влияний. Разумеется, одним из первых следствий этого вырождения становится «натурализм», доведённый до такой крайности, которую только можно себе представить; и сюда же следует отнести утверждения «дуалистического» характера, встречающиеся раз за разом в этой работе, где даже утверждается, что «четыре основных принципа инициации» — это «существование двух противодействующих сил, двух противоположных полюсов, точки равновесия и двух их следствий» (стр. 256); если принципиальное единство здесь не отрицается абсолютно, то рассматривается не более чем простая возможность, с которой нет надобности иметь дела, что в конечном счёте является выражением явно «агностической» позиции по отношению к всему, что относится к метафизической области. Другое следствие — «люциферианство», ставшее возможным благодаря именно этому дуализму, и, более того, некоторым пбразом присущее тому, что можно назвать «восстанием кшатриев»; с этой точки зрения стоит особо отметить важность приведённой здесь версии легенды о Хираме, «источник» которой находится у Жерара де Нерваля: будь она только фантазией последнего, или, как он сам гово-

рит, основанной на истории, которую он действительно слышал (если так, то она, вероятно, принадлежит одной из гетеродоксальных сект Ближнего Востока), в любом случае она не имеет ничего общего с подлинной масонской легендой о Хираме, и кроме того, ей выпала довольно неудачная судьба стать одним из «общих мест» антимасонства, использующего её явно не с теми целями, которые подразумеваются здесь, но чтобы в итоге прийти к тому же результату, то есть, не разбираясь приписать инициации «люциферианский» характер. Также в данном контексте стоит отметить некую одержимость зеленым цветом, который представлен с одной стороны (стр. 35) как «люциферианский цвет» (вероятно, потому что это цвет Венеры, которую латиняне называли Люцифером в качестве «утренней звезды»), а с другой — (стр. 81) как «цвет инициации», из чего несложно сделать вывод; попытка придать особый смысл этому цвету, где бы он ни встречался, к тому же, связана с очень странными историями, с которыми нам пришлось столкнуться несколько лет назад... И не утверждается ли даже, с видимой серьёзностью, что буквы *X* и *P* на лабаруме Константина весьма важны лишь потому, что они — «два столпа слова χλωρός, означающего ‘зеленый’ на греческом» (стр. 73)? Это подводит нас к ещё одной особенности источника вдохновения нашего автора: использование метода, называемого «герметическая Кабала [*Cabale*]» (похоже, что в этом случае нужно писать именно Кабала, чтобы отличать это слово от еврейской Каббалы [*Kabbale*]), или также «фонетической Кабалы», которая, видимо, дала название «кабалерии» [*Cabalerie*], то есть рыцарству [*Chevalerie*]! Мы прекрасно помним, как неоднократно замечали злоупотребление подобными вербальными ассоциациями у некоторых писателей с чересчур бурным воображением, которые, впрочем, довольно несознательны по отношению к тому, каким образом они могут быть использованы «осведомлёнными» людьми. Однако важно отметить, что подобная «игра слов» представляет собой искажение и пародию на традиционный метод интер-

претации, основанный на фонетическом символизме, подобном индусской *нирукте*. В более общем смысле, некоторые истины, которые всё же сохраняются во всём этом, сами представляются полностью искажённым образом, вплоть до полного переворачивания исходного смысла... Как бы то ни было, кажется, есть серьёзный смысл в том, что «жаргон» [*argot*] также называется «зеленым языком» и фонетически соответствует «искусству готов» [*art goth*], то есть не только «готическому искусству» соборов, но и «гоэтическому искусству» (стр. 53), о чём мы скажем далее. В самом деле, здесь речь идёт не просто о магии, а именно о «чёрной магии»; разве сам автор не заявляет, что «любая практическая магия является и может быть только сатанинской» (уточняя, что так он понимает принадлежность её к египетскому Сету, который, не будем забывать, — «бог с головой осла»!) и что «все магические действия, сколь бы бескорыстными они ни казались, относятся к тому, что профан называет чёрной магией» (стр. 147)? Автор и правда старается объяснить эти высказывания так, чтобы преуменьшить их значение, но в итоге, намеренно или нет, получается только путаница; в любом случае, по его мнению, «волшебник во все века носил чёрное» и использовал только чёрные принадлежности, что, к тому же, исторически неверно, но при этом не менее показательно. Разумеется, чёрный цвет связан с определённым метафизическим смыслом, что мы уже объясняли, но он ничуть не является «зловещим», как это считают чаще всего; но, поскольку этот более высокий смысл, безусловно, очень далёк от области деятельности мага, здесь о нём не может быть и речи; и сам способ, которым автор хочет изменить традиционно признанное значение некоторых понятий, таких как «Чёрное солнце» или

«Тёмный спутник»[A], также весьма подозрителен... Обоснование использования чёрных свечей (стр. 224-225) едва ли лучше; в наших воспоминаниях (довольно давних, уходящих на сорок лет назад), чёрные свечи связаны, в частности, с историей, касающейся определённой группы, о которой как раз идёт речь в другом месте (стр. 243), и которую хотят оправдать от обвинений в «сатанизме» тем, что это «просто оккультное тайное общество, ничего более»; но, в наше время разве не существует множество групп более или менее осознанных «сатанистов», которые характеризуются именно так? Мы даже могли бы процитировать одного такого человека, который открыто настаивал на своём «сатанизме», и намёк, который мы увидели в этой книге, показал нам, что он не был неизвестен автору; но тогда какую цель может иметь этот протест, направленный на придание таким оккультным группам статуса «серьёзных инициатических кругов», что нельзя принять иначе как за насмешку? Мы также должны прояснить, что не намерены смешивать «люциферианство» и «сатанизм»; это разные вещи, но переход от одного к другому может случиться почти незаметно, поскольку свершившееся отклонение, прогрессируя всё дальше и дальше, естественным образом приводит к переворачиванию нормального порядка; и не наша вина, если в рассматриваемом случае всё настолько запутано, что не вполне ясно, с чем именно мы имеем дело... Применения упомянутого «дуализма» далеки от связности: так, инициация, приравниваемая, как мы уже говорили, к магии, противопостав-

---

[A] «Тёмный спутник» (*Satellite sombre*) — термин из учения «Герметического братства Луксора» (*Hermetic Brotherhood of Luxor, H. B. of L.*) — оккультной организации, действовавшей в Англии и Франции с 1880-х гг. и хорошо известной Генону (её официальным представителем во Франции был Ф.-Ш. Барле). В книге секретаря этого ордена Т. Х. Бёргойна «Свет Египта» (*The Light of Egypt*, 1889, переведена на русский в 1910 г.) так назван невидимый «тёмный» спутник Земли, понимаемый как средоточие низших психических (животных) сил и источник извращающих влияний, питающих чёрную магию и всякую подделку духовности; с ним связывались так называемые «чёрные ложи» — прим. М. Маковчика.

ляется религии, что впоследствии не мешает обратному смешению религиозных ритуалов с магическими; также, иудаизм и христианство, которые безусловно являются религиями, тем не менее также противопоставляются друг другу; каким «полюсам» могут соответствовать эти противопоставляемые пары понятий? Понять это ясно затруднительно, особенно учитывая, что если христианство толкуется в «нахашенском»[Б] смысле (стр. 256-257), то Бог Моисея, в свою очередь, отождествляется с «Духом Земли» (стр. 204-205), не говоря уже о двусмысленном намеке, что в борьбе Моисея с магами фараона (стр. 37) именно сам Моисей мог выступать в роли чёрного мага! Разобраться в этом хаосе действительно сложно, но это и не обязательно, чтобы понять, что описанные здесь (без всякого предупреждения читателя, как требовала бы того элементарная осторожность) практики, в основном чрезвычайно опасны, и некоторые из них связаны с чёрной магией гораздо больше, чем с чем-то ещё. Говоря о таких опасностях, следует особо отметить подход к практикам предсказаний, которые, по утверждению автора, «почти всегда являются эвокативными практиками» (с.112), едва ли напоминая древние традиционные науки, ничем, кроме непонятых остатков которых они не являются, из чего делается заключение, что «совершая попытку предсказания необходимо прийти в состояние максимальной восприимчивости и полной пассивности» (стр. 273); слишком очевидно, насколько губительными могут быть результаты действий с таким подходом. Автор обнаруживает весьма выраженное пристрастие к геомантии, которую он неудачно сравнивает с «автоматическим письмом» спиритов и которая, по-видимому, является для него средством общения с «Духом Земли»; он имеет очень своеобразное представление о ней (стр. 98), которое, несмотря на все его утверждения, относится к самой типичной Западной «церемониальной магии», так как, на Востоке, безусловно, никогда,

[Б] *Naasséniens* — другое название гностической секты офитов, от еврейского слова *nāḥāš*, «змей» — прим. М. Маковчика.

если можно так выразится, не видели необходимости предаваться таким ужимкам, чтобы практиковать геомантию... Кроме того, если иногда, по более или менее неясным причинам, он отказывается видеть дьявола там, где он есть, ему также случается видеть его там, где его нет: «Мастер Пьер де Куанье» (стр. 241-242), которого раньше можно было увидеть на углу алтарной преграды собора Парижской Богоматери, был не фигурой дьявола, а просто карикатурой на Пьера де Кюньера, генерального прокурора Парламента при Филиппе Валуа, ненавистного священству своего времени за то, что он в 1329 году во время заседания противостоял расширению юрисдикции церковных судов (см. «Мемуары о свободах Галликанской церкви» [*Mémoire sur les Libertés de l'Église gallicane*], Амстердам, 1755, с. 240-248) ; что безусловно означает, что в XVII веке не духовенство, как это утверждают, было заинтересовано в его уничтожении, а напротив — сторонники господства гражданской власти, которые могли почувствовать себя задетыми этим постоянным оскорблением памяти их далёкого предшественника. Таким образом мы видим здесь довольно грубое недоразумение, и, что действительно достойно сожаления, описанное прекрасно послужило намерениям автора: «Пьер де Куанье» для него это «угловой камень» и в другом месте он пишет, что дьявол «действительно является основой и угловым камнем всего богословия» Католической церкви (стр. 56), что, несомненно, весьма странно толкует символизм углового камня; это довольно поучительный пример того, к чему могут привести злоупотребления так называемой «Герметической Кабалой»! Имеются, надо сказать, и другие ошибки, причина которых не столь ясна: так, о Валентине Андреэ говорится как о «псевдониме анонимного немецкого автора» (стр. 24), хотя это настоящее имя человека, жизнь и творчество которого прекрасно известны; масонский градус Рыцаря розы и креста — седьмой и последний в французском уставе, а не «восьмой» (стр. 25), которого никогда не было; надпись на фронтоне школы Платона с словами «Пусть не входит сюда

никто, кто не геометр» принадлежит не Пифагору (стр. 61), а именно Платону; в другом месте праздник Иоанна Крестителя приписывается Иоанну Богослову (стр. 168), из чего извлекаются некоторые немаловажные выводы... Помимо этих ошибок, которые можно назвать историческими, есть и лингвистические ошибки, которые не менее любопытны: например, слово *rekabim*, которое, кстати, стоит в форме множественного числа (но здесь множественное число слов иврита постоянно принимается за одиночное), никогда не означало «посох» (стр. 11); *emeth* означает не «жизнь» (стр. 124), а «истина», и *nephesh* вовсе не обозначает «чистый дух» (стр. 153); несколько раз вместо *heth* говорится о *hé*, что полностью искажает иероглифический[B] анализ содержащих его слов, а также все выводы, сделанные на этой основе. Более того, не только с ивритом автор обращается подобным образом; мы не будем упоминать множество искажённых слов, которые, быть может, можно было бы отнести к небрежности наборщиков типографии (хотя сделать это несколько затруднительно, ведь они постоянно повторяются в одной и той же форме); но не нужно быть знатоком латыни, чтобы знать, что «Христос-Царь» — это не *Christum Rexus* (стр. 283), или что *Omnia ab uno et in unum omnia* не означает «Один во всем, и все в Одном» (стр. 21), а означает «Все про-

[B] Безусловно, буквы иврита нельзя назвать иероглифами в том значении, которое придаётся этому слову обычно сегодня, но, вероятно, здесь мы видим пример этимологического употребления слов Рене Геноном, а именно: слово иероглиф это ἱερός «священный» γλύφ «сечь, рассекать»: обычно этимологические составляющие этого слова переводят как «священный знак», что, безусловно, имеет смысл, но, понимая, что речь идёт о древнегреческом языке, не объясняющем самого себя, а значит относительно более позднем и вторичном, стоит пойти дальше. Слово γλύφ — однокоренное с английскими *cleave* «проникать, прорезать» и *clever* «умный». То есть, исходное значение второго слова подразумевает не «насечки» или просто визуальные знаки, а процесс проникновения и познания (что довольно близко к фундаментальному понятию интеллекта Генона). Надо всегда помнить, что в процессе упрощения языка с течение времени у слов остаются всё более близкие к «материальному» и «природному» значения, в противоположность более ранним и более абстрактным, т.е. смысл слов очень часто со временем сужается и становится всё более приземлённым — прим. М. Маковчика.

исходит из Единства и возвращается к Единству». При беглом знакомстве с работой можно обмануться видимостью значительной «эрудиции», но, как показывают примеры выше, эта видимость полностью обманчива... Не стоит удивляться, что мы сочли целесообразным остановиться на такой книге и углубиться в её детали подобным образом, так как она именно из тех, что могут способствовать лишь увеличению беспорядка и путаницы в умах многих людей, поэтому необходимо как можно более ясно показать, что скрывается за всем сказанным. В заключение можно сказать, без всякой игры слов, что «тень», о которой идёт речь в заглавии, должна, вероятно, быть понята в её «зловещем» и перевёрнутом смысле; и это, видимо, предвкушение того, что ожидает нас в знаменитой «эре Водолея».

Шарль-Рейно-Планс. «Подлинные Центурии и пророчества Мишеля Нострадамуса, великого провидца из Салона, с его жизнеописанием и глоссарием» [*Les vraies Centuries et Prophéties de Michel Nostradamus, le grand voyant de Salon, avec sa vie, et un glossaire nostradamique*]. (Издательство *Régionale*, Салон). — Это новое издание «Центурий», название которых мы сокращаем из-за его непомерной длины, прямо скажем, не блещет оформлением: текст изобилует ошибками транскрипции (в частности, буквы *s* и *f* то и дело путаются друг с другом); предшествующая ему биография, сопровождаемая довольно неудачными иллюстрациями, настолько поверхностная, насколько это вообще возможно, и не позволяет даже мельком разглядеть всё то поистине загадочное, что было в жизни Нострадамуса; да и вся книга в целом не лишена некоего налета «наивности», который, кажется, роднит его с тем жанром, который принято называть «популярными изданиями». Что же касается помещённого в конце «глоссария Нострадамуса», то это, несомненно, могло бы быть весьма полезно; однако, хотя следует воздать автору должное за то, что он отверг несколько чересчур смелых фантазий некоторых современных комментаторов (например, *Hister*, латинское название Дуная, принятое за Гитлера,

что сродни Пирею, принятому за человека...), к сожалению, по-прежнему остается (особенно в части имён собственных) множество более чём спорных толкований, таких как город *Ашем*, который вовсе не является Иерусалимом, о чём мы уже упоминали в связи с другой книгой, или *Аннемарк*, что скорее уж Дания, нежели Кармания, или, опять же, *Арда* и *Зерфас*, которые пытаются объяснить по отдельности, но которые в действительности суть *Ареда-Церфат* — выражение, чьё значение в раввинистической географии Нострадамус, будучи евреем по происхождению, несомненно, знал; мы полагаем, что этих нескольких примеров достаточно, чтобы показать, что к такому глоссарию следует обращаться лишь с большой осторожностью... А завершается всё это довольно странным образом — своего рода «туристической» рекламой Салона и его окрестностей!

«Герметическое сокровище» (*Trésor Hermétique*), включающее «Книгу изображений без слов» (*Mutus Liber*), где представлены все операции герметической философии, переизданную с введением д-ра Марка Авена, и «Символический трактат о Философском камне» в 78 рисунках Жана Конрада Баркузена, впервые переизданный с заметкой Поля Сервана. (P. Derain, Лион). — Полное название, только что переписанное нами, достаточно ясно указывает на содержание этого тома, представленного как первый в «коллекции эзотерических альбомов»; речь идёт о двух трактатах, состоящих исключительно из изображений, без какого-либо сопроводительного текста. Мы можем лишь порекомендовать это переиздание всем любителям герметических символов, которые найдут здесь для своей проницательности богатую почву для упражнений.

