Рене Генон

Очерки о христианском эзотеризме

Перевод с французского

Минский корпус Рене Генона
guenon.ru
2026

Оригинал: René Guénon. Aperçus sur l'ésotérisme chrétien (год издания: 1954).

Редакция перевода от 06.10.2026.

Текст на сайте с параллельным французским оригиналом:
https://guenon.ru/1954_AEC.html

Электронное издание. Минский корпус Рене Генона
Файл сформирован 13.10.2026.

Содержание

Предисловие 5

Раздел I. Структура и особенности христианской традиции 13

Глава 1. О священных языках 15

Глава 2. Христианство и инициация. 21

Раздел II. О некоторых инициатических христианских организациях 41

Глава 3. Хранители Святой Земли 43

Глава 4. Тайный язык Данте и «преданные любви» (часть 1) 55

Глава 5. Тайный язык Данте и «преданные любви» (часть 2) 71

Глава 6. Новые заметки о тайном языке Данте. 81

Глава 7. «Преданные Любви» и «Суды Любви» 89

Глава 8. Святой Грааль 99

Глава 9. Сердце Иисусово и легенда о святом Граале . . . 117

Предисловие

Рене Генон оставил значительное творческое наследие: семнадцать крупных трудов, опубликованных при его жизни, и сотни статей и рецензий в различных журналах, главным образом, в католическом обозрении *Regnabit* и в журнале «Исследования Традиции» (ранее — «Вуаль Исиды»), вдохновителем которого он был с 1929 года.

Мы уже собрали в одном томе, озаглавленном «Инициация и духовная реализация»[1], серию статей, написанных им между 1945 и концом 1950 годов и образующих продолжение «Заметки об инициации»[A]. Теперь мы предлагаем несколько работ, появившихся в разное время, но имеющих общую тему: христианский эзотеризм. Речь никоим образом не идёт здесь об описании, пусть даже самом общем, различных аспектов этой важной проблемы, которую Рене Генон никогда не имел намерения излагать дидактически. Речь идёт о работах, написанных по конкретному случаю, побудительным толчком к которому явились либо вопросы, заданные читателями, либо работы, с которыми знакомился Рене Генон и в которых он считал необходимым отметить ошибки или неполноту суждения. Эти фрагментарные работы представляют для нас тем больший интерес именно потому, что Рене Генон, если не считать небольшой работы «Святой Бернард» и брошюры «Эзотеризм Данте», не посвятил ни одной работы этой форме традиции, которая столь настоятельно и абсолютно закономерно волнует огромное большинство его читателей.

---

[1] *Éditions Traditionnelles*, Париж, 1952. [«Инициация и духовная реализация» — прим. пер.]

[A] «Заметки об инициации» — прим. пер.

Эта сдержанность Рене Генона тесно связана с той ролью, которую он в книгах «Восток и Запад» и «Кризис современного мира» приписывает западной элите. Вкладом Рене Генона является именно синтетическое изложение восточных метафизических доктрин, имеющее целью пробудить у интеллектуально продвинутых людей Запада желание заново обрести и в какой-то мере заново явить на свет самые глубокие аспекты их собственной традиции. Именно этим людям Запада надлежит, таким образом, доказать, что интеллектуальное и духовное вырождение Запада не является столь абсолютным, столь неисцелимым, что можно было бы утратить всякую надежду на его преодоление. В этой перспективе, стало быть, для Рене Генона было естественно, применительно к христианской традиции, ограничиться предложением нескольких «ключей», указанием некоторых путей исследования. Именно это он и сделал в отдельных главах и заметках своих различных работ, в своем исследовании «Эзотеризм Данте» и в очерках, которые собраны ниже.

Но столь внятная позиция была бы иначе истолкована читателями поверхностными или очень неполно знакомыми с творчеством Генона, а также критиками, быть может, не всегда беспристрастными. Нам, следовательно, представляется необходимым собрать здесь некоторые тексты, в которых Рене Генон ясно выразил свою позицию относительно христианства, равно как и извиниться за это напоминание перед читателями, которые внимательно и полно изучили его творчество.

Самым важным с занимающей нас точки зрения несомненно является отрывок из «Царь Мира», где Рене Генон, уподобляя трёх волхвов Евангелия трем вождям высшего духовного центра, пишет:

> Почести, воздаваемые таким образом новорожденному Христу в трёх мирах, являющихся соответственно их владениями, подлинными представителями примордиальной Традиции, являются одновременно, — и это следует

> особо отметить — залогом полной ортодоксальности христианства по отношению к последней[2].

В другом месте, говоря о том же событии Священной истории, Рене Генон выражает ту же идею с дополнительными уточнениями. Упомянув Мелхиседека, который является в Библии облеченным двойным достоинством царства и священства, он продолжает:

> Наконец, Мелхиседек не единственный персонаж Писания, который является в двойном качестве священника и царя: в самом деле, в Новом Завете мы также обнаруживаем соединение этих двух функций в царях-волхвах, а это позволяет думать, что есть прямая связь между ними и Мелхиседеком, или, иначе говоря, что в обоих случаях речь идёт о представителя одной и той же власти. Итак, цари-волхвы через почести, которые они воздают Христу, и через дары, которые они Ему приносят, подчеркнуто признают в Нем источник этой власти во всех областях, где она осуществляется. Первый приносит Ему золото и приветствует Его как царя; второй предлагает Ему ладан и приветствует Его как священника; наконец, третий приносит Ему смирну, или бальзам нетления, и приветствует Его как пророка или истинного духовного учителя, что непосредственно соотносится с общим принципом двух властей, жреческой и царской. Таким образом, с момента Его человеческого рождения почести воздаются Христу в «трёх мирах», о которых говорят все восточные доктрины: в мире земном, в мире промежуточном и в мире небесном; а те, кто воздаёт их, суть не кто иные, как подлинные держатели примордиальной Традиции, хранители клада Откровения, данного человечеству в земном Раю. По крайней мере, такой вывод, на наш взгляд, явственно следует из сравнения соответствующих свидетельств, встречаемых по данному вопросу у всех народов; и, заметим, облеченная в различные формы, которые она обретала в потоке времени, укрытая более или менее плотными покровами,

---

[2] 3-е издание, Париж, 1950, стр. 32.