А. Кокрен. «Алхимия заново открытая и восстановленная» (*Alchemy Rediscovered and Restored*). (Издательство *Rider and Co.*, Лондон). — Название этой небольшой книги довольно претенциозно, но следует сказать, что его содержание этому вряд ли соответствует; автор, очевидно, из числа тех, кто, воспринимая алхимию сугубо «материально», попросту

сводит её к разновидности особой химии или, если угодно, «гиперхимии». Первая часть представляет собой подобие краткого изложения истории алхимии, естественно, трактуемой в только что указанном нами смысле; две другие части, соответственно теоретическая и практическая, содержат «изложение того, как извлекается семя металлов и готовятся лечебные эликсиры в соответствии с практикой герметического Искусства и *Алькагестом* Философов», или, скажем так, в соответствии с тем представлением, которое о них составил автор. Самое интересное во всём этом, по крайней мере с практической точки зрения, которая только и может иметь реальную ценность в подобных случаях, — это несомненно медицинское применение; впрочем, его принцип прямо не указывается, но нетрудно догадаться, что в конечном счёте речь идёт о лечении болезней каждого органа лекарствами, добытыми из металла, имеющего то же астрологическое соответствие, что и данный орган; это и впрямь может дать ощутимые результаты, и очевидно, что подобное лечение, даже если его нельзя назвать собственно алхимическим, тем не менее заслуживает серьёзной проверки.

Ананда Кумарасвами. «Зачем экспонировать произведения искусства?» (*Why exhibit Works of Art ?*). (Издательство *Luzac and Co.*, Лондон). — В этом труде г-н Кумарасвами собрал различные исследования «о традиционном или нормальном взгляде на искусство», некоторые из которых уже известны нашим читателям. В первом из них, давшем название книге, автор прежде всего показывает бесполезность экспонирования в музеях произведений ныне живущих художников, что не может иметь иных причин, кроме удовлетворения их тщеславия или создания им своего рода бесплатной коммерческой «рекламы»; впрочем, любой предмет, каков бы он ни был, в норме должен создаваться для целей, не имеющих ничего общего с подобной выставкой. Когда речь идёт, напротив, о старинных или экзотических предметах, вопрос обстоит совершенно иначе, и тогда мож-

но говорить об «образовательной» цели, но лишь при определённых условиях: прежде всего в этом отношении следует понять саму точку зрения тех, кто создавал эти произведения искусства, которые для них отнюдь не были, как для современников, предметами бесполезными и ценными лишь в силу «эстетической», то есть чисто сентиментальной, оценки. Согласно любой традиционной концепции (и здесь подчёркнуто цитируются свидетельства Платона), произведение искусства по-настоящему заслуживало этого названия лишь в том случае, если оно было способно одновременно удовлетворять потребности телесного и духовного порядка, то есть если оно было одновременно предметом обихода и «опорой для созерцания». В подобных случаях речь всегда по сути идёт о репрезентации невидимых и умопостигаемых форм, а вовсе не о подражании чувственным вещам, поскольку истинной моделью, по которой работает художник, является идея, созерцаемая им в самом себе; иными словами, реальное искусство существует лишь постольку, поскольку оно несёт символический смысл, и в этом отношении искусство является своего рода антитезой тому, что современники понимают под «визуальным воспитанием». С другой стороны, публику следовало бы естественным образом подвести к вопросу, почему предметы качества, сопоставимого с тем, что она видит в музеях, сегодня больше не встречаются в повседневном обиходе, и таким образом заставить осознать тот глубокий упадок, который подразумевает нынешнее положение вещей с его полным отрывом промышленного производства, лишённого чего бы то ни было художественного, от искусства, утратившего всякую реальную связь с жизнью. Наконец, для понимания произведений искусства принципиально важно не интерпретировать их в терминах современной западной психологии и, в частности, полностью отбросить «эстетическую» точку зрения со всем, что она в себя включает, равно как и идею лишённого смысла «украшения», или же идею предполагаемого «вдохновения», исходящего от внешних объектов, что,

впрочем, является лишь грубой ошибкой, весьма характерной для современной путаницы в понятиях; роль музея должна заключаться не в том, чтобы развлекать публику или льстить её вкусам, а в том, чтобы пробуждать её способности к пониманию и показывать ей, в чём реально состоит истина и красота произведения искусства. — Вторая глава, *The Christian and Oriental or True Philosophy of Art* («Христианская и восточная, или истинная философия искусства»), третья, *Is Art Superstition or a Way of Life ?* («Является ли искусство суеверием или образом жизни?») и четвёртая, *What is the Use of Art anyway ?* («Зачем нужны произведения искусства?») были ранее опубликованы отдельными брошюрами, на которые мы в своё время давали отзывы (см. номера за апрель и июль 1937 г., за ноябрь и декабрь 1937 г. и за январь 1940 г.). Ко второму из этих трёх исследований была добавлена заметка в ответ критику с упрёком автора в том, что он ратует за «возврат к прошлому положению вещей», к эпохе Средневековья, тогда как в действительности речь шла о «возврате к первопринципам» — как будто эти принципы могли зависеть от эпохи и как будто их истина не была по сути своей вневременной! — В главе. *Beauty and Truth* («Красота и Истина»), к которой в качестве эпиграфа дана цитата из св. Фомы Аквинского: «*Ex divina pulchritudine esse omnium derivatur*», связь красоты с познавательной способностью, а следовательно, с мудростью и истиной, объясняется с опорой главным образом на учения христианского Средневековья; и это применяется как к письменным трудам, так и к архитектурным памятникам той эпохи, поскольку те же самые принципы в равной мере действенны для всех форм традиционного искусства. — О работе *The Nature of Mediaeval Art* («Природа средневекового искусства») мы уже говорили при её публикации в виде статьи (см. номер за май 1940 г.). — Работа *The Traditional Conception of Ideal Portraiture* («Традиционная концепция идеального портрета») излагает прежде всего различие, проводимое в индийских (индусских и буддийских) текстах между внешним обликом чело-

века, с его индивидуальными особенностями, и внутренним образом человека, незримым для телесного ока, но доступным оку созерцания; эта последняя и является собственно тем «типом», который соответствует духовной сущности существа, и именно к этой концепции относятся все иератические изображения, в которых физическое сходство совершенно не принимается в расчёт, до такой степени, что зачастую подобные «портреты» едва отличимы от божественных образов. Затем рассматриваются западные тексты, проводящие то же фундаментальное различие, начиная от герметических книг и неоплатоников и вплоть до Экхарта; в этой связи г-н Кумарасвами весьма справедливо отмечает, что хорошо известный евангельский текст: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9), очевидно, не может пониматься в смысле человеческой внешности, телесно зримой, и, следовательно, также подразумевает это самое различие. Христианское искусство Средних веков также являет собой иератические изображения, вполне сопоставимые с изображениями Индии и в равной мере очищенные от индивидуальных черт; но «натуралистическая» и «гуманистическая» тенденция, нацеленная исключительно на воспроизведение физического облика человека, начинает проявляться уже с конца XIII века (который, как мы уже объясняли по различным поводам, является также концом подлинного Средневековья), и её постепенное усиление связано со всем комплексом современного вырождения. — Далее следует *The Nature of «Folklore» and «Popular Art»* («Природа "фольклора" и "народного искусства"»), представляющая собой английский текст статьи, появившейся у нас (номер за июнь 1937 г.). — Наконец, книга завершается заметкой под названием *Beauty of Mathematics* («Красота математики») по поводу труда профессора Г. Х. Харди, *A Mathematician's Apology*; последний, похоже, знакомый лишь с современными и «эстетическими» концепциями искусства, по этой причине ставит красоту математики выше красоты искусства; однако г-н Кумарасвами показывает, что если бы тот был знаком с традицион-

ными концепциями, то увидел бы, что в реальности и в том и в другом случае речь идёт об одной и той же «умопостигаемой» красоте.

Карло Кереньи. «Древняя религия в её основных чертах» (*La Religione antica nelle sue linee fondamentali*). Перевод Делио Кантимори. (Издательство *Nicola Zanichelli*, Болонья). — Эта книга, несомненно, весьма далека от того, чтобы быть написанной с традиционной точки зрения, но она содержит некоторые идеи, которые нам было бы небезынтересно рассмотреть подробнее; и прежде всего следует сказать, что автор совершенно прав, настаивая на ошибке, слишком часто совершаемой теми, кто, зная лишь одну форму цивилизации и не осознавая её ограничений, пытается повсеместно применять концепции, применимые только к их собственной среде. Возникает лишь вопрос, всегда ли сам он полностью свободен от этого недостатка: так, например, разве не является чисто современной западной точкой зрения сведение «религии» (то есть, в сущности, традиции) лишь к одному из элементов цивилизации среди прочих, даже если добавить, что является весьма недостаточной поправкой, что именно этот «элемент» некоторым образом пронизывает всю цивилизацию целиком? Как бы то ни было, его критика совершенно справедлива сама по себе, и в особенности по отношению к определённой «психологии религии»; однако в этом направлении следовало бы пойти гораздо дальше, чем делает он, и заявить, что рассмотрение религии как явления психологии всегда будет только иллюзией; то, что она имеет, помимо многих других, эффекты психологического порядка, неоспоримо, но эти эффекты никоим образом не составляют саму религию. Она не является «системой психических реальностей»; даже если признать, что они не просто «субъективные» иллюзии, поскольку им соответствуют внепсихические реальности «в области духа или в области природы», принимать их здесь за отправную точку всё равно означает переворачивать истинные отношения с ног на голову; и здесь мы вновь обнаруживаем тот са-

мый «гуманистический» постулат, который является фундаментальной ошибкой, свойственной всем «историкам религий». Другая, не менее серьёзная ошибка, такова: тот факт, что «древняя религия» (под чем здесь следует понимать исключительно религию греков и римлян) «хорошо известна как религия природы», то есть что её привыкли рассматривать в таком качестве, отнюдь не означает, что это утверждение истинно; даже если под этим не подразумевают «почитание непонятых природных явлений», а хотят лишь сказать, что её горизонт был исключительно ограничен «космосом», это ничего не меняет, поскольку сама по себе идея о существовании или возможности существования «природных религий» в корне ложна и находится в прямом противоречии с истинным понятием того, что обладает подлинно традиционным характером, и, напротив, и находится в полном согласии со всеми антитрадиционными предрассудками современной ментальности. Впрочем, автор, сам того не замечая, впадает в весьма показательное противоречие; он признаёт, что во всём том, что он считает «религиозным», всегда присутствует некое «духовное содержание», но он не понимает, что именно духовное как таковое принадлежит к порядку реальности, находящемуся за пределами «космоса» (хотя мы уже видели, как он проводит различие, малопонятное в этих условиях, между «областью духа и областью природы»; и почему нужно предполагать, как он делает это по крайней мере имплицитно, что «сверхъестественное» заслуживает этого названия лишь тогда, когда понимается исключительно в специфически христианском ключе?). — Ещё один важный пункт касается концепции праздников: очень верно, что существуют моменты времени, обладающие особым «качеством», как в космическом, так и в человеческом порядке одновременно; но когда говорят, что между этими моментами и остальной частью существования происходит некий «сдвиг плана» и имеется прерывность, это подразумевает различие между «сакральным» и «профанным», которое, будучи весьма далёким от того, чтобы считаться «пер-

вобытным», соответствует лишь определённой стадии вырождения; в интегрально традиционной цивилизации, где всё носит «сакральный» характер, здесь может существовать лишь простая разница в степени. Действительно верно и интересно замечание о том, что всякий праздник включает в себя компонент «игры», которая, впрочем, является своего рода соучастием в «свободной игре богов», какой она была «в начале»; но следовало бы добавить, что сама игра, понимаемая в её истинном смысле (который вопреки тому, что думает автор, вовсе не является профанным смыслом, придаваемым ей современными людьми), изначально носит сущностно ритуальный характер; и только это позволяет объяснить, что она не только не исключает «серьёзности», но, напротив, даже с необходимостью подразумевает её так же, как и любые другие виды ритуалов (ср. по этому поводу статьи г-на Кумарасвами, о которых мы говорили выше). — Мы не будем вдаваться в детали филологических дискуссий, направленных на определение черт так называемого «греческого и римского религиозного стиля»; скажем лишь, что для возможности реального определения первоначального смысла некоторых терминов без сведения его к самым внешним аспектам, потребовались бы иные познания, нежели познания профанных лингвистов... Рассуждения о θεωρία, призванные охарактеризовать греческую установку как «религию видения», не лишены интереса; но, по правде говоря, мы не видим ничего специфически греческого в том факте, чтобы приравнивать познание к «видению», или в том, чтобы рассматривать чувственный мир как совокупность символов, сквозь которые можно воспринимать иной порядок реальности (но почему он не должен никогда выходить за пределы «космоса»?); всё это (а также символизм «божественного взгляда»), в итоге, обнаруживается во всех традициях, и, вдобавок, утверждение о связи между телесным и духовным может показаться необычным только современным людям. С другой стороны, когда римскую *religio* определяют через наблюдение за «миром знаков», который хотят

отличить от «мира символов» тем, что эти знаки, вместо того чтобы обладать вневременным характером и чисто познавательной ценностью, имеют якобы лишь сугубо практическое и, в некотором роде, «прорицательное» значение, мы задаёмся вопросом, не является ли подобная концепция слишком узкой, и нет ли чего-то несколько искусственного в том, чтобы говорить в этом отношении о «слышании», которое противопоставлялось бы «видению». Фактически, оба символизма (зрения и слуха) в равной мере принадлежат универсальной традиции, и, хотя тот или иной народ, несомненно, мог развить один из них предпочтительнее другого, они настолько далеки от взаимоисключения, что иногда оказываются тесно связанными (так, Риши, строго говоря, являются «видящими», однако при этом они «услышали» Веду); и точно так же, если верно, что греки придавали большее значение пространственным представлениям, а римляне — временным, это в любом случае может быть лишь вопросом пропорции, и следует остерегаться излишней «схематизации». — Далее автор исследует культ, рассматриваемый как выражение отношений человека с Божественным; он признает ограниченность (возможно, следовало бы скорее сказать — полную атрофию) некоторых способностей у людей современности, которые именно по этой причине принимают за простой вопрос «веры» (в обыденном смысле верования) то, что для древних было истинным «опытом» (и, добавим мы, опытом совершенно иным, нежели «психологический»). В рассуждениях о таких вещах, как «божественное присутствие», «реальность золотого века», противопоставление «божественного духа» (идентичного νοῦς) и «титанического духа», есть весьма заслуживающие внимания взгляды, выводы из которых, однако, остаются, к сожалению, довольно расплывчатыми и, мы бы охотно сказали, скорее «литературными», чем по-настоящему «техническими». Что касается римлян, то весьма блеклая роль мифа, по крайней мере до греческого влияния, особенно подчёркивает «культовую» сторону; и в этой связи можно было бы мно-

гое сказать о понятии действия, совершенного согласно *rite* (ср. санскритское *ṛta*), которое весьма далеко от сведения, как некоторые полагали, к концепции исключительно «юридической» (наоборот, сама эта концепция является, скорее, своего рода вырождением этого же понятия); но здесь вновь ощущается нехватка прямого и действенного знания ритуалов (мы не имеем в виду, конечно, римские или греческие ритуалы в частности, поскольку они принадлежат исчезнувшим традиционным формам, но просто ритуалы как таковые). С другой стороны, жизнь *Flamen Dialis*[Г], описываемая в деталях, является примечательным примером жизни, оставшейся целиком традиционной в среде, которая уже в значительной степени стала профанной; именно этот контраст создаёт кажущуюся странность, и всё же, хотя это, очевидно, ускользает от автора, именно такой тип бытия, где всё имеет символическую ценность, и должен считаться по-настоящему нормальным. Мы не можем бесконечно продолжать эти замечания и, хотя, несомненно, стоило бы указать ещё и на другие пункты, ограничимся добавлением, что приложение, содержащее рассуждения о не-бытии, сильно вдохновлённые определёнными современными философскими теориями, едва ли, на наш взгляд, способно (несмотря на претензию) прояснить идеи древних о смерти, которые были, безусловно, гораздо менее «упрощенными», чем у современных людей; но как втолковать этим последним, что то, что не воспринимается телесными чувствами, тем не менее может быть объектом совершенно реального познания, не имеющего абсолютно ничего общего с простыми «психологическими» фантазиями?

П. В. Пиобб. «Судьба Европы согласно знаменитому Пророчеству о папах святого Малахии, сопровождаемому Пророчеством Орваля и самыми последними указаниями Нострадамуса». Издательство *Éditions Dangles*, Париж. — Различные предсказания, обычно ошибочно называемые «пророчествами», как известно, с некоторого времени весьма в моде, и они дали повод к появлению множества книг, авто-

ры которых пытаются более или менее изобретательно их комментировать и интерпретировать; эта книга, большая часть которой посвящена «пророчеству святого Малахии», вышла в свет по довольно странному (если не преднамеренному) совпадению почти точно в момент смерти папы Пия XI. Автор прежде всего обсуждает приписывание этого «пророчества» святому Малахии и приходит к выводу, что в действительности это лишь псевдоним, что на самом деле весьма вероятно; но одна из приводимых им причин по меньшей мере странна: он обнаружил ересь в том факте, что последний папа обозначен как *Petrus Romanus*; во-первых, этот девиз может быть чисто символическим или эмблематическим, как и прочие, и он вовсе не обязательно означает, что этот папа в буквальном смысле примет имя Пётр, но скорее намекает на аналогию между концом цикла и его началом; во-вторых, если и принято, что ни один папа не должен принимать это имя, то это всего лишь обычай, который, что бы он ни говорил, несомненно, не имеет ничего общего с «догматом»! Теперь, что касается того, что на выбор «псевдонима» могло повлиять сближение между именем святого Малахии, архиепископа Армы и друга святого Бернара, и именем пророка Малахии, то это вполне правдоподобно; что этот псевдоним является коллективным, и что, таким образом, мы находимся «в присутствии некой ассоциации, которая пророчествовала», также не исключено, хотя на первый взгляд можно подумать, что подобная гипотеза скорее ещё больше усложнит вопрос, нежели облегчит его решение; но дальнейшее даст нам повод вернуться к этому пункту. Мы опустим рассуждения, призванные показать связи, впрочем, довольно очевидные, объединяющие историю папства с историей Европы в целом; но мы обратим внимание на следующее заявление: «пророчество» — это «развлечение» для публики, если только оно не является делом «пропаганды»; мы бы даже охотно сказали, что это может быть и тем, и другим одновременно, и именно поэтому «развлечение» подобного рода никогда не бывает безобидным. Автор, со

своей стороны, похоже, делает отсюда вывод, что если некий «пророческий текст» носит серьёзный характер (и он полагает, что так обстоит дело с текстом, о котором идёт речь), то он не является в действительности «пророчеством», но тем, что сегодня называется, впрочем, на очень скверном французском, «директивой»; но тогда, как он сам и спрашивает, «это директива для кого или для чего?». Что возвращает нас к вопросу о фабрикации так называемого пророчества; и на этот счёт легче всего констатировать то, что те, кто говорил о нём первыми, ближе к концу XVI века, говорили неправду и ссылались на несуществующие более ранние источники, что, по-видимому, ясно указывает на их желание нечто скрыть; но следует ли из этого делать вывод, как поступали некоторые, что текст был «сфабрикован» исключительно «для нужд дела» по случаю Конклава 1590 года? Автор не расположен довольствоваться столь «упрощённым» решением, и, возможно, он не так уж неправ, поскольку это, во всяком случае, не объяснило бы зачастую поразительную точность девизов, относящихся к папам, следовавшим после этой даты; но он полагает, что «манера», используемая «пророком», предназначена для того, чтобы провоцировать дискуссии и реакции в публике так, чтобы получить от этого заранее желаемый результат, и что, таким образом, «на каждой стадии пророчества существует определённая частная цель, производная от цели общей», и которая всегда заключается в содействии некоторым «интересам», каковые, кстати, он заботливо уточняет, отнюдь не являются «денежными интересами»; следовательно, мнимый «пророк» в конечном итоге оказывается лишь инструментом некоей особой «политики». Вот по какой причине «пророчество не может быть составлено открытым текстом», но, чтобы «всегда оставлять место сомнению», должно быть составлено «с применением криптографического метода», ибо «криптография обладает тем великим преимуществом, что истинный смысл предсказаний способны понимать лишь те, кто владеет их ключом»; следует ли из этого заключить, что упомянутые «пред-

сказания» в сущности являются лишь своего рода «паролем», предназначенным для них? Нам кажется, что здесь можно было бы выдвинуть одно возражение: всегда может случиться так, что какая-никакая «криптография» будет расшифрована кем-то иным, нежели те, кому был доверен «ключ»: что же произойдет тогда, если этот человек вовсе не разделяет «интересы», которым должно служить «пророчество», и достаточно ли в самом деле сказать, что, «если он захочет рассказать всё, что ему известно, он рискует спровоцировать катастрофу, первой жертвой которой станет он сам»? Как бы то ни было, скажем прямо сейчас по этому поводу, что, читая предыдущие труды г-на Пиобба, у нас уже складывалось впечатление, что он придаёт «криптографии» чрезмерно большое значение, вплоть до того, что желает сводить всё к вопросам подобного порядка; мы, конечно, не оспариваем того, что они существуют (!) но всё же это лишь «незначительная сторона» вещей, и, замечая только это (равно как и видя повсюду лишь «игру слов», следуя другой, весьма близкой к этой тенденции, относящейся к отклонившемуся «герметизму», примеров которого мы могли бы привести немало), легко впасть в некий «натурализм» довольно-таки тревожного свойства... Мы не будем заострять внимание на дальнейшем: то, что «папы не являются выгодоприобретателями пророчества, которое их касается», мы ещё охотно допускаем; но если приходится ограничиться констатацией того, что «чем дальше мы продвигаемся, тем гуще тьма», так что в конце концов мы приходим к «абсолютному мраку», к чему вообще брать на себя труд столько об этом писать? Что касается доказательств того, что «текст, приписываемый святому Малахии, является криптографическим», доказательств, которые основываются главным образом на числе девизов и на основных разделениях, какие можно в нём установить, мы не станем выяснять, до какой степени они убедительны, ибо на эту тему можно было бы спорить почти до бесконечности; мы лишь (и в дальнейшем станет ясно, почему) обратим внимание на предположение,

что всё это могло бы иметь какое-то отношение к уничтожению Ордена Храма, а также на особое значение, которое придаётся в этом числу 33: из 112 девизов первые 100 распределялись бы как 34 + 2 × 33, совершенно так же, как и песни Божественной Комедии Данте (но почему не отметить это по меньшей мере любопытное сближение, особенно в связи с намёком на Орден Храма?), тогда как последние 12 образовывали бы некую самостоятельную серию, соответствующую зодиаку. К этому последнему пункту мы добавим, что способ, которым устанавливаются здесь зодиакальные соответствия, не кажется нам защищенным от любых возражений, поскольку по крайней мере четыре последних девиза предлагают довольно ясно нечто иное, совершенно отличное от этого, особенно если вспомнить, что именно знак Весов, очевидно, должен быть знаком «суда». Затем следует детальное объяснение девизов, чисто исторический труд, о котором мы ничего не скажем, равно как и о прогнозах, к которым дают повод последние из них, и которые, несомненно, стоят... того, что могут стоить все прогнозы такого рода; во всяком случае, «мучительная дилемма», сформулированная таким образом: «конец света или конец некоторого мира?» безусловно, не имеет не станет проблемой для того, кто обладает малейшим знанием «циклических законов», ибо они прямо дают адекватный ответ. Нас больше интересует последняя часть книги, посвящённая сопоставлениям с указаниями иных текстов; сначала «пророчество Орваля», относительно которого автор, впрочем, признаётся в своих сомнениях, ибо оно кажется ему лишь более или менее искусной «имитацией» подлинных «криптографических пророчеств»; затем Нострадамус, и именно здесь вопрос, как мы увидим, заслуживают более детального рассмотрения. Как известно, г-н Пиобб уже несколько лет опубликовал назад труд под названием «Тайна Нострадамуса» (*Le Secret de Nostradamus*); можно было бы задаться вопросом, намеревался ли он теперь написать к нему продолжение или же, скорее, хотел от него отречься, до такой степени странно то,

как он о нём говорит; и вопрос так ставится не потому, что содержавшиеся в нём предсказания до сих пор почти не сбылись, ибо ясно, что в этом отношении всегда можно довольно легко найти какие-нибудь более или менее веские оправдания, да и к тому же это, в конце концов, дело довольно второстепенное; но он сам вскрывает некоторое число «ошибок», которые он якобы ввёл туда намеренно, что, откровенно говоря, не производит серьёзного впечатления, ибо, в конце концов, если кто-то полагает, что имеет веские причины не говорить правду, у него всегда остаётся возможность хранить молчание; если он действительно хотел таким образом стать «помощником пророка» и если он в этом «подчинился предписанию», как он утверждает, мы были бы вправе приписать ему весьма тёмные мотивы, и, со своей стороны, мы предпочли бы думать, что он клевещет на самого себя и что эти мысли пришли ему в голову лишь задним числом, тем более что, вообще говоря, когда у кого-то действительно есть замыслы подобного рода, он скорее старается не давать повода о них догадываться... Впрочем, всё это не мешает ему заверять, что «директивы, которым он следовал, были верными»; и всё же он признает, что в 1927 году он не знал многих вещей, которые открыл с тех пор и которые, если они точны, способны полностью изменить весь вопрос; речь идёт о «трёх откровениях», которые стоит привести дословно: во-первых, «Нострадамус не написал ни единого слова из своих пророчеств»; во-вторых, «он был совершенно неспособен знать, о чём шла речь в книге, носящей его подпись»; наконец, «эта книга, самое аутентичное и самое полное издание которой носит дату 1668 года, была напечатана ещё при жизни Нострадамуса, то есть до 1566 года». Похоже, что это издание является «сфабрикованным», что, без сомнения, не является невозможным *a priori*; даже если бы, как утверждает автор, упомянутая в нём типография в действительности не существовала, в прежние времена и вплоть до конца XVIII века это было не таким уж исключительным явлением, как можно было бы подумать; но на

самом деле это совсем не так, и не только эта типография весьма успешно существовала, но из неё вышли и другие известные книги, в частности, в 1646 году *Absconditorum Clavis* Гийома Постеля (в чём смогут убедиться те, кто обладает изданием *Bibliothèque Rosicrucienne*), а с 1667 по 1670 год, то есть примерно в то же время, к которому относится издание Нострадамуса, появилось несколько трудов о. Афанасия Кирхера. Предполагаемая фальсификация даты поднимает, впрочем, весьма затруднительные вопросы: если бы это издание действительно датировалось не 1668 годом, а вышло более чем на век раньше, как получилось бы, что на его фронтисписе изображены не смерть Людовика XVI и разрушение Парижа, как некоторые вообразили совершенно безосновательно, а, гораздо проще, смерть Карла I и лондонский пожар? Мы, разумеется, не берёмся решать эту проблему, ибо, скорее, г-ну Пиоббу надлежало бы дать объяснение по этому поводу, если бы он счёл это нужным: но немного удивительно, что он, похоже, не подумал об этом затруднении. И это ещё не всё: мало того, что об этом издании в его полном заглавии сказано, что оно «пересмотрено и исправлено согласно первым изданиям, отпечатанным в Авиньоне в 1556 году и в Лионе в 1558 году и иным», что ясно указывает на то, что оно является более поздним по отношению к ним, и позволяет задаться вопросом, почему его объявляют «наиболее аутентичным», поскольку в точности неизвестно, чего могут стоить внесённые в него исправления; но оно также содержит жизнеописание Нострадамуса, где прямо упоминается о его смерти, наступившей «2 июля 1566 года, незадолго до восхода солнца», что уж точно вряд ли согласуется с утверждением, будто оно было «напечатано ещё при его жизни»! Как бы там ни было со всем этим, относительно чего любой читатель, хоть сколько-нибудь требовательный с точки зрения исторической точности, несомненно, имел бы право потребовать от автора более подробных разъяснений, то, что следует далее, во многих отношениях напоминает некоторые «откровения» о Шекспире, о кото-

рых мы в своё время говорили, и это не только потому, что в обоих случаях речь идёт об изданиях, имеющих «криптографический» характер, но также по причине гораздо более точных сходств, касающихся самой природы содержания; и именно здесь мы видим, как вновь появляется «пророчествующая ассоциация». Г-н Пиобб напускает на эту тему много тумана (притом типично «западным» способом), но мы, со своей стороны, очевидно, не имеем никаких причин подражать ему в этом: так, он указывает на две заглавные буквы, которые находятся на странице 126, но не говорит, какие именно; а между тем эти две буквы — *M* и *F*; если рассматривать их «снизу вверх», как он к тому призывает, а затем принять во внимание замечание, что «в 1668 году, если верить обычной истории, эти странные буквы не должны были бы иметь никакого смысла», а также то, что в адресе типографии значится: «Жан, сын Жана, и Вдова», без особого труда можно догадаться, что он интерпретирует эти инициалы как означающие «Франкмасонство»; разве не было наше сближение с шекспировской «криптографией» оправданным? Далее есть и другие инициалы которые он приводит уже не объясняя; они не фигурируют в самом печатном тексте, но он получил их, переведя некоторый стих на латынь: «*F. M. B. — M. T.*»; это, несомненно, может означать множество разных вещей, но среди прочего, если угодно, — *Frater Molay Burgundus, Magister Templi*. Если допустить такую интерпретацию, остальное в этой истории немного проясняется: например, по поводу «символических дат» говорится, что дата 14 марта 1547 года в «Письме к Генриху II» скрывает «другое 14 марта»; к сожалению, не является ли упомянутое «14 марта» в действительности 11-м марта? Это, если только здесь опять не идёт речь о «намеренной ошибке», могло бы бросить некоторую тень сомнения на основательность «конструкции» г-на Пиобба; но, принимая её такой, какая она есть, мы по крайней мере понимаем, что именно он хочет сказать, когда называет в качестве истинных авторов текста «подписавших документ, предшествую-

щий Нострадамусу на несколько столетий», тщательно, впрочем, остерегаясь дать хотя бы малейшее указание, которое позволило бы проверить существование и подлинность названного «документа». Продолжение относительно более простое: преемники упомянутых персонажей якобы передали «готовый» текст Нострадамусу, без сомнения, после того, как перевели его, ибо следует полагать, что оригинал должен был быть на латыни, и, с другой стороны, перевод должен был сделать не сам Нострадамус, ибо утверждается (хотя и не совсем понятно, почему), что он «был неспособен даже знать, к чему относится этот текст», который ему было поручено опубликовать; в этих условиях следовало бы даже предположить, что издание с его «криптографическими» особенностями было бы полностью подготовлено без его участия, и что, в сущности, вся его роль свелась бы к тому, чтобы поставить на нём своё имя или позволить его поставить, которое, впрочем, по мнению г-на Пиобба, даже не было бы настоящим именем, а являлось бы опять-таки лишь «псевдонимом». Остановимся на этом, ибо соображения, которые мы оставили в стороне, не принесли бы нам больших разъяснений; можно задаться вопросом, прав ли г-н Пиобб фактически и, так сказать, «исторически», но также (и, возможно, прежде всего) к чему он подводит всем этим; почему во всём этом должно быть так много вещей, заставляющих вспомнить о какой-то весьма подозрительной «подоплеке», на которую мы уже ссылались в других случаях и которая как раз имеет весьма тесные связи с целым рядом историй о так называемых «пророчествах»? Мы не намерены далее углубляться в этот вопрос; но во всяком случае, если г-н Пиобб полагает, что «социальная тайна» (ибо по сути речь шла бы именно об этом) есть «нечто гораздо более важное, чем обычные эзотерические истины», под которыми он, похоже, имеет в виду истины доктринального порядка, мы позволим себе быть совершенно не согласными с ним по этому пункту, поскольку «тайна» может быть действительно достойна какого бы то ни было интереса лишь в связи с док-