> скрывавшими её от взглядов тех, кто привержен внешней видимости, эта великая примордиальная традиция в действительности всегда была единственной подлинной религией всего человечества как целого. Так разве не должно действие представителей этой традиции, такое, каким доносит его до нас Евангелие, — если мы действительно понимаем, о чём идёт речь, — рассматриваться как одно из самых прекрасных доказательств божественности Христа и одновременно как решающее признание высшего священства и царства, которые поистине принадлежат ему «по чину Мелхиседекову»?[3].

В самом деле, христианство, о котором думает Рене Генон, это не христианство псевдоэзотериков, которые видят в Христе всего лишь «великого посвящённого», и тем более не христианство протестантов-либералов, но подлинное христианство апостольских Церквей:

> ...Протестантизм нелогичен, поскольку, стремясь «гуманизировать» религию, он, тем не менее и вопреки всему, оставляет существовать сверхчеловеческий элемент, которым является Откровение; он не осмеливается довести отрицание до конца, но, превращая это откровение в предмет всевозможных дискуссий, являющихся следствием чисто человеческих интерпретаций, он в действительности вскоре превращает его в ничто. И когда видишь людей, которые, упорно называя себя «христианами», даже не признают божественности Христа, то позволительно думать, что последние, возможно, и не подозревая об этом, стоят гораздо ближе к полному отрицанию, нежели к подлинному христианству[4].

И несколькими строками далее позиция Рене Генона заявляется ещё более ясно:

---

[3] «Христос — Священник и Царь», статья, опубликованная в журнале Le Christ Roi.

[4] «Кризис современного мира», 2e édition, 1946, стр. 75-76. См. параллельный отрывок в «Заблуждение спиритизма», 2-е фр. издание, 1952, стр. 126.

«...Здесь могли бы возразить: разве невозможно, чтобы, отделяясь от католической организации, протестантизм, именно в силу того, что он признавал Священное Писание, тем не менее, сохранил заключенную в нём традиционную доктрину? Эту гипотезу абсолютно исключает именно допущение «свободного исследования», поскольку становятся позволительными все индивидуальные фантазии; сохранение же доктрины предполагает организованное традиционное обучение, посредством которого поддерживается ортодоксальная интерпретация, а это обучение в западном мире реально идентифицировалось с католицизмом»[5].

То, что было верным в эпоху Реформации, остается таковым и сегодня:

«...абсолютно бесспорно..., что в одном лишь католицизме сохранилось то, что, вопреки всему ещё существует на Западе от духа традиции. Значит ли это, что, по крайней мере, в данном случае [католицизма] можно говорить о целостном сохранении традиции, укрывшейся от всяких посягательств духа современности? К сожалению, непохоже, чтобы дело обстояло так; или, говоря точнее, если существо традиции осталось неприкосновенным, что уже много, то весьма сомнительно, чтобы ещё действительно понимался её смысл — даже немногочисленной элитой, чьё существование, несомненно, проявилось бы каким-либо действием или, скорее, влиянием, которого мы в действительности нигде не обнаруживаем. И потому более достоверно то, что мы охотно назвали бы сохранением в латентном состоянии, всегда позволяющем тем, кто способен на это, заново обрести смысл традиции, хотя бы даже в настоящий момент этот смысл не осознавался никем...»[6].

Приведённые цитаты, сколь бы важны они ни были, требуют, однако, дополнительных уточнений. Исходя из того, что христианство занимает относительно мало места в твор-

---

[5] «Кризис современного мира», стр. 76.

[6] Loc. cit., стр. 77-78.

честве Рене Генона, исходя из того, что последний не занимался уяснением его метафизического и инициатического содержания, иные позволили себе заключить, что, хотя Генон, конечно, и считал христианство ортодоксальной формой, то всё же в некотором роде неполной в метафизическом отношении. Рене Генон давно выступил против такой деформации своей мысли. В 1925 году в своем очерке «Восточная Метафизика» Генон сделал заявление, которое не оставляет места никакой двусмысленности. Поговорив о «частичной метафизике» Аристотеля и его последователей, он затем сказал:

> «Мы же, со своей стороны, уверены, что существовало и нечто иное на Западе в Античности и Средних веках, что в распоряжении определённой элиты были доктрины чисто метафизические, которые мы можем счесть полными, включив сюда ту реализацию, которая для большинства современных людей, несомненно, есть нечто представимое»[7].

Но на Западе и в Средние века (а мы знаем, что когда Генон говорит о Средневековье, он имеет в виду по преимуществу период Латинского Средневековья, простирающийся от царствования Карла Великого до начала XIV века) эти чисто метафизические и полные доктрины, равно как и соответствующие приемы реализации, могли соотноситься только с христианским эзотеризмом, точнее, с эзотеризмом, опирающимся на религиозный экзотеризм римского католицизма[8]. Творчество Рене Генона позволило многим заново открыть и правильно истолковать эти вообще забытые или плохо понятые доктрины.

---

[7] «Восточная метафизика», 3-е издание, 1951, стр. 14.

[8] Одним из самых важных, дошедших до нас свидетельств существования в Средние века таких доктрин является творчество Мейстера Экхарта. Несомненно, они имели свои аналоги в Восточном христианстве.

*
* *

Очерки, собранные в данной книге, по большей части посвящены организациям, которые, как полагал Рене Генон, в Средние века являлись хранительницами учения и приемов эзотерического христианства: Ордену Храмовников, Преданным Любви, Рыцарям Святого Грааля. В этом качестве они образуют дополнение к работам «Эзотеризм Данте» и «Царь мира». Мы открываем его двумя работами, озаглавленными «О священных языках» и «Христианство и инициация». Первая, которая выявляет значение древнееврейского языка в христианстве, указывает важнейший, быть может, путь исследования при углубленном изучении традиционных наук и методов христианского эзотеризма. Вторая касается самой структуры христианства в его двойном, религиозном и инициатическом, аспекте.

*
* *

В заключение этого предисловия, которое мы сочли необходимым и которое мы попытались сделать сколь возможно объективным, мы не можем не сформулировать вопрос, который придет на ум многим читателям, когда они ознакомятся с этим маленьким трудом: сохранился ли эзотеризм — в своей чистоте, если не в своей целостности, — живым где-либо в лоне Латинского христианства? В заметке, отредактированной в последние месяцы его жизни (декабрь 1949 г.) и воспроизведённой в данной книге, Рене Генон рассматривает такую возможность.

И это не удивительно. Обратимся к словам, которые не могут быть преходящими. И творчество Рене Генона отнюдь не противоречит им. С одной стороны:

...И Я говорю тебе: ты — Пётр, и на сем камне Я создал Церковь Мою, и врата ада не одолеют её»[9].

и также:

«...Пётр же, обратившись, видит идущего за ним ученика, которого любил Иисус и который на вечери, приклонившись к груди Его, сказал: «Господи, кто предаст Тебя?» Его увидев, Пётр говорит Иисусу: «Господи! А он что?» Иисус говорит ему: «Если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до этого? Ты иди за Мною». И пронеслось это слово между братиями, что ученик тот не умрет. Но Иисус не сказал ему, что не умрет, но: "Если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того?”[10].

Работы Рене Генона, безусловно, не противоречат этому.
Жан Рейор

[9] Мтф., 16:18.

[10] Ин., 21:20-23.

Раздел I. Структура и особенности христианской традиции

Глава 1. О священных языках

Некоторое время назад[11] мы уже отмечали, между прочим, что в распоряжении западного мира нет никакого другого священного языка, кроме древнееврейского; по правде сказать, это довольно странный факт, требующий некоторых размышлений. И даже если не претендовать на разрешение различных вопросов, возникающих в этой связи, явление представляет определенный интерес. Ясно, что если древнееврейский может играть такую роль на Западе то это в силу прямой связи, существующей между иудейской и христианской традициями и включения еврейского Священного Писания в священные книги самого христианства. Однако можно задаться вопросом, как случилось, что последнее не имеет никакого собственно ему принадлежащего священного языка, ибо здесь его случай предстаёт поистине исключительным в ряду других традиций.

В этой связи важно, прежде всего, не смешивать священные языки с языками всего лишь литургическими[12]; чтобы какой-либо язык мог выполнять эту последнюю роль, ему достаточно, в конечном счёте, быть «фиксированным», неподвластным постоянным изменениям, которые неизбежно

---

[11] «Корни растений» в сентябрьском номере журнала «Исследования Традиции» за 1946 год.

[12] Это тем более важно, что мы уже видели, как один ориенталист назвал «литургическим языком» арабский, который в действительности является священным языком, — назвал со скрытым, но для понимающих достаточно ясным намерением принизить исламскую традицию. И это напрямую связано с тем фактом, что тот же самый ориенталист вёл в арабоязычных странах, — впрочем, без большого успеха — подлинную кампанию за принятие латинской письменности

претерпевают языки живой обиходной речи[13]; но священными языками являются исключительно те, на которых изложены Священные Писания различных традиций. Само собой разумеется, каждый священный язык есть в то же время, и с тем большим основанием, литургический, или ритуальный язык традиции, к которой он принадлежит[14], но обратное не будет верным: так, греческий и латынь могут отлично, так же, как и другие древние языки[15], играть роль литургических языков для христианства[16], но они ни в коей мере не являются священными языками; и даже если предположить, что ранее они могли иметь такой характер[17], то это было в исчезнувших традициях, с которыми христианство явно не имеет никакой преемственной связи.

Отсутствие священного языка в христианстве представляется ещё более поразительным, когда мы замечаем, что даже и в том, что касается еврейского Священного Писания, оригинальный текст которого существует, оно «официально» пользуется лишь греческим и латинским переводами[18]. Что же до Нового Завета, то мы знаем, что его текст известен

---

[13] Мы предпочитаем говорить здесь, скорее, о «фиксированном языке», нежели о «мёртвом языке», как это обычно делают, ибо до тех пор, пока язык используется в ритуальных целях, нельзя утверждать, с традиционной точки зрения, что он действительно мёртв.

[14] Мы говорим «литургический, или ритуальный» потому, что первое из этих двух слов прилагается лишь к религиозным формам, тогда как второе имеет значение всеобщее и соответствующее всем традициям.

[15] А именно: сирийский, коптский и старославянский, употребляемые в различных восточных Церквях.

[16] Само собой разумеется, мы имеет в виду лишь правильные и ортодоксальные направления христианства; протестантизм во всех его разновидностях пользовался лишь разговорными языками и в силу этого даже не имеет литургии в собственном смысле слова.

[17] Тот факт, что нам неизвестны священные Книги, написанные на этих языках, не позволяет абсолютно снять такое предположение, так как в древности, несомненно, существовали явления, не дошедшие до нас. Есть вопросы, которые, безусловно, затруднительно разрешить сегодня, как, например, вопросы, касающиеся римской традиции, подлинной природы Сивиллиных книг и языка, на котором они были составлены.

[18] Версии Септуагинты и Вульгаты.