тринальными принципами и в качестве их применения в частной области; и пусть соблаговолят также поразмыслить, дабы восстановить все вещи в их истинной перспективе, о том, чего вообще может стоить «тайна», подобная рассматриваемой здесь, сама по себе и в отрыве от всякого рассмотрения более глубокого порядка, при взгляде из-за пределов европейского мира…

П. Рошетайе. «Пророчества Нострадамуса: Ключ к Центуриям и его применение к истории Третьей Республики» (*Prophéties de Nostradamus : Clef des Centuries, son application à l'histoire de la Troisième République*), Издательство *Éditions Adyar*, Париж. — Эта книга посвящена тому же вопросу что и предыдущая, но в целом она написана менее «таинственно»; к тому же, для создания своего «ключа» её автор в значительной степени вдохновлялся книгой «Секрет Нострадамуса» г-на Пьобба; впрочем, мы не думаем, что последний был бы склонен признать, по крайней мере в настоящее время, что «всё произведение основано на движении планет», поскольку он, напротив, намекает, что даже там, где планеты кажутся прямо упомянутыми, речь, в действительности, совсем об ином. Также, в подобного рода интерпретациях нас неизменно поражает совершенно непропорциональное значение, которое в них придаётся современным событиям и персонажам, которые через несколько столетий, несомненно, покажутся весьма незначительными; и мы не можем не задаться вопросом: если посмотреть на них с некоторого расстояния в будущем, неужели они действительно будут занимать в истории больше места, чем займут те, кого история рассматривает сейчас на аналогичном удалении в прошлом… С другой точки зрения, в объяснении определённых слов также встречаются довольно очевидные недоразумения, а объяснение многих других кажется скорее надуманным, если не сказать чисто фантастическим; но, несомненно, было бы мало пользы вдаваться здесь во все эти подробности; мы помним, что уже давали некоторые вполне достаточные примеры по этому поводу, когда

говорили о другой работе по «Посланию к Генриху II» Нострадамуса. Что касается «графиков», составленных для различных дат, называемых автором «чувствительными точками» (который, впрочем, благоразумно воздержался от указания какого-либо значения для тех, что относятся к далёкому будущему), несомненно, потребуется большая доля доброй воли, чтобы разглядеть в них, например, «ручной пулемёт» или же серп и молот, какими бы схематичными мы ни пожелали их считать! Г-н Пьобб, несомненно, отнёс бы всё это к категории «забав для публики», в чём мы не могли бы не согласиться с ним, и именно о подобных вещах он, должно быть, думал, говоря, что он «позволил мечтать о Нострадамусе». Возможно, несколько более тревожно то, что мы видим здесь новое появление «Великого Монарха» (по-прежнему понимаемого буквально как грядущего «короля Франции», что, впрочем, некоторые отрывки из «Центурий» вряд ли подтвердят, и к чему сам г-н Пьобб, должны мы сказать, похоже, относится весьма иронично), с намёками на «Великую Пирамиду» и её слишком знаменитую «тайну», а также то, что автор заявляет о том, что он был «оккультно уполномочен (?) опубликовать результаты своих исследований»; хотел ли он тем самым сказать, что и он тоже «подчинился предписанию»; впрочем, по-видимому, с опозданием в добрый десяток лет по сравнению с г-ном Пьоббом, который считает, что «предписание», действительное для 1927 года, уже не действительно для 1939-го? На наш взгляд, воображение, если не сказать «внушение», играет в подобных историях главную роль; и чтобы точнее показать, что об этом следует думать, нам будет достаточно добавить одно очень простое замечание, выбрав предпочтительно в качестве примера, по причинам, которые легко понять, факт, относящийся к персонажу, уже почившему к моменту издания книги: если знать о яростно антитрадиционной позиции, и в особенности антиисламской, которую занимал «г-н Ататюрк» (позиция, доведшая его до отказа от имени Мустафа), по меньшей мере забавно видеть, как ему приписывают за-

мысел возглавить так называемое «панисламское движение»; действительно ли кто-то, кто не в состоянии лучше разглядеть происходящее даже в настоящем, хорошо подготовлен к тому, чтобы формулировать предсказания на будущее, пользуясь лишь текстом столь туманным и полным «ловушек» всевозможного рода, как текст «Великого Посвященного, каковым был Нострадамус»? «Великого Посвященного», по крайней мере, со слов г-на Рошетайе; и, однако, если верить г-ну Пьоббу, в этом деле было более одного «Великого Посвященного», но вот как раз «названный Нострадамус» таковым не был; безусловно, комментаторам, прежде чем «публиковать результаты своих исследований», пусть даже и с «оккультного разрешения», следовало бы начать с того, чтобы немного договориться друг с другом!

Эм. Рюир. «Крушение Европы согласно пророчествам Нострадамуса» (*L'écroulement de l'Europe d'après les prophéties de Nostradamus*). (Издательство *Éditions Médicis*, Париж). — Здесь опять рассматриваются всё те же вопросы, но с несколько иной точки зрения, поскольку автор более скромен и не претендует на обладание каким-либо особым «ключом», а в своем заключении он весьма справедливо критикует некоторые утверждения г-на Пьобба. Со своей стороны, он намеревается ограничиться интерпретацией, «основанной на астрологии», что, возможно, также не является полностью надёжным методом, хотя и по другим причинам, и что, к тому же, не слишком хорошо согласуется с его довольно удивительным утверждением о «божественном вдохновении» Нострадамуса, чьи писания он ставит в один ряд с книгой Апокалипсиса! Следует добавить, что он проникнут сильным антивосточным предрассудком: он говорит о «мусульманском Антихристе», что по-настоящему чудовищно и совершенно непостижимо для того, кто имеет хоть малейшее представление о сказанном об Антихристе в исламской Традиции; автор говорит будто тот станет первым из целой череды следующих один за другим «Антихристов», все из которых — «азиаты», которые возглавят вторжения, предви-

денные им в последней четверти XX-го века... Всё это довольно малоинтересно, по крайней мере для нас, так же как и всё то, что касается неизбежного «Великого французского монарха», и даже предсказание, рассчитанное на несколько более отдалённый срок, о неком «Перемещении Земли» (?), которое должно предшествовать апокалиптическому «тысячелетнему царству». Мы хотим обратить внимание лишь на следующее: чтобы попытаться определить точные даты, г-н Рюир рассматривает разделения некоторого циклического периода, который он называет «адамической эрой», и который, в сущности, представляет собой длительность нынешнего человечества, которому он, впрочем, отводит весьма узкие пределы в прошлом. За отправную точку он берёт две так называемые хронологии, данные Нострадамусом в его «Послании к Генриху II», причём совершенно различные между собой, что уже ясно показывает, что их не следует воспринимать буквально (не говоря уже о том, что вторая помещает Соломона всего лишь за 490 лет до Иисуса Христа, что является очевидной исторической невозможностью); в этом автор прав, и, к тому же, совершенно ясно, что в действительности, по крайней мере для всего того, что предшествует Моисею, не существует никакой библейской хронологии в обычном и буквальном смысле этого слова. Поэтому нет сомнений, что Нострадамус хотел скрыть в этом данные, представляющие что-то совершенно иное, нежели то, что они показывают буквально (что так же и настолько же применимо и к другим так называемым хронологиям, как, например, к хронологии из «Трактата о вторичных причинах» Тритемия); но гораздо более сомнительно то, что более или менее хитроумные вычисления, которым предался г-н Рюир, в самом деле позволили ему открыть упомянутые данные. В любом случае, и именно к этому мы хотели подойти в связи с данным примером, форма изложения традиционных наук на Западе, по-видимому, почти всегда была окружена, намеренно или нет, почти непроницаемой завесой неясности; правда, в восточных традициях реальная

продолжительность циклических периодов также в той или иной степени скрывается, но, по крайней мере, их числовые пропорции, которые только и имеют сущностное значение, указаны весьма чётко; здесь же, напротив, кажется, что из этих серий фиктивных дат никакой пропорции вообще не выводится. Без сомнения, из этого следует заключить, что речь идёт о совершенно ином способе выражения; но, учитывая его несравненно более загадочный характер, будут ли все предпринимаемые попытки его расшифровать, даже если допустить, что они увенчаются успехом, в достаточной степени вознаграждены теми результатами, которые из этого можно было бы извлечь?

*Примечания к главе*

[г] *Flamen Dialis* (лат.) — фламин Юпитера (*Dialis* восходит к древним формам имени Юпитера *Diovis* / *Diespiter*, Варрон, «О латинском языке», V.66), верховный среди пятнадцати фламинов Древнего Рима. Три старших фламина (*flamines maiores*) служили архаической триаде богов — Юпитеру, Марсу и Квирину; в сакральной иерархии римских жрецов (*ordo sacerdotum*, Фест, p. 198 L) фламин Юпитера уступал лишь царю священнодействий (*rex sacrorum*) и стоял выше великого понтифика (*pontifex maximus*). Почитаясь как живое и одушевлённое изваяние Юпитера (Плутарх, «Римские вопросы», 111: ἔμψυχον καὶ ἱερὸν ἄγαλμα), он обладал царскими знаками отличия (курульным креслом, тогой с каймой, ликтором, местом в сенате) и правом убежища: припавший к его ногам преступник освобождался от бичевания в этот день, а вошедшего в его дом узника расковывали и сбрасывали цепи через крышу на улицу. Он был освобождён от присяги (эдикт претора: *iurare non cogam*). Фламин избирался из патрициев, рождённых в браке по древнейшему священному обряду *confarreatio*, и сам должен был состоять в таком нерасторжимом браке; его жена (*flaminica Dialis*) участвовала в его служении, и в случае её смерти он слагал сан. Вся его жизнь была непрерывным священнодействием, подчинённым строжайшим ритуальным предписаниям (Авл Геллий, «Аттические ночи», X.15): каждый день был для него праздничным; он не мог ездить верхом, видеть войско в боевом строю за чертой города, носить узлы на одежде, надевать кольцо, кроме разомкнутого и полого без камня, выходить под открытое небо без жреческого убора (*albogalerus* с оливковым остриём *apex*), входить туда, где хоронят, и прикасаться к покойнику, касаться и даже называть козу, сырое мясо, плющ и бобы, прикасаться к квасному тесту (закваске, ассоциировавшейся с тлением); его

волосы и ногти состригались только бронзовым ножом и закапывались под плодоносящим деревом; он не должен был проводить три ночи подряд вне своего ложа, ножки которого обмазывали глиной. Из-за чрезвычайной строгости запретов, делавших сан несовместимым с политической и военной деятельностью, после самоубийства фламина Луция Корнелия Мерулы в 87 г. до н. э. должность оставалась незамещённой 72 года (Тацит, «Анналы», III.58) и была возобновлена лишь при Августе в 11 г. до н. э. со смягчением ряда предписаний — прим. М. Маковчика.

## 1946 г.

Жан де Керделан. «От Нострадамуса до Калиостро» (*De Nostradamus à Cagliostro*). (Издательство *Éditions Self*, Париж). — Эта небольшая книга от начала до конца выдержана в тоне «вольтерьянской» насмешки, которую мы считали вышедшей из моды и которая крайне неприятна; автор всюду хочет видеть лишь «шарлатанство» и «надувательство» — очень удобный и очень простой способ отбросить всё, что может мешать его «рационализму». Первая и самая длинная часть начинается своего рода «романизированным жизнеописанием» Нострадамуса, за которым следует то, что притязает быть разбором его «пророчеств»; разумеется, нетрудно подать всё так, чтобы обычный читатель решил, будто речь идёт лишь о «монументальном» обмане, за исключением «нескольких редких мгновений», когда автор соглашается признать, что Нострадамус показал себя «искренним филантропом и убеждённым реформатором». В чём г-н де Керделан не совсем неправ, так это в критике недавних комментаторов Нострадамуса; но, к несчастью, критика эта полностью поверхностна и бьёт почти мимо цели, а вдобавок он счёл «остроумным» снабжать её «каламбурами» весьма дурного вкуса, которые в конечном счёте выставляют в смешном свете лишь его самого… — Из трёх персонажей книги меньше всех досталось, пожалуй, графу Сен-Жермену, хотя и он слывёт «шарлатаном»; мы, кстати, находим здесь почти дословно ряд анекдотов, уже встречавшихся нам в другой работе, о которой мы писали некоторое время назад (номер за май 1946 г.). — Но с наибольшим ожесточением г-н де Керделан обрушивается на Калиостро; можно вовсе не считать его «Учителем» и всё же видеть в нём не просто заурядного авантюриста — но, разумеется, лишь если не отрицать

заведомо, весьма любезно приписывая это «Глупости людской» (прописная буква не наша), всё, что выходит за пределы самого грубого и самого узко ограниченного понимания «обыденной жизни»!

Ананда К. Кумарасвами. «Фигуры речи или фигуры мысли» (*Figures of Speech or Figures of Thought*). (Издательство *Luzac and Co.*, Лондон). — Эта книга — новый сборник очерков «о традиционной, или нормальной, жизни искусства», вторая серия после книги *Why exhibit Works of Art?*, о которой мы писали некоторое время назад (номер за июнь–июль 1946 г.). Большинство глав уже выходили отдельными статьями в разных изданиях, и о некоторых мы тогда писали; для них ограничимся ссылками на номера журнала. — В первой главе, давшей название книге, г-н Кумарасвами вновь выступает против «эстетического» понимания искусства и против того, чтобы мерить им искусство других эпох и народов. Они видели в искусстве прежде всего определённый вид знания, а современные люди свели его к одному лишь чувству и изобрели теорию искусства, которая уже не «риторика» в понимании древних, а, собственно, лишь «софистика». Так то, что некогда было подлинными «фигурами мысли», то есть символами, точно выражающими идеи, теперь считается лишь «фигурами речи», призванными вызывать определённые чувства; и то, что в этом отношении верно для искусства слова, можно распространить на все прочие формы искусства, столь же лишённые всякого реального смысла. Вместо того чтобы стараться понять произведения искусства, то есть, в сущности, принимать их как «опоры созерцания», которыми они и должны быть, современные люди ищут в них лишь повода для «отрешённого эстетического наслаждения», — что, впрочем, по опрделению противоречиво; из этого же взгляда исходит и то, что они изучают под названием «истории искусства», хотя это искусство никак не соответствует тому, к которому они прилагают собственные критерии, будто эти критерии были общими для всего человечества. Традиционное понимание, к которому

необходимо вернуться чтобы понять искусство других народов, разъясняется здесь с помощью ссылок главным образом на Платона (который в этом, впрочем, лишь истолкователь *Philosophia perennis*) и на индусское учение, и сравнение их ясно показывает, что это понимание было одним и тем же везде и всегда — и на Западе, и на Востоке. — Далее следует *The Mediaeval Theory of Beauty* (см. номера за октябрь 1935 г. и октябрь 1938 г.). — *Ornament* (см. номер за май 1946 г.). — *Ars sine scientia nihil* (см. также номер за май 1946 г.). — *The Meeting of Eyes* — заметка о некоторых портретах, в частности изображениях Христа, глаза которых как будто всегда смотрят прямо на зрителя, где бы он ни стоял, и следуют за ним, когда он движется (с особой ссылкой на то, что говорит об этом Николай Кузанский в своём *De visione Dei*). Это не какой-то случайный эффект, а подлинная необходимость для иконографии: «если глаза всевидящего Бога должны быть изображены истинно и правильно, они должны представляться видящими всё»; и этот эффект — пример той *integritas sive perfectio*, которую святой Фома Аквинский считает одним из условий красоты. — *Shaker Furniture* (заглавие по недавно вышедшей одноимённой книге) показывает, чего достигла в искусстве община, стремившаяся во всём следовать принципам христианского учения: простые столяры, делая мебель, как можно лучше приспособленную к своему назначению и без всяких излишеств в украшении, сами пришли к пониманию, согласному с «нормальным взглядом на искусство», и в частности со взглядом средневекового христианства, — тогда как намеренное подражание искусству других эпох порождает лишь карикатуры. — В работе *Literary Symbolism* с многочисленными примерами объясняется факт, что слова имеют значение одновременно на нескольких различных «уровнях референции», благодаря чему возможно и правомерно их переносное или, точнее, символическое употребление, «причём адекватный символизм можно определить как изображение реальности одного уровня референции посредством соответствующей реаль-