лишь на греческом и что именно на основе последнего были сделаны все остальные переводы, даже на древнееврейский и сирийский; и всё же, по меньшей мере, в отношении Евангелий, нельзя допустить, что это их подлинный язык, то есть, хотим мы сказать, тот язык, на котором были произнесены сами слова Христа. Возможно, однако, что они действительно никогда не были записаны иначе, как на греческом, будучи первоначально передаваемы устно на языке оригинала[19]; но тогда можно задаться вопросом, почему письменная фиксация, когда она произошла, не совершилась на том же самом языке; и это вопрос, на который и впрямь было бы затруднительно ответить. Как бы то ни было, нельзя отрицать, что это привело к некоторым затруднениям, так как один лишь священный язык может обеспечить строгую неизменность текста Писания; переводы же неизбежно варьируются в разных языках и, кроме того, они всегда могут быть лишь приблизительными, поскольку каждый язык имеет свои собственные способы выражения, которые не могут точно соответствовать речевым оборотам других языков[20]. Даже тогда, когда они, насколько возможно, передают внешний и буквальный смысл, существует достаточно препятствий для проникновения в иные, более глубокие смыслы[21]. И можно представить себе весьма специфические труд-

---

[19] Этого простого соображения по поводу устной передачи довольно было бы для того, чтобы свести к нулю все дискуссии «критиков» относительно предполагаемой датировки Евангелий, и его действительно было бы достаточно, если бы защитники христианства сами не находились в той или иной мере под влиянием антитрадиционного духа современного мира.

[20] Такое положение вещей не может не поощрять нападки модернистских «экзегетов»; даже если бы существовали тексты на священном языке, несомненно, это не помешало бы им рассуждать как профанам, каковыми они являются; но тогда, по крайней мере, тем, кто ещё сохранил нечто от традиционного духа, было бы легче не считать себя обязанными обращать внимание на их претензии.

[21] Это особенно очевидно в священных языках, где буквы имеют числовое либо же собственно иероглифическое значение, которое часто очень важно с этой точки зрения и от которого любой перевод, разумеется, не оставляет ничего.

ности, которые обнаруживаются при изучении христианской традиции для тех, кто не хочет оставаться на уровне более или менее поверхностных видимостей.

Разумеется, всё это вовсе не означает, что не существует оснований для признания этой исключительной особенности христианства — быть традицией без священного языка; напротив, они наверняка должны быть, но следует иметь в виду, что их не очень легко различить с первого взгляда и, несомненно, для того чтобы выявить их, потребуется значительная работа, предпринять которую мы не можем и мечтать. Впрочем, почти все, что касается истоков христианства и его первых времен, к сожалению, окутано множеством неясностей. Можно было бы также задаться вопросом, не существует ли некоего соотношения между этой его особенностью и другой, не менее примечательной: тем, что христианство равным образом не обладает эквивалентом собственно «законодательной» части других традиций. Это до такой степени верно, что для восполнения недостачи оно должно было приспособить к своим нуждам древнее римское право; и хотя к нему делались добавления, но и они не имеют своего источника в самом Священном Писании[22]. Сопоставляя эти два факта, с одной стороны, а с другой, помня, что, как мы это уже говорили в связи другой проблемой, некоторые христианские ритуалы представляются в каком-то смысле «экстериоризацией» инициатических ритуалов, можно было бы даже спросить себя, не было ли первоначальное христианство в действительности чем-то существенно отличным от того, чем оно является сегодня, если не по самой

[22] Можно было бы сказать, пользуясь термином, позаимствованным из исламской традиции, что христианство не имеет шариата; это тем более примечательно, что в традиционной филиации, которую можно назвать «авраамической», оно размещается между иудаизмом и исламом, которые, напротив, имеют очень развитый шариат.

доктрине[23], то, по крайней мере, по целям, для достижения которых она создавалась[24]. Мы, со своей стороны, хотели здесь лишь просто поставить эти вопросы, на которые, впрочем, не претендуем дать ответы, однако, учитывая интерес, который они представляют во многих отношениях, было бы очень желательно, чтобы кто-нибудь, располагающий временем и средствами для необходимых исследований в этом направлении, смог когда-нибудь привнести сюда некоторую ясность.

[23] Или, следовало бы скорее сказать, по той части доктрины, которая сохранилась и общеизвестна до наших дней; последняя наверняка не изменилась, но возможно, что помимо неё имелись другие учения, и некоторые аллюзии Отцов Церкви, похоже, не могут быть поняты иначе. Усилия, прилагаемые современными людьми для умаления значения этих аллюзий, в конечном счёте, доказывают лишь ограниченность их собственной ментальности.

[24] Изучение этих вопросов заставило бы также поднять проблему соотношения раннего христианства с сектой иссеев, которая, впрочем, достаточно плохо известна, но о которой мы, по крайней мере, знаем, что она представляла собой эзотерическую организацию, связанную с иудаизмом; о ней рассказывается много фантастического, но это ещё один момент, который заслуживал бы серьёзного изучения.

Глава 2. Христианство и инициация

У нас нет намерения возвращаться здесь к вопросам, касающимся собственного характера христианства, так как мы полагаем, что высказанного нами по этому поводу в разной связи, даже будь то более или менее вскользь, достаточно для того, чтобы тут не осталось никакой двусмысленности[25]. К сожалению, в последнее время мы вынуждены были констатировать, что это вовсе не так и что, напротив, в умах довольно большого числа наших читателей произошли досадные смешения, вследствие чего мы убедились в необходимости заново уточнить некоторые пункты. Кстати сказать, мы решаемся на это с сожалением, ибо нужно признаться, что мы никогда не испытывали особой склонности к специальной интерпретации этого сюжета по самым разными причинам, первой из которых является непроницаемый мрак, окутывающий все, что касается истоков и начального времени христианства. Такой мрак, что он, если хорошенько поразмыслить, не может быть случайным и представляется преднамеренно созданным. Это соображение следует

[25] Мы не можем не удивиться, увидев, что иные обнаружили, будто «Заметки об инициации» касались скорее и более непосредственно христианства, нежели наши другие работы. Мы можем их заверить, что и в упомянутой работе так же, как и в других случаях, мы стремились говорить об этом лишь в той мере, в какой то было строго необходимо для понимания нашего изложения и, можно сказать, в функциональной зависимости от других вопросов, которые в данном случае рассматривались нами. Не менее удивительно также и то, что читатели, которые уверяют, будто внимательно и постоянно следили за всем написанным нами, решили, будто в этой книге нашли нечто новое по данному вопросу, тогда как по всем отмеченным ими пунктам мы, напротив, лишь просто-напросто воспроизвели соображения, уже высказанные нами в некоторых из наших статей, опубликованных ранее в «Вуаль Исиды» и «Исследования Традиции».

иметь в виду, обращаясь к тому, что будет сказано нами ниже.

Вопреки всем трудностям, вытекающим из такого положения вещей, есть, однако, по меньшей мере, один пункт, который не вызывает сомнений и который, кстати сказать, не оспаривался никем из тех, кто поделился с нами своими наблюдениями, но на который, напротив, некоторые оперлись, чтобы сформулировать иные из своих возражений. Этот пункт таков: будучи не только религией или экзотерической традицией, которую знают сегодня под этим именем, христианство у своих истоков имело — как в своем ритуале, так и в своей доктрине — характер по существу эзотерический и, следовательно, инициатический. Подтверждение этому можно найти в том факте, что исламская традиция рассматривает первоначальное христианство как собственно *тарикат*, т. е., в конечном счёте, инициатический путь, а не шариат, или законодательство социального порядка, обращенное ко всем; и это тем более верно, что впоследствии его должны были дополнить созданием «канонического»[26] права, которое в действительности было не чем иным, как адаптацией древнеримского права, стало быть, чем-то, целиком идущим извне, а вовсе не развитием того, что изначально заключалось в самом христианстве. Впрочем, совершенно очевидно, что в Евангелии мы не обнаруживаем никакого предписания, которое могло бы действительно рассматриваться как закон в собственном смысле этого слова; широко известные слова «Отдавайте Кесарю кесарево...» нам представляются исключительно показательными в этом отношении, так как они формально подразумевают для всего существующего на внешнем плане — согласие с законодательством, совершенно чуждым христианской традиции, которое просто-напросто реально существо-

[26] В этой связи, быть может, небезинтересно отметить, что в арабском языке слово *qānūn*, производное от греческого, употребляется для обозначения всякого закона, принятого по привходящим соображениям и не образующего составную часть шариата, или традиционного законодательства.

вало в среде, где эта традиция родилась, уже в силу того, что среда эта тогда была инкорпорирована в Римскую империю. Несомненно, отсутствие собственного христианского законодательства было бы одним из серьёзнейших пробелов, если бы христианство тогда являлось тем, чем оно стало позже; само существование такого пробела было бы не только необъяснимо, но и немыслимо для ортодоксальной и правильной традиции, если эта традиция действительно должна была включать в себя экзотеризм так же, как и эзотеризм, и если она даже, можно сказать, должна была прежде всего прилагаться к области экзотерической. Напротив, если христианство имело характер, о котором мы только что говорили, явление объясняется без труда, так как речь идёт вовсе не о пробеле, но о преднамеренном воздержании от вмешательства в область, которая, уже по определению, в этих условиях не должна была его касаться.

Дабы это стало возможным, нужно было, чтобы Христианская Церковь первых времен являлась закрытой или скрытой организацией, в которую допускались лишь те, кто обладал необходимыми качествами для надлежащего получения инициации в форме, которую можно назвать «христической» [*christique*]; и, несомненно, здесь можно было бы найти ещё много признаков, указывающих на это, хотя они, в общем, совершенно непонятны нашей эпохе, и, вследствие современной тенденции к отрицанию эзотеризма, их слишком часто стремятся более или менее сознательными образом лишить подлинного значения[27].

в конечном счёте, эта Церковь была сравнима с буддийской *Сангха*, допуск в которую также имел черты подлинной

[27] Нам не раз предоставлялся случай констатировать этот способ нынешней интерпретации Святых Отцов и, в частности, греческой патристики: елико возможно, стараются утверждать, что понапрасну было бы видеть у них эзотерические аллюзии, а когда утверждать это становится совсем невозможно, то их, не колеблясь, упрекают, заявляя, будто здесь с их стороны имела место достойная сожаления слабость.

инициации[28] и которую также обычно уподобляют «монашескому ордену»; это верно, по меньшей мере, в том смысле, что особые статусы не были, так же, как и статус монашеского ордена в христианском смысле этого слова, созданы для распространения на всю совокупность общества, в котором образовалась такая организация[29]. С этой точки зрения, случай христианства не является чем-то уникальным среди различных известных нам традиционных форм, и эта констатация, кажется нам, способна уменьшить удивление, которое данный случай мог бы вызвать у иных. Возможно, гораздо труднее объяснить, почему впоследствии оно столь полно изменило свой характер, как мы это видим сейчас, но в данный момент ещё не время исследовать этот вопрос.

А теперь о возражении, которое было адресовано нам и на которое мы вскользь указывали выше: коль скоро христианские ритуалы и, в особенности, таинства имели инициатический характер, то как они могли когда-либо его утратить, превратившись в простые экзотерические обряды? Это невозможно и слишком противоречиво, говорят нам, потому что инициатический характер постоянен и неизменен и никогда не мог бы быть утрачен, если только не предположить, что, в силу стечения обстоятельств и допущения великого множества неподготовленных лиц, то, что было изначально реальной инициацией, оказалось сведенным всего лишь к инициации виртуальной. Здесь налицо недоразумение, которое нам представляется совершенно очевидным: инициация, как мы уже объясняли неоднократно, реально сообщает тем, кто получает её, свойства, которые приобретаются раз и навсегда и которые поистине не-

[28] См. A. K. Coomaraswamy: *L'ordination bouddhique est-elle une initiation*? Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июль 1939.