ности другого». Но чтобы понимать традиционный язык символов, нужно всячески остерегаться «субъективных» истолкований; этому не научиться наспех, а изучать его по многим причинам далеко не легко; и не следует забывать, что этот язык в действительности есть «универсальный и универсально понятный язык, на котором всегда выражались высшие истины». — В *Intention* автор защищает метод критики произведений искусства, принимающий во внимание отношение замысла к результату, иначе говоря, рассматривающий, удалось ли художнику осуществить то, что он себе установил как цель. Критика же самого замысла к ценности произведения как такового отношения не имеет и может исходить лишь из иной точки зрения (нравственной или какой-либо ещё) совершенно отличной от художественной оценки. — *Imitation, Expression, and Participation* (см. номер за май 1946 г.). — *The Intellectual Operation in Indian Art* (см. номер за декабрь 1935 г.). — *The Nature of Buddhist Art* (см. номер за март 1938 г.). — *Saṃvega, «Æsthetic Shock»* — разъяснение палийского термина, которым часто обозначают «потрясение или изумление, испытываемое, когда восприятие произведения искусства становится важным опытом»; это потрясение даёт толчок размышлению, способному глубоко изменить существо; полностью объяснить его действие можно, лишь обратившись к платоновскому и индийскому учению о «вспоминании». — *An Early Passage on Indian Painting* — текст из *Atthasālinī*, отвечающий на вопрос: «Как мышление производит различные эффекты?», где многие технические термины вводятся посредством своего рода игры слов на *citta*, «мышление», и *citta* (на санскрите *citra*), «живопись». — *Some References to Pictorial Relief* — сравнение нескольких греческих и индийских текстов, где почти в одних и тех же выражениях говорится об изображении рельефа в живописи. — «Первобытная ментальность» (*Primitive Mentality*) — английский текст очерка, опубликованного здесь же в специальном номере, посвящённом фольклору (август–сентябрь–октябрь 1939 г.). — В *Notes on «Savage» Art*

цитаты из двух работ об искусстве Новой Гвинеи и Маркизских островов показывают, насколько строго традиционным и ритуальным был весь труд ремесленников у этих якобы «диких» народов, пока европейское влияние не разрушило всё под предлогом «цивилизации». — *Symptom, Diagnosis, and Regimen* (см. номер за май 1946 г.). — Наконец, завершающая том статья *On the Life of Symbols* — перевод заключения книги Вальтера Андре *Die ionische Säule, Bauform oder Symbol?*, где вновь подчёркивается, что всё, в чём сегодня видят лишь «орнамент», изначально имело существенное символическое значение: его просто забыли или перестали понимать, а ведь именно этот глубинный смысл и делал орнамент «образом духовной истины».

Уолтер Шуринг. «Искусство в христианской философии» (*Art in Christian Philosophy*). (Издательство *The Sower Press*, Нью-Джерси). — Эта брошюра — превосходное изложение христианского учения об искусстве, главным образом в том виде, в каком его дал святой Фома Аквинский: исходя из его определения, автор настаивает на том, что искусство — прежде всего дело интеллектуальное, хотя оно предполагает и волю, без которой произведение никогда не было бы осуществлено; воля художника играет здесь роль действующей причины, а причина формальная — идея, зачатая в его интеллекте. С другой стороны, искусство — это, собственно, то, чем работает художник: постоянный интеллектуальный *habitus*, или умопостигаемо зачатое внутреннее слово; и относится оно к изготовлению любых вещей, а не какого-то особого их разряда, как обычно думают современные люди. Другое существенное положение: человек как художник подражает Богу, Художнику в высшем смысле, и что божественное Слово, «через Которое всё начало быть», есть подлинный архетип слова, или идеи, пребывающей в уме художника-человека. Цель же искусства — производство полезных вещей, если понимать полезность в самом широком смысле, как всё, что так или иначе служит целям человека, духовным не меньше, чем материальным. После отступле-

ния о красоте, которую следует рассматривать как «трансценденталию», а не как особое свойство произведений искусства, автор переходит к тому, что он весьма справедливо называет «современными заблуждениями», противостоящими этому нормальному пониманию искусства, и заканчивает рассмотрением возможности «возврата к норме» с более частной точки зрения католичества. Оговорку мы сделали бы лишь в одном: признавая, разумеется, согласие христианского понимания со всяким традиционным взглядом на искусство, г-н Шуринг, по-видимому, склонен объявлять собственно христианским всё, что на самом деле традиционно в универсальном смысле слова; можно даже спросить, не доходит ли он до того, чтобы приписывать «естественному разуму» всё, что не есть христианство, — тогда как, напротив, всякая традиция, какова бы она ни была, в равной мере обладает сверхъестественным и сверхчеловеческим характером, без которого она вовсе не заслуживала бы этого имени и не поднималась бы над уровнем простой профанной «философии». Пока г-н Шуринг держится области своей собственной традиционной формы, то, что он говорит, безупречно; но до понимания сущностного единства всех традиций ему, без сомнения, ещё далеко, и это жаль: такое понимание позволило бы ему придать излагаемым идеям совсем иной масштаб и показать их поистине универсальную ценность.

## 1947 г.

П.-Ж. Гонне. «Арупа» (*Arûpa*). (Издательство *Paul Derain*, Лион). — Книга довольно странная, путаная и беспорядочная, и своё заглавие она едва ли оправдывает, ибо речь в ней идёт главным образом о вещах вполне «оформленного» порядка. В частности, здесь много рассуждений о химии, явно связанных с профессиональными занятиями автора; есть даже длинные рассуждения о «материнском молоке», которое, быть может, составило бы хорошую статью в специальном медицинском или гигиеническом журнале, но они явно не на своём месте в работе, притязающей в других отношениях касаться эзотеризма и традиционных идей. Этого она и в самом деле отчасти касается — в соображениях о числах, не лишённых интереса, но, к несчастью, изложенных весьма неясно; к тому же далеко не все использованные здесь сведения одинаково надёжны. Есть и страницы причудливейшей вёрстки, иные из них — всего с несколькими словами, для нас, во всяком случае, совершенно непонятными. Что же до рассказа автора в предисловии о некоем «откровении», полученном будто бы в своего рода «сумеречном состоянии» (будто 1 декабря 1944 года Вселенная вступила в период «поглощения»), хочется верить, что это лишь литературный вымысел: иначе это было бы довольно тревожно…

Р.-М. Гаттфоссе. «Мудрые письмена: Эссе о философии и происхождении письма» (*Les Sages Écritures, Essai sur la philosophie et les origines de l’écriture*). (Издательство *Paul Derain*, Лион). — Замысел этой книги превосходен: установить, в согласии с древними традициями всех народов, символическое значение письменных знаков и их «доисторическое» происхождение. К сожалению, ни разработка этих вопросов, ни результаты, которых автор, по его мнению, до-

стиг, далеко не отвечают его намерениям. Прежде всего, сомнительно уже то согласие, которое он усматривает между традиционными данными о циклических периодах и гипотетической хронологией современных геологов. Далее, вероятно в силу особых обстоятельств своей жизни, он был словно заворожён тифинагом, то есть древним берберским письмом, а также языком тамашек, на котором и сейчас говорят туареги, — настолько, что захотел вывести отсюда схему, которую пытается приложить ко всему. Эта схема, названная им «венец тифинага», быть может, годится для самого этого алфавита; но в нём десять букв, и автор ищет повсюду наборы из десяти начал, чтобы сопоставить их с этими буквами и расположить тем же образом: в Каббале с десятью *сфирот*, в бардических Триадах, в скандинавской мифологии с «циклом асов», в герметизме, в философии Аристотеля с её десятью категориями и даже в теориях современной физики! Самое меньшее, что можно сказать об этих построениях, — они совершенно искусственны и часто весьма «натянуты»; есть здесь и кое-какие соображения об учениях Индии и Китая, в которых невозможно усмотреть ни малейшей связи с тем, что они представляют собой в действительности… Планетные и зодиакальные соответствия еврейских букв, впрочем, хорошо известные, — едва ли не единственное, что здесь согласуется с подлинной традицией, но как раз они в «венец тифинага» уже не укладываются; что же касается соответствий скандинавских рун, то, если они действительно верны, почему остаются три планеты, которым не соответствует ни один знак? Не будем дольше на этом задерживаться; но что сказать о так называемом «словаре тамашек» в конце книги? В нём собраны слова самых разных языков, наверняка не имеющие ничего общего с «тамашек», а их толкования говорят скорее о воображении автора, чем о его лингвистических познаниях.

Поль Ле Кур. «Эллинизм и христианство» (*Hellénisme et Christianisme*). (Издательство *Éditions Bière*, Бордо). — Некоторые уже пытались связать христианство с маздеизмом

и даже с буддизмом, чтобы отрицать его традиционную преемственность от иудаизма, между тем очевидную; теперь перед нами новая теория, которая с теми же намерениями притязает возводить его прямо к эллинизму. Именно в нём будто бы подлинный «исток» христианства, а иудаизм вмешался лишь потом и исказил его первоначальный характер, внеся некоторые идеи; среди них (не очень понятно почему) совершенно особое значение придаётся здесь идее геоцентризма. Доводов в пользу этого тезиса немало, но убедительнее они от этого не становятся — разве что для тех, кто предпочитает количество качеству; разумеется, мы не станем разбирать их по одному, но должны по крайней мере заметить, что всё противоречащее им в Евангелиях автор объявляет «интерполяциями», (а это всегда весьма удобный способ избавиться от неудобных текстов), и что свойственные ему лингвистические фантазии и здесь играют известную роль. С этой последней точки зрения особо отметим некоторые соображения об имени Елены, которое будто бы означает «священная девятка», сближение иоаннизма с ионийской школой, мнимую греческую этимологию имени Иерусалима, призванную поддержать утверждение, будто и сам иудаизм заимствовал у эллинизма, и, наконец, по меньшей мере любопытную мысль объявить греческий «священным языком» в высшем смысле! Добавим напоследок, что в этой книге мы вновь встречаем легенду, возводящую к первым временам христианства медаль так называемого «Буайе д'Ажана»[A], которая явно относится лишь к эпохе Возрождения; давно пора раз и навсегда покончить с этой историей,

[A] Речь о медали с профилем Христа и надписями на иврите, которую французский литератор Огюст-Жан Буайе (*Auguste-Jean Boyé*), писавший под именем Буайе д'Ажан (*Boyer d'Agen*), купил в 1897 г. за бесценок на рынке Кампо-деи-Фьори в Риме. Медаль выдавали за прижизненный портрет Христа, будто бы служивший опознавательным знаком первых христиан; парижские ювелиры получили право её воспроизводить, и копии в золоте, серебре и бронзе широко распространились. Исследователи относят подобные медали с еврейской надписью к XVI–XVII вв. — прим. М. Маковчика.

тем более что распространяли её некогда, по-видимому, не вполне бескорыстно.

Поль Ле Кур. «Бог и боги» (*Dieu et les Dieux*). (Издательство *Éditions Bière*, Бордо). — Эта книга, задуманная как продолжение предыдущей, носит, как признаёт и сам автор, заглавие, заимствованное у Гужено де Муссо, но её содержание не имеет ничего общего с работой, которую тот посвятил культу камней. Многое в ней мы уже видели в статьях журнала «Атлантида» и в своё время о них писали, поэтому подробно возвращаться к этому не будем; даже новых фантазий здесь немного — всё больше повторения уже знакомых, так что можно подумать, будто столь плодовитое воображение автора понемногу истощается, а это было бы поистине жаль… Он выстраивает «иерархию Богов» во главе с «высшим Богом»; ниже стоят те, кого он называет «солнечными Богами», и главный из них — «Демиург», один из аспектов которого, «Посредник», будто бы воплотился во Христе; есть также «многосолнечные Боги», «планетные Боги», «Гении-покровители» и, быть может, ещё какие-то разряды. По сути, это та же давняя ошибка: божественные аспекты или атрибуты понимаются буквально, а не символически, и принимаются за отдельные и даже более или менее независимые существа. Именно она и породила все «политеистические» отклонения, где бы они ни возникали; и от такого поклонника эллинизма это, по правде говоря, не слишком удивительно. Удивительнее то, что он считает это воззрение согласным с христианством; правда, представления о христианстве у него весьма своеобразные, и имеет он в виду, вероятно, прежде всего «будущую христианскую религиозную форму Эры Водолея», о которой, конечно, можно мечтать сколько угодно!

Жан Мальфатти де Монтереджо. «Исследования о Матезисе, или Анархия и иерархия науки». Перевод Кристиана Островского. Вступительная статья Жиля Делёза (издательство *Griffon d'Or*, Париж). — Это переиздание, воспроизводящее с незначительными изменениями французский перевод, вышедший в 1849 году, стало, безусловно, не лишним,

поскольку книга эта из числа тех, о которых часто говорят, но которые мало кто читал. Что касается её собственной ценности, мы должны сказать, что она, как нам кажется, представляет интерес скорее как курьёз, поскольку, по правде говоря, чрезвычайно «устарела», и это касается не только биологических и медицинских рассуждений, несомненно, несущих на себе печать своего времени, но содержащих остроумные взгляды, быть может заслуживающие того, чтобы к ним вернулись в иной форме; она ещё сильнее «устарела» в том, что говорит об индусской традиции. Эта традиция была малоизвестна в Европе в то время, когда о ней имели только отрывочные и зачастую неточные представления; более того, тогда же некоторые сами изобрели «символизм», который весьма плохо восполнял их незнание подлинного символизма и здесь его влияние очень заметно. Собрав довольно разнородные принципы, выбор которых не менее произволен, чем порядок их расположения, автор пожелал усмотреть в них соответствие числам и, исходя из этой мысли, попытался найти в имевшихся у него изображениях то, чего в них заведомо нет; едва ли нужно добавлять, что, в то же время, всякое значение метафизического порядка полностью от него ускользает. Вместо того чтобы отводить основное место подобным фантазиям, он поступил бы много лучше просто представив свои рассуждения о числах как навеянные пифагорейством, что было бы более оправданно; впрочем, в целом они остаются скорее расплывчатыми и неясными, и трудно понять, каким образом он извлекает из них те или иные приложения. Наиболее примечательна с точки зрения, которую можно было бы назвать «исторической» — значительная роль, которую сыграло это сочинение и другие труды того же рода в формировании оккультизма конца XIX века. Опираясь на столь ненадёжные сведения и подменяя ими аутентичные традиционные данные, которых ему решительно недоставало, — стоит ли удивляться, что оккультизм никогда не был ничем иным, как беспочвенной игрой воображения? Однако полезно убедиться в этом,

обратившись к первоисточникам, и, в сущности, именно в этом, быть может, и заключается главный интерес настоящего переиздания.

Жан Маллинже. «Эзотерические тайны у Плутарха» (*Les Secrets ésotériques dans Plutarque*). (Издательство *Éditions Niclaus*, Париж). — Эта книга того же рода, что и предыдущая, и в целом о ней можно сказать почти то же самое; оккультистские склонности здесь, пожалуй, даже заметнее. Очертив биографию Плутарха и указав на «трудность, которую испытывает современный человек в понимании некоторых эзотерических истин», в чём он, конечно, совершенно прав, автор сначала излагает «тайны живого огня»; он, как нам кажется, слишком буквально понимает слова о том, что «огонь есть одушевлённое существо» и «пища Богов», хотя их следовало бы понимать символически; о ритуальной роли огня как очищающей стихии и как орудия жертвоприношения можно было бы, безусловно, сказать много другого; а завершается эта глава несколько неожиданным сближением Плутарха со святым Франциском Ассизским. Далее следуют «тайны одушевлённых статуй», где используются главным образом труды египтологов; на деле речь идёт об обрядах, которыми статуи или иные предметы как бы «оживляли», делая их опорами духовных влияний; но в действии этих обрядов автора занимают прежде всего сопутствующие феномены, а они, так или иначе, имели лишь весьма второстепенное значение. Короткая и мало что проясняющая глава посвящена «космософическим» теориям, которые приписываются таинственному эритрейцу из трактата *De defectu oraculorum* и, по-видимому, ничем существенным не отличаются от пифагорейских. В главах об «арканах Аида» и о «странствии души» смысл излагаемого символизма ясно не изложен, и автор, судя по всему, принимает «реинкарнационистское» толкование в самом буквальном смысле этого слова. Наконец, «тайны Мудреца» в последней главе сводятся, в общем, к практическим наставлениям, быть может, превосходным самим по себе, но эзотеризма

в них, кроме разве что напоминания о «законе молчания», не найти; и, видя, какое место занимают в мыслях г-на Маллинже «социальные» заботы, можно спросить, насколько он сам последовал совету, который даёт читателям, — «освободиться от всякого современного предрассудка».