[29] Именно это беззаконное распространение впоследствии в индийском буддизме повело к некоторым искажениям, таким, как отрицание каст: Будде не было необходимости считаться с ними внутри закрытой организации, члены которой должны были быть вне их различий. Но желание уничтожить само такое различие во всем окружающем социуме — это была формальная ересь, с точки зрения индусской традиции.

стираемы. Однако это понятие перманентности свойств, обретаемых в инициации, приложимо к людям, ими обладающим, но не к ритуалам или к действию духовного влияния, передатчиком которого они предназначены служить. Абсолютно не оправданы попытки перенести это понятие постоянства с одного случая на другой, что в действительности значит придать ему совсем иное значение; и мы уверены, что сами никогда не говорили ничего, что могло бы повести к подобному смешению. Дополнительно возражают, что воздействие, осуществленное христианскими таинствами, исходит от Святого Духа, и это совершенно верно, но полностью выходит за рамки данного вопроса; и если верно, что духовное влияние обозначается в соответствии с языком христианства, или иначе, согласно собственной терминологии той или иной традиции, то равным образом верно и то, что природа этого влияния по существу трансцендентна и надиндивидуальна. Ибо, если бы это было не так, то мы имели бы дело не с духовным влиянием, а просто с влиянием психическим; однако, коль скоро это так, то что может помешать одному и тому же влиянию или влиянию одной и той же природы действовать согласно различным модальностям и в различных областях, а кроме того, именно потому, что природа этого влияния трансцендентна, следует ли ожидать, что его действие будет одним и тем же во всех случаях[30]? Мы совершенно не видим, почему бы это должно было быть так, и мы даже уверены в противоположном; в самом деле, мы всегда очень тщательно отмечали, что духовное влияние действует в экзотерических ритуалах так же, как и в ритуалах инициатических, однако, само собой разумеется, что действия, которые оно производит, никоим образом не являются однопорядковыми в обоих случаях, иначе не существовало бы самого различия двух соответствую-

[30] Заметим мимоходом, что следствием этого была бы невозможность для духовных влияний производить действия, касающиеся сугубо телесного уровня, как, например, чудесные исцеления.

щих областей[31]. Не более понятно нам и то, почему нельзя допустить, что влияние, которое стяжается посредством.христианских таинств, вначале действовавшее на уровне инициатическом, затем, в других условиях и по причинам, зависящим от этих самых условий, распространилось ниже, на область чисто религиозную и экзотерическую, так, что его действия отныне оказались ограниченными возможностями исключительно индивидуального уровня, имея целью «спасение». И всё это, однако, при сохранении в том, что касается внешней видимости, тех же самых ритуальных опор, потому что последние были христическим установлением и потому что без них больше не было бы даже и собственно христианской традиции. На том, что это действительно было так и что, следовательно, и в нынешнем состоянии вещей, и во времена более отдалённые больше никоим образом нельзя рассматривать христианские ритуалы как имеющие инициатический характер, мы будем настаивать особо; но, между прочим, мы должны заметить, что неверно было бы утверждать, будто они «потеряли» этот характер, словно это произошло чисто случайно; ибо мы, напротив, думаем, что речь должна идти здесь об адаптации, которая, несмотря на достойные сожаления последствия, неизбежно явившиеся в этой связи, была полностью оправдана и даже стала необходимой в силу обстоятельств времени и места.

Если посмотреть, каково было в эпоху, о которой идёт речь, состояние западного мира, т. е. совокупности стран, тогда включённых в Римскую империю, можно без труда понять, что если бы христианство не «спустилось» в область экзотерическую, то этот мир весь целиком вскоре лишился бы всякой традиции, поскольку те традиции, что существовали там до тех пор и, прежде всего, преобладающая грекорим-

[31] Если бы действие Святого Духа осуществлялось только в эзотерической области, ибо она единственная является полностью трансцендентной, то тогда уместно было бы спросить у наших оппонентов-католиков, что следует думать о доктрине, согласно которой он вмешивается даже в формулировки явно экзотерических догматов.

ская, достигли крайней степени вырождения, что указывало на завершение цикла их бытия[32]. Это «схождение», подчеркнем ещё раз, никоим образом не было случайностью или отклонением, но напротив, его нужно рассматривать как обладающее подлинно «провиденциальным» характером, поскольку оно позволило Западу избежать впадения — уже в ту эпоху — в состояние, сравнимое с сегодняшним. Момент, когда должна была произойти всеобщая утрата традиции (то, что отличает настоящее время), ещё не наступил; стало быть, нужно было, чтобы произошло «выправление», и осуществить его могло одно только христианство, даже ценой отказа от эзотерического и «скрытого» характера, которым оно обладало изначально[33]. И, таким образом, «выправление» не только было благодетельно для западного человечества, что слишком очевидно, дабы настаивать на этом, но оно находилось в то же время — как, впрочем, бывает со всяким «провиденциальным» действием, вторгающимся в ход истории, — в полном соответствии с самими циклическими законами.

Вероятно, было бы невозможно обозначить точную дату этой перемены, которая превратила христианство в религию в собственном смысле слова и в традиционную форму, адресованную всем без различия; но, во всяком случае, несомненно, что она уже была совершившимся фактом в эпоху

---

[32] Разумеется, говоря о западном мире в его совокупности, мы делаем исключение для элиты, которая не только ещё понимала свою собственную традицию с точки зрения внешней, но которая, кроме того, продолжала получать посвящение в мистериях. Таким образом, традиция могла бы ещё удерживаться более или менее долго во все более и более ограниченной среде, но это находится за пределами вопроса, который мы сейчас рассматриваем, — потому что речь идёт здесь о целокупности людей Запада, и как раз для последней христианство должно было заменить древние традиционные формы в момент, когда они для этой целокупности превращались всего лишь в «суеверия» (*superstitions*), в этимологическом смысле этого слова. [Речь идёт об этимологии французского слова. — прим. пер.]