Робер Амбелен. «Адам, красный Бог» (*Adam, Dieu rouge*). (Издательство *Éditions Niclaus*, Париж). — Заглавие этой книги довольно странно, тем более что в ней, в сущности, ничто не объясняет и не оправдывает приписанную Адаму «божественность»; но ещё страннее, пожалуй, то, что первая глава явно противоречит остальным. В ней излагаются самые разрушительные мнения современной «критики» о Книге Бытия, и ни одно замечание не позволяет хотя бы предположить, что автор принимает их не целиком; а ведь эти мнения неизбежно означают прямое отрицание всякого эзотеризма в Библии, тогда как дальше автор, напротив, этот эзотеризм утверждает — как бы он его ни понимал и чего бы ни стоило то, что он за него выдаёт. Можно было бы спросить, не проявляется ли здесь своего рода «мимикрия», позволяющая ему безразлично излагать что угодно, словно речь идёт о его собственных идеях; если это так, то это, во всяком случае, доказывало бы, что твёрдых убеждений у него нет... Как бы то ни было, эзотеризм, о котором здесь идёт речь, — главным образом тот, что автор приписывает офитам; а поскольку о них, как и о большинстве других так называемых гностических сект, ничего определённого не известно, по их поводу можно говорить понемногу обо всём (Каббале, герметизме и многом другом) и связывать с ними, прямо или косвенно, всё, что в иудео-христианском мире носит сколько-нибудь эзотерический характер, от ессеев до розенкрейцеров! Мы, разумеется, не станем пытаться распутать этот хаос; яснее всего из него вытекает то, что, по мысли автора, речь идёт о «люциферическом учении», которое он, по-видимому, понимает как «дуализм», ибо, в частности, утверждает, что «вера в двух враждебных богов проистекает из подлинного эзотеризма»; к тому же он объявляет «люци-

ферическими» символы, вовсе не имеющие такого характера. Каковы были его намерения, угадать трудно; но самое меньшее, что можно сказать, — у него явное пристрастие к неортодоксальности, и даже к худшим её формам: он старается отыскать их даже там, где нет ни малейшего их следа. В последней части, якобы посвящённой «розенкрейцерскому учению», в действительности нет ничего специфически розенкрейцерского; но сама мысль связать розенкрейцерство с «люциферическим учением» кажется нам крайне подозрительной, как и некоторые рассуждения о масонстве, частое соседство слов «люциферический» и «инициатический» или фраза об исламе, где вновь проступает странная одержимость зелёным цветом, о которой нам уже доводилось писать; при изучении подобных вещей никакая осторожность не будет излишней…

Робер Амбелен. «У подножия менгиров» (*Au pied des Menhirs*). (Издательство *Éditions Niclaus*, Париж). — Эта работа посвящена на сей раз кельтской традиции — предмету, безусловно, более «симпатичному», чем предыдущий; изложение, в общем, не приносит ничего нового, но автор счёл нужным примешать к нему соображения из современной науки, которые выглядят здесь довольно странно. Поскольку эта традиция известна весьма плохо, понятно, что заполнить книгу было непросто, и в последней части автор вышел из положения с изрядной фантазией: воспроизведя бардические *Триады*, он не нашёл ничего лучшего, как дополнить их… пифагорейскими *Золотыми стихами*! В конце книги приводятся сведения о современном «кельтском движении», не лишённые интереса, если только они надёжны; к сожалению, в этом заставляет усомниться оговорка, что отчасти это «неизданные сведения из частных архивов, которые когда-нибудь мы сможем уточнить»; поскольку ничего такого, что оправдывало бы подобную сдержанность, в них нет, невольно вспоминаются некоторые излюбленные приёмы оккультистов… Во всяком случае, здесь можно отметить весьма удивительное и неожиданное утверждение, будто «англий-

ский масонский ритуал целиком основан на кельтских традициях»; подкрепить его было бы трудно — не отдельными сходствами, какие встречаются между самыми разными традиционными формами, а действительно серьёзными доводами. К тому же, будь виновники «спекулятивного» отклонения действительно «кельтскими посвящёнными», это не делало бы чести знаниям, которые те сохранили; и, наконец, куда при всём этом девать древнее оперативное масонство?

Жан Маллинже. «Заметки об эзотерических тайнах пифагорейцев» (*Notes sur les Secrets ésotériques des Pythagoriciens*). (Издательство *Éditions Niclaus*, Париж). — Мы уже писали о книге того же автора о Пифагоре; он продолжает свои исследования в том же направлении, но результат, надо признать, скорее разочаровывает. Здесь речь идёт о пифагорейских ἀκούσματα — наставлениях, которые считаются эзотерическими и, должно быть, действительно были такими, иначе трудно объяснить их обычно загадочную или символическую форму; но тогда в них заключалось нечто иное, чем увидел г-н Маллинже, потому что в его толкованиях нет ничего особенно эзотерического и по-настоящему глубокого. Так, о «тайне бобов»[Б] он собрал несколько более или менее любопытных данных, но никакого определённого вывода из них не следует; и если он по крайней мере понял, что

[Б] Речь идёт о собранных Маллинже сведениях о знаменитом пифагорейском предписании «воздерживаться от бобов». Его смысл обсуждался уже в античности. По утраченному трактату Аристотеля «О пифагорейцах», пересказанному у Диогена Лаэртского (VIII.34), бобы запрещались потому, что они подобны срамным частям, или вратам Аида (ибо одни они не имеют сочленений), или потому, что вредны, или подобны природе Вселенной, или же потому, что они «олигархичны»: ими пользовались при жеребьёвке. Плиний Старший («Естественная история», XVIII.118) приводит мнение, что в бобах пребывают души умерших; Псевдо-Плутарх («О воспитании детей», 17) толковал запрет политически — как совет не участвовать в государственных делах, поскольку голосование производилось бобами. Запрет касаться бобов и даже называть их соблюдал и римский фламин Юпитера (*Flamen Dialis*; Авл Геллий, «Аттические ночи», X.15). Упоминание о «хлебе», вероятно, отсылает к другому пифагорейскому символу — «хлеба не ломать» (ἄρτον μὴ καταγνύειν; Диоген Лаэртский, VIII.35) — прим. М. Маковчика.

«хлеб» обозначает традиционное учение, то его комментарии по этому поводу не поднимаются над весьма элементарным уровнем; зато здесь мы вновь встречаем упоминание об «апостольской цепи оккультных традиций», и нам очень хотелось бы знать, как именно он её понимает… Значительная часть книги посвящена вопросам, относящимся к рождению и смерти, по разным «источникам»; в ней часто чувствуется влияние современных оккультистских идей, а также живой интерес к «метапсихическим» феноменам; в сущности, самое интересное здесь — довольно обильные цитаты из древних авторов. Попутно мы заметили и несколько довольно забавных подробностей: так, о «зодиакальных вратах» автор без проверки повторяет ошибку г-на Каркопино, на которую мы некогда здесь указывали; он, по-видимому, считает индусов буддистами и даже, говоря о буддийском учении, ссылается на Ригведу! Отметим и то, что в конце он не удержался и вновь заговорил о «древнем и первоначальном состоянии», которому мы, разбирая его предыдущую работу, дали, если можно так выразиться, «эзотерическое» объяснение; по-нашему, ему определённо лучше было бы оставить это состояние «в покое».

## 1948 г.

Жерар ван Рийнберк. «Таро. История, иконография, эзотеризм» (Издательство *Paul Derain*, Леон). — Этот большой том является результатом долгих и терпеливых поисков всего, что хоть в какой-то степени относится к таро; следует прежде всего похвалить автора за проявленные им добросовестность и беспристрастность, а также за ту осторожность, с которой он, вопреки тому, как это бывает чаще всего, избегает влияния безосновательных утверждений оккультистов и тех многочисленных глупостей, которые они распространили по данному поводу. В первой части он собрал всё, что можно было найти в книгах и архивных документах о происхождении таро и игральных карт, а также об эпохе их появления в различных странах Европы, и, надо сказать, не смог прийти ни к какому определённому выводу; он в некотором роде расчистил почву попутно обличив некоторые фантазии, но в целом загадка так и осталась неразгаданной, и, поскольку не похоже чтобы какие-то важные документы по этому вопросу ускользнули от него, вероятно, остаётся совсем мало надежды когда-либо её разгадать, по крайней мере, в чисто историческом части. С уверенностью утверждать только что игральные карты были известны к концу XIII века, особенно в средиземноморских странах, и что слово «Таро», этимологию которого, впрочем, невозможно исследовать с уверенностью, не использовалось до XV века, хотя обозначаемое ими явление наверняка древнее. Гипотеза восточного происхождения, на которой некоторые так настаивали, совершенно не доказана; и мы добавим, что в любом случае, даже если бы арабы сыграли здесь роль «передатчиков», было бы не менее немыслимо, по целому ряду причин, чтобы карты зародились в исламской среде, так что трудность была бы про-

сто отодвинута в прошлое. В связи с этим мы не понимаем откуда столько более-менее странных объяснений арабскому слову *nā'ib*, которое прекрасно известно и не значит ничего, кроме «заместитель», «заменяющий» или «представитель»; какими бы ни были причины, по которым оно было принято для обозначения карт, оно абсолютно ничего общего не имеет с *nabī*, и тем более не происходит от корня, «указывающего на магическое или прорицательное действие». Отметим также, раз уж мы перешли к замечаниям такого рода, арабское название «азартных игр» — не *qamar*, «луна», а *qimār*, и слово *pagad* уж точно не является арабским, но на иврите *bagôd* означает «обманщик», что может довольно неплохо подойти фокуснику. С другой стороны, принесение карт цыганами так же недостоверно, как и всё остальное, и даже кажется, что, напротив, именно в Европе они научились их использовать; к тому же, вопреки утверждениям Вайяна, таро было известно в Западной Европе до того, как туда проникли цыгане; и именно так все оккультистские «легенды» рассеиваются, как только их хотят подвергнуть серьёзному рассмотрению! — Во второй части автор исследует всё, что в текстах и произведениях искусства античности и Средневековья ему кажется имеющим какое-либо отношение к идеям, выраженным символизмом арканов Таро: некоторые сходства довольно отчётливы, но есть и другие, скорее смутные или отдалённые. Само собой разумеется, впрочем, что эти сближения остаются в любом случае весьма фрагментарными и касаются лишь некоторых частностей; кроме того, не следует забывать, что использование одних и тех же символов никогда не является доказательством исторического родства. Признаться, мы не очень хорошо понимаем, почему по поводу этих сближений и идей, к которым они относятся, г-н ван Рийнберк говорит об «экзотеризме Таро», ни что он точно под этим подразумевает, и какую разницу он видит с тем, что, напротив, он обозначает как его «эзотеризм». Третья часть, которую он в самом деле выдаёт за «результат личных размышлений и озарений», и ко-

торой он приписывает «эзотерический» характер, на самом деле не содержит в себе ничего более глубокого, чем сказано выше, и, скажем прямо, эта часть определённо не лучшая в книге. В начале соображений, относящихся к каждому из больших арканов, он поместил своего рода девиз, образованный из двух латинских слов, который, несомненно, претендует более-менее резюмировать их общий смысл; и довольно забавно то, что он явно стремился найти, и в некоторых только случаях это получилось, слова, начальными буквами которых были бы две буквы *S* и *I*! Но не будем больше задерживаться на этой фантазии без итогов; отметим скорее обширность библиографии и интерес к репродукциям старинных документов, содержащимся в завершающих труд иллюстрациях, и добавим, что последний, несмотря на свою эрудицию, нисколько не скучен и даже читается с большим удовольствием.

Жан Шабосо. «Таро. Эссе об интерпретации согласно принципам герметизма» (Издательство *Éditions Niclaus*, Париж). — Эта другая книга о Таро написана совершенно с иной точки зрения, чем предыдущая, и, хотя она гораздо менее объёмна, у неё, по-видимому, бóльшие претензии, несмотря на её скромное определение как «эссе»; впрочем, мы не будем оспаривать, что искать астрологическую или какую-либо иную интерпретацию может быть вполне правомерно при условии, что ни одна из них не будет преподноситься как исключительная; но выполняется ли это условие, когда герметизм рассматривается как «основа символизма Таро»? Правда, следовало бы прежде всего договориться о смысле слов; нам кажется, что автор хочет чрезмерно расширить содержание понятия «герметизм», вплоть до включения в него почти всего, даже Каббалы; и, если он достаточно хорошо отмечает связь и отличие герметизма от алхимии, всё же сильным преувеличением является его претензия на определение герметизма как «Тотального Знания»! Фактически, его комментарии к картам Таро не ограничиваются, только герметизмом, ибо, беря его за отправную

точку, он делает довольно много сближений с данными очень разных традиций; конечно, за это не мы его будем упрекать, вовсе нет, но, возможно, он недостаточно проверил, все ли эти сближения вполне обоснованы, и в том, каким образом всё это преподносится, слишком чувствуется дух оккультизма; было бы неплохо, например, отказаться от использования изображения *Адда-Нари* (то есть *Ardha-Nārī*, андрогинного сочетания Шивы и Парвати), которое имеет отношение к Таро лишь в той причудливой переделке, которой его подверг Элифас Леви. Намерения автора, к тому же, не всегда вырисовываются так ясно, как хотелось бы, и, в частности, когда он цитирует некоторые фрагменты из наших трудов, мы, исходя из контекста, не вполне уверены, что он понимает их именно так, как понимаем их мы... Г-н Шабосо также попытался, вслед за другими, по-своему «реконструировать» изображения Таро; само собой разумеется, что в подобных случаях каждый всегда привносит много своих личных идей, и нет оснований считать какую-либо из этих «реконструкций» более или меньше ценной, чем другие; мы думаем, что гораздо надёжнее просто обращаться к принятым изображениям, которые, если они и были несколько искажены с течением времени, всё же в целом имеют большие шансы сохранить изначальный символизм более верно. По сути, передача Таро вполне сопоставима с передачей «фольклора», и сохранение символов здесь обеспечивается так же, даже если она не является его частным случаем; в такой области всякое новшество, обусловленное индивидуальной инициативой, всегда опасно, и, как и литературные обработки так называемых «народных» сказок, оно вряд ли сможет не исказить или не затемнить смысл, примешивая к нему более или менее фантастические и в любом случае излишние «украшения». Эти последние размышления, конечно же, относятся к г-ну Шабосо не больше, чем к его предшественникам, и мы даже охотно признаём, что «средневековый» стиль, который он выбрал для своих рисунков, не страдает неправдоподобием так называемого

египетского или индусского Таро, но это лишь вопрос степени. Но здесь мы стоим только на точке зрения символической ценности; в более «практическом» порядке соображений, можно ли верить, что психические влияния, несомненно связанные с пластинами Таро, какими бы ни были их происхождение и качество, всё ещё могут находить эффективную опору во всех этих произвольных модификациях традиционных изображений?

Луи Каттьо. «Возвращённое послание» (Издательство *Chacornac*, Париж). — На первый взгляд эта книга предстаёт в весьма необычной и даже непривычной форме: каждая её глава разделена на две параллельные колонки, содержащие две последовательности отдельных афоризмов или стихов, соответствующих друг другу попарно. Очевидно, что при таких условиях дать её анализ или какое-либо резюме невозможно; впрочем, она, кажется, создана скорее для того, чтобы предоставлять некие темы для размышлений, чем для того, чтобы её непрерывно читали от начала до конца. Надо также сказать, что соответствие между отдельными стихами из двух колонок не всегда проступает достаточно ясно; но лучше всего, если мы приведём объяснение, которое любезно нам предоставил сам автор:

> «Две колонки появились естественным образом как подобие Земли и Неба и их неизменного союза, составляющего всю тайну воплощения жизни и осознания ею того, кто в ней обитает. Таким образом, правая колонка является эквивалентом, а не объяснением левой колонки, и, исследуя множественные смыслы этих двойных стихов, их можно связать воедино синтезом первой тайны творения, которая всегда более или менее присутствует благодаря алхимическому смыслу».