[33] Под этим углом зрения, можно было бы сказать, что переход от эзотеризма к экзотеризму являлся здесь настоящей «жертвой», что, впрочем, верно по отношению ко всякому схождению духа.

Константина и Никейского Собора, так что последнему оставалось только «санкционировать» её, открывая, если можно так выразиться, эру «догматических» формулировок, предназначенных обеспечить чисто экзотерическое разворачивание доктрины[34]. Разумеется, это не могло происходить без некоторых неизбежных осложнений, так как самый факт замыкания доктрины в строго определённые и ограниченные формулировки делал более затруднительным — даже для тех, кто был реально на это способен, — проникновение в её глубинный смысл. Истины более эзотерического порядка, которые по самой своей природе были недоступны большинству, не могли не выступать как «тайны» в том вульгарном смысле, который приобрело это слово, т. е. в глазах рядового человека они не замедлили превратиться в нечто, что невозможно понять и во что даже запрещено пытаться проникнуть. Эти затруднения не были, однако, таковы, чтобы они могли воспрепятствовать становлению христианства в традиционной экзотерической форме или воспрепятствовать его легитимации, учитывая огромные преимущества, которые, как мы уже сказали, должны были воспоследствовать из этого для западного мира; кроме того, если христианство как таковое переставало быть инициатическим, то ещё оставалась возможность сохранения внутри него специфически христианской инициации для элиты, которая не могла придерживаться лишь точки зрения экзотеризма и ограничивать себя неотъемлемыми от него рамками. Но это ещё один вопрос, который мы намеревались рассмотреть немного позже.

С другой стороны, следует заметить, что эта перемена в сущностном характере и, можно было бы сказать, в самой

[34] В то же время «обращение» Константина подразумевало признание посредством в некотором роде официального акта императорской власти того факта, что греко-римская традиция должна была отныне рассматриваться как угасшая, хотя, естественно, ещё длительное время бытовали её остатки, которые не могли не деградировать все больше и больше прежде, чем окончательно исчезнуть, и которые были именно тем, что немного позже оказалось обозначено презрительным понятием «язычество».

природе христианства прекрасно объясняет тот факт, что, как мы уже говорили вначале, все ей предшествовавшее оказалось преднамеренно окутанным мраком и что иначе даже и быть не могло. В самом деле, ясно, что природа первоначального христианства, поскольку она была по существу эзотерической и инициатической, должна была оставаться полностью неизвестной тем, кто теперь допускался в христианство, ставшее экзотерическим; следовательно, все, что позволило бы знать или хотя бы подозревать, чем реально было христианство у своих истоков, должно было укрыться от них за непроницаемым покровом. Разумеется, мы не намерены исследовать, какими средствами мог быть получен такой результат; это, скорее, могло бы стать делом историков, если бы только им пришло в голову задаться таким вопросом, который, впрочем, представился бы им неразрешимым в силу невозможности применить здесь их обычные методы и опереться на «документы», каковых явно не могло существовать в подобном случае. Однако нас здесь интересует констатация явления и понимание его истинной причины. Добавим, что в этих условиях и в противоположность тому, что могли бы думать об этом любители поверхностных и «простецких» объяснений, такое «затемнение» истоков ни в коей мере нельзя приписать невежеству, слишком очевидно невозможному у тех, кто должен был тем более осознавать совершившуюся трансформацию христианства, что они сами принимали в ней более или менее прямое участие; нельзя и утверждать, — согласно предубеждению, довольно распространенному среди современных людей, которые слишком охотно приписывают другим свою собственную ментальность, — что здесь с их стороны был «политический» и небескорыстный маневр, предполагаемую выгодность которого мы, впрочем, не слишком хорошо понимаем. Истина, напротив, состоит в том, что этого жестко потребовало положение вещей, дабы удержать в соответ-

ствии с традиционной ортодоксией глубоко различие двух областей, экзотерической и эзотерической[35].

Иные могли бы задаться вопросом, что же произошло при подобной перемене с учением Христа, которое составляет основание христианства по самому его определению и от которого оно не могло бы обособиться, не потеряв право на своё имя, уже не говоря о полной неясности того, что могло бы стать заменой этого учения, не лишив его «надчеловеческого» характера, вне которого более не существует никакой подлинной традиции. В действительности же это учение никоим образом не было ни затронуто, ни изменено в своей «буквальности» такой переменой, и неизменность текстов Евангелий и других писаний Нового Завета, которые восходят, очевидно, к первому периоду христианства, являются достаточным доказательством тому[36]. Изменилось только их понимание, или, если угодно, перспектива, в которой они рассматриваются, и, как следствие, значение, в котором они понимаются, впрочем, нельзя сказать, будто в этом значении есть что-либо ложное или противозаконное. Ибо одни и те же истины могут получать разное значение в различных областях в силу соответствий, которые существуют между всеми уровнями реальности. Однако существуют предписания, которые, касаясь специально тех, кто следует инициатическим путём, и будучи применимы, следовательно,

[35] Мы отмечали в другой связи, что смешение этих двух областей является одной из причин рождения гетеродоксальных «сект», и можно не сомневаться, что в действительности некоторые древние христианские ереси не имели другого происхождения. Тем объяснимее меры предосторожности, принятые для сколь возможно полного избежания этого смешения, меры, эффективность которых никак нельзя было оспаривать в данном отношении. Даже если, с другой стороны, возникает искушение пожалеть, что своим вторичным следствием они возымели привнесение в углубленное и полное изучение почти непреодолимых трудностей.

[36] Даже если принять — а это вовсе не наш случай — так называемые выводы современной «критики», которая со слишком явными антитрадиционными намерениями пытается возвести эти писания к возможно более «поздним» датам, они все равно и в таком случае будут предшествовать трансформации, описываемой здесь.