Множественность смыслов, о которой идёт речь, впрочем, не преднамеренна, «но появляется путём естественного порождения от корня-матери», то есть от алхимического смысла, который автор считает центральным и конечным смыслом своего труда. Насколько мы поняли, он был «написан

под влиянием некоторого вдохновения», и поэтому содержит больше, чем было выражено прямо, хотя безусловно трудно определить точное соотношение первого и второго. Во всяком случае, в этих условиях мы не думаем, что можно было бы сказать, будто он должным образом и эффективно примыкает к какой-либо определённой традиции; но по крайней мере, выражающиеся в нём тенденции в целом и в общих чертах являются тенденциями герметизма, и более точно — христианского герметизма. Мы говорим «в общих чертах», ибо, если вдаваться в подробности, можно заметить, что некоторые вещи, осознанно или нет, словно пришли откуда-то ещё: так, мы отметили несколько стихов, довольно поразительно напоминающих даосские изречения, и они, конечно, отнюдь не заслуживают наименьшего интереса. Как бы то ни было, первостепенная важность, придаваемая автором алхимическому смыслу, хорошо определяет общую перспективу, и она же задаёт её границы, а именно границы самой точки зрения герметизма. Стоит добавить, что здесь и там встречаются кое-какие «странности» из числа тех, что почти всегда находятся в сочинениях, затрагивающих западные формы эзотеризма: так, все заголовки левых колонок представляют собой ряд анаграмм, что производит довольно любопытный эффект; но также, что выглядит куда досаднее, на наш взгляд, некоторые утверждения выражены в такой загадочной форме, которая, как нам кажется, лишена всякой полезности; впрочем, мы не станем на этом задерживаться, так как знаем, что сам автор это осознал и по большей части устранил в изменениях и дополнениях, которые уже приготовил к следующему переизданию. Мы не знаем, что могут подумать об этой книге «специалисты» по герметизму, если таковые, действительно компетентные, ещё существуют, и как они её оценят; но несомненно то, что она далека от того, чтобы быть заурядной, и заслуживает внимательного прочтения и изучения всеми, кто интересуется этим аспектом традиции.

Джан Роберто Делль'Аква, «Камень». — Эта брошюра, вышедшая в Милане без указания издателя и написанная на часто неграмотном французском языке, также имеет отношение к герметизму; но мы должны признаться, что так и не смогли разгадать, каковы были в точности намерения автора, и даже как её содержание может обосновать заглавие. Она начинается с исторических рассуждений, основанных на делении на двенадцать сегментов движения зодиакального знака, а именно Рыб, через точку равноденствия; однако бóльшую часть её занимают довольно сложные астрономические и иные вычисления, результаты которых сопоставляются с размерами Великой Пирамиды, которая, как видно, всё так же не перестаёт волновать множество людей! Всё это, вкупе с разбором нескольких символических фигур розенкрейцерского происхождения, призвано, по-видимому, выявить особую и чрезвычайную важность чисел 1331 (куб от 11) и 313, причём второе понимается как «сокращение» первого: автор, почти не объясняя причин, придаёт этому «открытию» грандиозное значение и даже убеждён в нём настолько, что заканчивает удивительной фразой:

> «Никто об этом никогда открыто не говорил, поскольку было условлено, что сия наука должна оставаться сокрытой до пришествия Илии».

Что до нас, мы полагаем, что он тешит себя иллюзиями; а насчёт «пришествия Илии» — мы не слышали, что оно уже свершилось.

Жан Бетеста. «Дельта» (Издано автором, Версаль). — В начале этой книги, как, собственно, и в её названии, присутствуют некоторые намёки на масонский символизм, что заставляло надеяться на нечто иное, чем то, что последовало далее, что, необходимо признать, вызывает скорее разочарование. После общих рассуждений, очевидно куда больше вдохновлённых современной наукой, чем традиционными науками, и некоего весьма эволюционистского очерка истории человечества, идут несколько глав, посвящённых учени-

ям различных пророков, выбор которых, впрочем, никак не объясняется: Заратустра, Будда, Конфуций, Иисус; их учения сильно упрощены и к тому же осовременены до такой степени, что при подобной подаче было бы весьма затруднительно усмотреть там хоть малейшую истину трансцендентного порядка. Затем автор попытался сформулировать, «опираясь на Слово Пророков», то, что он называет «правилом жизни для индивида и коллектива индустриальной эпохи»; увы, тут перед нами предстаёт собрание наставлений, банальность которых превосходит всякое воображение, и мы могли бы без преувеличения сказать, что всё это находится где-то между старинными книгами о «детской добропорядочной вежливости» и более недавними учебниками морали для начальных школ! Наконец, последняя часть, названная «Храм», излагает проект организации, которая, несмотря на использование большей частью масонской терминологии, со всей очевидностью не несёт в себе ни малейшего инициатического характера; осмелимся ли мы сказать, что, окажись она когда-либо воплощена, это в сумме стало бы лишь ещё одной псевдорелигией? Несколько страниц производят впечатление того, что автор, разочаровался одновременно (или, быть может, поочерёдно) и в Церкви, и в Масонстве; но был ли он способен действительно понять их?

## 1949 г.

Деода Роше. «Катаризм» (*Le Catharisme*). (Издательство *Institut d'Études Occitanes*, Тулуза). — Эта небольшая книга ценна прежде всего собранными в ней историческими сведениями; а вот истолкование учения катаров, или хотя бы того немногого, что о нём известно, вызывает самые серьёзные оговорки: оно сильно окрашено воззрениями Рудольфа Штейнера и реинкарнационистскими идеями автора. С другой стороны, тождество катаризма и манихейства, быть может, не так уж несомненно, как принято считать, да и чем было манихейство в действительности, тоже ещё далеко не ясно. Как бы то ни было, мы не очень понимаем, как утверждение, что катары были манихеями, согласуется с тем, что они будто бы были «чистыми христианами», а их учение — «выражением платонизма»... В приложениях к книге воспроизведена статья об одном катарском блюде, о которой мы уже писали (номер за октябрь–ноябрь 1945 г.); отметим также заметки о манихейских (или считающихся таковыми) крестах и о митраистских символах; и нас немало удивило утверждение, будто «хризма сначала была митраистской»: не смешан ли здесь символ, в действительности принадлежащий универсальной традиции, с производной от него формой гораздо более частного характера? Это вполне возможно; но когда в другом месте ещё решительнее и без малейших доказательств утверждается, что «лабарум Константина прежде был митраистским знаменем», начинаешь опасаться, что автор не всегда достаточно остерегается собственного воображения.

Франсуа Хааб. «Прорицание латинского алфавита» (*Divination de l'alphabet latin*). (Издательство *Pro Libros*, Париж). — Эта небольшая книга, согласно подзаголовку, —

«введение в познание иероглифического символизма букв». Что такой символизм действительно существует, то есть что весь алфавит изначально имеет идеографическое значение, не сомневаемся ни мы, ни всякий, у кого есть на этот счёт хоть какие-то традиционные понятия; но доводы, которыми автор подкрепляет своё истолкование латинского алфавита, прочными и убедительными никак не назовёшь. Прежде всего удивляет утверждение, что латинский алфавит — «самый чистый из греческих алфавитов» и потому лучше всех пригоден «символизировать основные божества греческой мифологии». Своё понимание этой мифологии он выражает так:

> Греческая мифология есть познание Истины, опирающееся на рациональность, поэзию и религиозную интуицию, и она предлагает этику

ничего особенно глубокого и подлинно традиционного мы в этом не видим. Когда же он, вдобавок, представляет ту же мифологию как «настоящий западный Ветхий Завет», с которым христианство будто бы связано гораздо теснее, чем с еврейским Ветхим Заветом, мы вспоминаем, что весьма сходную мысль уже отстаивал г-н Поль Ле Кур, — и это сближение поистине довольно прискорбно… Само же истолкование алфавита состоит в том, что каждая буква относится к божеству, в имени которого она стоит — чаще всего первой, но иногда и на другом месте (греческие и латинские имена смешаны здесь, впрочем, так, что это может показаться несколько произвольным); а объясняются эти связи соображениями о форме букв, которые, мягко говоря, крайне расплывчаты и ничуть не «разительны»; такими приёмами каждый, следуя предвзятой мысли, легко нашёл бы почти что угодно в любой фигуре, и всё это, безусловно, весьма далеко от подлинного символизма. Есть и ещё одна причина для недоверия: наравне с подлинно латинскими буквами учитываются и очень поздние добавления (различение букв *i* и *j*, *u* и *v*, не говоря уже о *w*), которые не могут иметь ника-

кого действительного символического значения; автор думает иначе, но его довод — представление о каком-то «развитии» алфавита, будто бы продолжавшемся вплоть до Нового времени и приведшем его наконец к совершенству, — делает дело ещё серьёзнее и даже тревожнее. В этом сразу можно убедиться, прочитав следующую фразу из его резюме:

> Эта идеография букв латинского алфавита, быть может, есть интуитивное и сознательное творение древнего жречества, но, быть может, также вполне естественный оккультный итог подсознательного процесса коллективного человеческого ума.

Первый вариант этой альтернативы выражает взгляд, традиционно верный, но второй, который в действительности пришлось бы неизбежно принять, чтобы упомянутое развитие имело смысл, отвечает лишь одному из тех нынешних воззрений «психоаналитического» толка, об опасности которых мы говорим в другом месте. Как выясняется, это лишь первый набросок более обширного труда; окончательное суждение стоит отложить до его выхода, но введение не внушает на его счёт больших надежд, и высказанные в нём идеи пришлось бы во многом исправить, чтобы они стали — не скажем даже состоятельными, но хотя бы приемлемыми с традиционной точки зрения.

Сент-Ив д’Альвейдр. «Миссия государей» (*Mission des Souverains*). (Издательство *Éditions Nord-Sud*, Париж). — Переиздать эту давно ставшую редкостью книгу было весьма полезно: о сочинениях Сент-Ива д’Альвейдра говорят гораздо больше, чем их читают, отсюда и множество ошибочных представлений о его воззрениях. Эта книга, в частности, позволит своими глазами увидеть, что понимал под «синархией» сам автор, — а это, безусловно, не имеет ничего общего с тем, что наделало столько шума в последние годы и чему зачинщики, по-видимому, нарочно дали то же имя, чтобы посеять путаницу. Это им вполне удалось: книги и статьи на

эту тему распространили в публике всевозможные грубые заблуждения о Сент-Иве и его творчестве. Введение к переизданию, не вступая ни в какую полемику, как раз и расставляет всё по местам, причём превосходно, воспроизводя, впрочем, часть сведений, которые некогда были опубликованы здесь же (номера за июль 1935 г. и март 1936 г.), а также некоторые из замечаний, сделанных нами в книге «Царь Мира». Особо отметим два очень важных, на наш взгляд, пункта. Первый — сопоставление дат, из которого ясно следует, что, когда Сент-Ив выпустил два главных сочинения, где изложена его синархическая система, то есть «Миссию государей» и «Миссию евреев», он ещё не вступил в общение ни с одним представителем восточных традиций, так что не может быть и речи о том, чтобы приписывать это воззрение влияниям из такого источника, как утверждали некоторые. Правда, сам Сент-Ив представлял синархию как приложение метафизического и космологического учения, тайно хранимого внутри различных традиционных форм, в частности брахманской и иудео-христианской традиций; но это утверждение, как и многие другие, вероятно, не следует понимать слишком буквально; мы, со своей стороны, думаем (и попутно отмечали это в книге «Великая Триада», стр. 142), что оно навеяно главным образом Фабром д'Оливе, у которого он, очевидно, заимствовал гораздо больше, чем когда-либо соглашался признать, стараясь, впрочем, его, если можно так сказать, «христианизировать», и которому он обязан даже некоторыми довольно удивительными заблуждениями относительно индусской традиции. Второй пункт — подлинный характер отношений Сент-Ива с оккультистами: в сущности, он лишь дружил с некоторыми из них, чисто лично, но никогда никоим образом не примыкал к их «движению» и даже не одобрял его, а, напротив, всегда относился к нему с большими оговорками; это, конечно, весьма далеко от того, во что хотели заставить поверить сами оккультисты, которые сочли уместным сделать его одним из своих «Учителей», а после его смерти попытались за-

владеть его памятью (мы могли бы даже сказать, эксплуатировать её), что неизбежно навлекло на его творчество незаслуженное недоверие. — Что до самой книги, то пусть каждый, прочитав её, составит мнение сам; но признаёмся, что, перечитав её лет через сорок, мы испытали некоторое разочарование, хотя интересных мыслей в ней бесспорно немало. Нам кажется по меньшей мере некоторым преувеличением изображать всю историю Европы от начала христианства так, будто и у Церкви, и у государей никогда не было иных забот, кроме исключительно политических; с другой стороны, не в одном пункте здесь встречаются утверждения, трудно совместимые с подлинными традиционными понятиями. Автор несколько раз намекает на «Посвящение», но что он под этим понимал, сказать трудно; есть серьёзные основания опасаться, что, по крайней мере когда писалась эта книга, для него это было не более чем обучение ступенью выше университетского, — и это тоже скорее разочаровывает, ибо в таком понимании недостаёт как раз того, что с инициатической точки зрения составляет всю суть. Что же касается самой синархии, то, если рассматривать её лишь как проект «европейской конституции», она, конечно, стоит многих других, и возражения, которые следовало бы против неё выдвинуть, касались бы гораздо меньше самого принципа, чем способов предлагаемого устройства, а также, вероятно, непреодолимых трудностей, с которыми столкнулось бы её осуществление в условиях, подобных условиям нынешней эпохи.

Р. Пуйо. «От „кубизма“ к традиционной живописи» (*Du « Cubisme » à la peinture traditionnelle*). (Типография *Imprimerie générale de la Nièvre*, Кламси). — Мы уже писали здесь о другой брошюре того же автора (см. номер за январь–февраль 1946 г.); в этой он на немногих страницах и с похвальной ясностью изложил ряд существенных понятий о живописи с традиционной точки зрения: законы, относящиеся к плоскости и её движениям (современные люди слишком забыли, что картина — это плоская поверхность), символизм форм,

чисел и цветов. В открывающем брошюру историческом очерке особенно любопытно сближение кельтской и христианской традиций в том, что касается роли некоторых символических форм, в частности спирали; эта тема, безусловно, заслуживала бы более подробного развития. Критическое замечание у нас лишь одно: сначала говорится о «циклах», причём это слово применяется исключительно к периоду развития цивилизаций и отдельных традиционных форм, и ничто не указывает, что это лишь малые циклы, входящие в другие, гораздо более обширные; затем в другом месте попутно упоминается цикл, соответствующий продолжительности прецессии равноденствий; неподготовленный читатель, решивший до того, что речь идёт о понятии чисто, так сказать, исторического порядка, может запутаться: он не увидит, как связаны эти две вещи, а значит, и какова подлинная природа циклических законов. Разумеется, на сути очерка это никак не сказывается, а дух его лучше всего передают заключительные строки:

> «Живописец, если он хочет создать традиционное произведение, должен приспособить универсальные символы к технике плоскости, как её провидели первые кубисты, сделать своё произведение микрокосмом по образу макрокосма, используя космические законы; так он создаст новую форму, свойственную будущему циклу, но он не должен забывать, что, для того чтобы в полной мере воспользоваться озарением, которое составляет традиционный путь, он должен постоянно иметь в уме универсальный дух, и что на такой высоте индивидуальности уже не в счёт».

## 1950 г.

Станислас де Гуайта и Освальд Вирт. «Проблема зла» (*Le Problème du Mal*). Предисловие и послесловие Мариуса Лепажа. (Издательство *Éditions du « Symbolisme »*, Леваллуа-Перре). — Известно, что Станислас де Гуайта умер, не успев завершить труд, начатый им под общим заглавием «Змей Книги Бытия»; вышли лишь два тома, а от третьего и последнего, «Проблемы зла», он успел написать довольно немного: планы нескольких глав и разные более или менее законченные фрагменты. К пятидесятилетию со дня его смерти эти фрагменты (они относятся к четырём главам из семи, которые, как и в предыдущих томах, должна была иметь книга, причём относительно полны лишь две первые), собраны в этом томе вместе с комментариями Освальда Вирта, бывшего секретаря Гуайты, которые он также так и не закончил. Мы читали эти комментарии очень давно, лет двадцать пять назад, и, насколько можем припомнить, Вирт впоследствии мало что в них изменил. Уже тогда нас поразило, как они контрастируют с текстом Гуайты, — и не только по форме, что было бы вполне естественно, но и по существу: хотя писались они, несомненно, с намерением по возможности продолжить его труд, исходят они из совсем иной ментальности и совершенно иной точки зрения. Гуайта интеллектуально намного превосходил большинство других представителей оккультистской школы конца прошлого века, но всё же неизбежно отчасти разделял их образ мысли; это заметно и здесь, например по тому значению, которое он придаёт вещам, того отнюдь не заслуживающим, вроде необычайных бредней Луи Мишеля де Фиганьера; как и другие, он почти ничего не знал о восточных учениях и, в частности, видел учения Индии лишь сквозь теософист-

ские искажения; но, несмотря на эти недостатки, которые выдают время создания его трудов и с возрастом, вероятно, были бы изжиты, всё написанное им отличается таким «уровнем», что его не сравнить с другими произведениями той же школы, например с популяризаторскими сочинениями какого-нибудь Папюса.

В том, что осталось от «Проблемы зла», он опирался главным образом на труды Фабра д'Оливе, и сетовать на это, конечно, не приходится, хотя в частностях видно, что он слишком безоговорочно доверяет толкованиям этого автора; они, надо сказать, не все одинаково надёжны, но в целом на Западе им трудно найти что-то равноценное. Точка зрения Гуайты здесь, как и у самого Фабра д'Оливе, по существу космологическая, а в известной мере и метафизическая, ибо космология, рассматриваемая традиционно, никогда не может быть отделена от метафизических принципов, одним из самых прямых приложений которых она является. Напротив, с Освальдом Виртом мы как бы «спускаемся» на совсем иной уровень, ибо, как уже замечали до нас другие, его точка зрения почти исключительно психологическая и нравственная; в этом, очевидно, главная причина упомянутого контраста, и сопоставлять два текста бесспорно интересно именно благодаря этому различию. Но различие это не единственное: Гуайта построил план своего труда по Таро, но, хотя Таро и дало ему общую рамку, содержание большинства глав на деле лишь весьма отдалённо связано с соответствующими «арканами»; Вирт же, напротив, всё время держался Таро (или, по крайней мере, того из его многочисленных значений, которое отвечало его собственной точке зрения), так что у него вышел скорее комментарий к Таро или к одному из его аспектов, чем изложение мысли Гуайты; и это любопытный пример того, как каждый, желая рассмотреть один и тот же предмет, неизбежно видит его в своей особой «оптике». Мариус Лепаж в главах, добавленных им в виде длинного «послесловия» и отнюдь не самых скучных в книге, вовсе не пытался продолжить работу предше-

ственников — и был, конечно, прав: это было бы, пожалуй, поистине безнадёжное предприятие; зато он удачно дополнил её, открыв другие перспективы. Он излагает решения «проблемы зла», встречающиеся в христианстве и буддизме, где они окрашены в более или менее сентиментальные тона, а затем чисто метафизическое её решение, которое даёт *Веданта*; немаловажно и то, какое широкое место отведено в этих рассуждениях восточным учениям, — ещё один контраст с позицией Гуайты, как и Вирта; в нём можно видеть характерную примету двух эпох, не очень далёких друг от друга, но всё же ясно различимых. В последней главе Мариус Лепаж рассматривает некоторые современные воззрения, которые можно с большей или меньшей строгостью назвать «рационализмом»; жаль, пожалуй, что в общем строе изложения он придаёт им, на наш взгляд, несколько несоразмерное значение и, главное, не говорит прямо, что их ни в коем случае нельзя ставить на один уровень с традиционными взглядами. Как бы то ни было, этот труд — важный вклад в изучение вопроса, вызвавшего столько споров: не притязая разрешить все трудности, он превосходно освещает и проясняет некоторые его главные стороны.

Джузеппе Паломба. «Введение в экономику» (*Introduzione all'Economica*). (Издательство *Pellerano Del Gandio*, Неаполь). — В книге воспроизведён курс, прочитанный в Неаполитанском университете, но по своему духу он, к счастью, сильно отличается от обычных университетских курсов вообще и курсов политической экономии в частности. Это видно уже с первой страницы, ибо эпиграфом к книге служит следующая цитата из нашего коллеги Ф. Шуона:

> «Итак, в конечном счёте существуют лишь две возможности: цивилизация целостная, духовная, предполагающая злоупотребления и суеверия, и цивилизация частичная, материалистическая, прогрессивистская, предполагающая некоторые земные преимущества, но исключающая то, что составляет достаточное основание и конечную цель

всякой цивилизации. История доказывает, что иного выбора нет. Всё прочее — риторика и химера».

Прежде всего автор стремится дать или, вернее, вернуть «экономике» законный смысл. Он показывает, что греческие слова, из которых составлен этот термин, изначально имели, помимо того, так сказать, материального значения, которое только за ними сегодня и признают, совсем иное, собственно духовное значение: оно относилось к тем самым принципам, приложением которых в социальной области эта наука должна была бы в норме служить; впрочем, это верно и для самого слова «политика» — в силу того, каким было древнее и традиционное понимание «полиса» (и это напоминает нам соображения того же порядка, изложенные А. К. Кумарасвами в *What is Civilization*). Автор излагает, какой должна быть подлинная традиционная экономика, беря в пример цеховое устройство Средних веков, и в этой связи особо настаивает на двух чертах, которые непременно должны быть присущи всякому обществу традиционного типа: «религиозное чувство жизни и существования и чувство иерархии, основанное исключительно на ценностях духовного порядка». Затем он объясняет, как были оставлены средневековые экономические воззрения и через какие фазы прошли от Возрождения до наших дней сменившие их учения: сначала «меркантилизм», затем «капитализм», со всё более исключительным преобладанием «материалистической» и «количественной» точки зрения; так называемая «буржуазная» экономика, как не упускает отметить автор, даёт обильные иллюстрации того, что мы изложили в «Царстве количества». Во всём сказанном множество весьма интересных соображений, которые мы, к сожалению, не можем здесь подробно разобрать; впрочем, для нас важнее всего первые главы: дальнейшее неизбежно гораздо более технично, и судить о нём мы не берёмся, но видим по крайней мере, что руководящие принципы, установленные в начале, нигде не упускаются из виду. Горячо приветствуем мужество профессора Паломбы, выступающего в самой универси-

тетской среде против современных и официально признанных идей, и можем лишь посоветовать прочесть его книгу всем, кого занимают эти вопросы и кто знает итальянский язык, ибо они извлекут из неё величайшую пользу.

Робер Амаду. «Оккультизм: очерк живого мира» (*L'Occultisme, Esquisse d'un monde vivant*). (Издательство *R. Julliard*, Париж). — Название «оккультизм» следовало бы оставить за специфически современными воззрениями, для которых оно и было изобретено, но автор неправомерно распространяет его, основываясь на внешних сходствах, на самые разные явления, в действительности подчас прямо противоположные. Так под одним словом у него оказываются и различные формы подлинного традиционного эзотеризма, и их многочисленные искажения и подделки: он без разбора цитирует и те и другие и ставит всё на одну доску, не говоря уже о так называемых «оккультных» науках, гадательных искусствах и прочем в этом роде. Легко вообразить все противоречия и двусмысленности, вытекающие из подобной смеси, где лучшее и худшее перепутано безнадёжно; автор, по-видимому, даже не замечает, что порой одобрительно цитирует сочинения, прямо противоречащие его собственным тезисам: он даже упоминает нас, называя «оккультистом», — это уж поистине предел! Словно этого мало, есть и серьёзная ошибка в самом подходе: всё это представлено попросту как «философия»; между тем если речь идёт о традиционных учениях, то они, очевидно, совсем иного порядка, а если лишь об их подделках, то и они всё же нечто иное, что, во всяком случае, не укладывается в рамки философской мысли. Признаёмся, мы не очень поняли, что значит «живой мир», — разве что так излагаемое воззрение отличают от картины, которую рисует обычная наука и которая тогда, видимо, считалась бы картиной «мёртвого мира»; мы действительно припоминаем, что некогда слышали подобные речи у некоторых оккультистов; но что могут означать выражения, тоже часто встречающиеся, вроде «оккультистского мира» и даже «оккультистских феноменов»? Не

скажем, что здесь нет интересных мыслей по частным вопросам; но целое, скажем прямо, — настоящий хаос, и нам жаль читателей, у которых по всем затронутым здесь вопросам не окажется других, более «прояснённых» и надёжных источников; подобная книга может лишь умножить интеллектуальный беспорядок нашей эпохи, превосходным примером которого сама и является.

Робер Амаду и Робер Кантер. «Литературная антология оккультизма» (*Anthologie littéraire de l'occultisme*). (Издательство *R. Julliard*, Париж). — Первое, что поражает в этом сборнике, посвящённом «оккультизму»: в нём нет ни одного писателя-оккультиста (разве что считать таковым Пеладана, что до известной степени может быть верно); отчасти это странное обстоятельство объясняется тем смешением понятий, которое мы отметили в предыдущей книге и которое вновь проявляется во введении к этой. Мы говорим «отчасти», потому что есть и другая причина: авторы хотели составить антологию «литературную», а по их понятиям это значит, что включать можно лишь тексты, «прекрасные» по форме; видимо, среди текстов оккультистов в собственном смысле слова ни один этому критерию не удовлетворил. По правде говоря, мы не очень понимаем, какая «красота» может быть в некоторых из приведённых отрывков, например в довольно отталкивающем описании чёрной мессы у Гюисманса (по сведениям, предоставленным, как известно, пресловутым аббатом Буланом) или, с другой стороны, в изложении подробностей административного устройства, пусть и воображаемого, вроде «Города Искуплений» Балланша; но, очевидно, как и всё, что относится к «литературе», это лишь дело индивидуального вкуса и «субъективной» оценки; что же касается притязания рассматривать «литературно» писателей древности и Средних веков, то в нём, естественно, следует видеть одно из обычных следствий искажающей оптики современного «эстетизма». Второй критерий, как уверяют, — «соответствие традиции»; здесь мы позволим себе сильно усомниться в компетентности составителей и преж-

де всего спросить, что выйдет из этого в обещанной ими «философской» антологии. Как бы то ни было, тексты сохраняют собственную ценность, какие бы оговорки ни вызывал принцип их подбора; сам подбор, впрочем, кое в чём довольно любопытен, и поистине показательно, что сборник, открывающийся Гесиодом, Пифагором и Платоном, заканчивается Андре Бретоном!

# II. Отзывы на статьи, изданные с 1931 по 1950 гг. в «Вуаль Исиды» (с 1935 г. «Исследования Традиции»)

# 1931 г.

*Перевод этой главы пока не выполнен.*
*Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1986_CRL.html*

# 1932 г.

*Перевод этой главы пока не выполнен.*
*Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1986_CRL.html*

## 1933 г.

— В номере журнала «Атлантида» за январь-февраль 1933 года большая часть посвящена Лемурии; этот вопрос, который, по-видимому, вызывает почти столько же путаницы, сколько и вопрос об Атлантиде, стал актуальным в результате любопытного сходства, обнаруженного между иероглифами острова Пасхи и недавно обнаруженными в долине Инда. — Кроме того, отметим удивительную претензию отнести к Западу мусульманские страны… и Китай; мы не подозревали, что западный «аннексионизм» может зайти так далеко! Также заслуживает внимания всё более заметная тенденция г-на Поля Ле Кура выдавать себя за наследника общества Иерон из Паре-ле-Мониаль, «центра христианского эзотеризма, основанного иезуитом о. Древоном, в кельтском варианте о. Друидом!» (*sic*); и обладание «кольцом, завещанным основателем последнему выжившему», по-видимому, подтверждает законность этого «наследства»!

— В номере журнала «Атлантида» за май-июнь основной темой стали туареги и берберская письменность; в нём нет ничего «сенсационного», а первая статья, подписанная Морисом Бенхазера, написана в очень светском духе. Признаем, что было бы довольно сложно сказать что-то определённое по этому довольно неясному вопросу; однако это не повод, как это делает г-н Поль Ле Кур, пытаться найти *ennéade* [эннеаду] в имени *Athéna* [Афины]! — Номер за июль-август в основном посвящён исследованию «Гомеровских поэм и Атлантиды»; точнее, речь идёт о локализации части путешествий Одиссея за пределами Средиземного моря: это была бы прекрасная тема для того, кто способен рассматривать её иначе, чем с помощью своего воображения; но на этот раз мы должны отказаться от того, чтобы обозревать

лингвистические и исторические фантазии г-на Поля Ле Кура, потому что их стало уже чересчур много! Отметим только, что, поскольку имя Одиссей [*Ulysse*] по-гречески звучит как Ὀδυσσεύς, а не *Ulysseus*, довольно сложно связать его с Элизиумом и Элевсином, а также с Гелиосом и «северным корнем *Hel*, означающим святой, священный» (однако, в английском языке *hell* также означает «ад»...); но самое удивительное, что, по-видимому, «эти имена имеют очевидную связь (!) со словом *élu* [избранный]», которое просто происходит от *e-ligere*. В том же ряду примеров «забавной филологии» стоит и сближение между словом Ὠκεανός и именем Еноха, которое, как наивно говорит автор, «кажется, ещё никто не замечал»... и не зря! Не забудем также отметить, что директор журнала «Атлантида», восхваляя Феба [*Phé Bus*] в последнее летнее солнцестояние, одновременно нашёл способ много говорить об обществе Иерон из Паре-ле-Монияль...

— В Брюсселе выходит новый ежеквартальный журнал под названием «Гермес»; несмотря на название, в нём нет ничего герметичного, поскольку он почти полностью посвящён мистике и поэзии. Однако в первом номере (июнь) есть «Заметка о йоге», подписанная Жаком Масуи, которая носит скорее «смешанный» характер, чему не стоит удивляться, если обратиться к указанным в ней ссылкам. — Г-н Жорж Меотис озаглавил небольшую статью «Элевсинские мистерии и современная наука», и в ней он ограничился обзором идей, которые некоторые авторы XVIII и XIX веков высказывали по поводу мистерий; это не представляет особого интереса...

— В журнале «Новое французское обозрение» (номер от 1 августа) опубликована короткая статья г-на П. Массон-Урселя под названием «Евразийский символизм врат», вдохновлённая трудами немецкого востоковеда Гертеля. В ней идёт речь о «небесных вратах»; следовательно, можно было бы ожидать, что в ней будет говориться в основном о символизме врат солнцестояния, но об этом даже не упоминается!

К тому же, как бы мы ни привыкли к проявлениям определённого непонимания, мы должны сказать, что интерпретации, которые мы находим здесь, выходят за все допустимые рамки, и мы даже не понимаем, как можно называть это «символизмом»; правда, сам Фрейд тоже претендует на то, чтобы быть своего рода «символистом»... Всем тем, кто склонен считать, что в наших многочисленных оценках востоковедов есть какое-то преувеличение, мы настоятельно рекомендуем прочитать эти несколько страниц; они будут окончательно «просвещены»!

## 1934 г.

*Перевод этой главы пока не выполнен.*
*Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1986_CRL.html*

# 1935 г.

*Перевод этой главы пока не выполнен.*
*Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1986_CRL.html*

## 1936 г.

*Перевод этой главы пока не выполнен.*
*Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1986_CRL.html*

## 1937 г.

*Перевод этой главы пока не выполнен.*
*Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1986_CRL.html*

## 1938 г.

*Перевод этой главы пока не выполнен.*
*Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1986_CRL.html*

## 1939 г.

*Перевод этой главы пока не выполнен.*
*Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1986_CRL.html*

# 1940 г.

*Перевод этой главы пока не выполнен.*
*Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1986_CRL.html*

# 1945-1946 г.

*Перевод этой главы пока не выполнен.*
*Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1986_CRL.html*

## 1947 г.

*Перевод этой главы пока не выполнен.*
*Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1986_CRL.html*

# 1948 г.

*Перевод этой главы пока не выполнен.*
*Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1986_CRL.html*

## 1949 г.

*Перевод этой главы пока не выполнен.*
*Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1986_CRL.html*

# 1950 г.

*Перевод этой главы пока не выполнен.*
*Оригинал доступен на сайте: https://guenon.ru/1986_CRL.html*