в ограниченной и, в некотором роде, качественно однородной среде, становятся непригодными, как только их хотят распространить на всю совокупность человеческого общества. Это и признают достаточно ясно, рассматривая их как только лишь «советы по совершенствованию», которым не придаётся никакого обязательного характера[37]. Это равнозначно тому, чтобы сказать, будто каждый должен следовать евангельским путём в меру не только своей собственной способности, что само собой разумеется, но даже и в меру того, что позволяют ему привходящие обстоятельства, в которых он находится; и это, действительно, все, чего можно разумно требовать от тех, кто не стремится выйти за пределы простой экзотерической практики[38]. С другой стороны, в том, что касается собственно доктрины, если существуют истины, которые могут одновременно пониматься экзотерически и эзотерически, соотносясь согласно смыслу с различными уровнями реальности, то существуют и другие, которые, принадлежа исключительно эзотеризму и не имея никакого соответствия за его пределами, становятся, как мы уже говорили, полностью непонятными, когда их пытаются перенести в область экзотерическую; и тогда следует вынужденно ограничиться просто-напросто провозглашением «догматических» формулировок, никогда не пытаясь даже в малейшей степени объяснять их. Они суть то, что принято называть «тайнами» христианства. По правде сказать, само существование этих «тайн» было бы лишено основания, если бы мы не допускали эзотерического характера первоначального христианства; напротив, с учётом последнего, оно предстаёт нормальным и неизбежным следствием

---

[37] Мы не намерены говорить о злоупотреблениях, к которым этот тип ограничения, или «минимизации», мог иногда вести; но реальные условия адаптации к социальной среде подразумевают индивидов бесконечно различных и не равных между собой по их духовному уровню, к которым, однако, именно в этих целях и безо всяких исключений должен обращаться экзотеризм.

[38] Эту экзотерическую практику можно было бы определить как необходимый и достаточный минимум для достижения «спасения», ибо такова единственная цель, достижению которой она действительно предназначена служить.

«экстериоризации», посредством которой христианство, по-прежнему сохраняя ту же внешнюю форму, — как в том, что касается доктрины, так и в ритуалах, — стало той экзотерической и специфически религиозной традицией, которую мы знаем сегодня.

*
* *

В ряду христианских ритуалов или, точнее, в ряду таинств, образующих их самую существенную часть, те, которые являют самое большое сходство с ритуалами инициации и которые, следовательно, должны рассматриваться как их «экстериоризация», если они действительно изначально[39] имели этот характер, естественно, суть те (как мы уже отмечали в другом месте), что могут быть получены только один раз, и это прежде всего крещение. Последнее, посредством которого неофит допускался в христианское сообщество и неким образом «инкорпорировался» в него, очевидно, должно было, поскольку это была инициатическая организация, являться первым посвящением, т. е. началом «малых мистерий»; кстати сказать, на это указывает характер «второго рождения», который оно сохранило, хотя и в ином смысле, даже в области экзотерической. Добавим сразу же, чтобы не возвращаться к этому, что конфирмация, похоже, стала отмечать доступ к более высокой степени, и наиболее правдоподобно, что эта степень соответствует завершению «малых мистерий»; что же до рукоположения, которое единственное даёт теперь возможность выполнять некоторые функции, то оно может быть лишь «экстериоризацией» свя-

[39] Говоря здесь об инициатических ритуалах, мы подразумеваем те, целью которых и является сообщение инициатического влияния; само собой разумеется, что кроме них могут существовать и другие инициатические ритуалы, т. е. те, что предназначены для элиты, уже получившей посвящение. Так, например, можно думать, что Евхаристия первоначально была инициатическим ритуалом в этом смысле, но не ритуалом посвящения.

щеннической инициации, как таковая соотносящейся с «великими мистериями».

Дабы вполне осознать, что в этом состоянии, которое можно было бы назвать вторым состоянием христианства, таинства более не имеют никакого инициатического характера и реально являются не чем иным, как чисто экзотерическими ритуалами, достаточно, в общем-то, рассмотреть случай крещения, поскольку все остальное непосредственно зависит от него. Несмотря на «затемнение», о котором мы говорили, известно, что, по крайней мере, у истоков для того, чтобы совершить крещение, принимали чрезвычайные меры предосторожности, а те, кто должны были принять крещение, проходили длительную подготовку. Ныне имеет место нечто противоположное; и, похоже, сделано все возможное, дабы предельно облегчить совершение этого таинства, поскольку оно совершается не только над кем угодно без различия, так что никакой вопрос о развитии и подготовке даже не ставится, но оно может полноценно совершаться даже кем угодно, тогда как другие таинства могут быть совершаемы лишь теми священниками или епископами, которые выполняют определённую ритуальную функцию. Эти особенности и тот факт, что детей крестят как можно раньше, а это очевидным образом исключает идею какой-либо подготовки, могут быть объяснены только радикальным изменением самой концепции крещения, изменением, вследствие которого оно стало рассматриваться как необходимое условие «спасения», должное, следовательно, быть обеспеченным возможно большему числу лиц, тогда как первоначально речь шла совсем о другом. Этот взгляд, согласно которому «спасение», являющееся конечной целью всех экзотерических ритуалов, необходимо связано с вхождением в Христианскую Церковь, по сути, есть лишь следствие той склонности к «исключительности», которая неотъемлемо присуща точке зрения всякого экзотеризма как такового. Мы не считаем целесообразным далее задерживаться на этом, ибо слишком ясно, что ритуал, совершаемый над

новорожденными детьми, и притом так, что отсутствуют какие-либо средства определения его качественного уровня, не может иметь характер и значение инициации, даже если последняя и свелась к простой виртуальности; впрочем, мы намерены сейчас вернуться к вопросу о возможности сохранения виртуальной инициации посредством христианских таинств.

Мы отметим дополнительно ещё один пункт, который не лишён важности: а именно то, что в христианстве сегодня, в противоположность тому, что было в самом начале, все ритуалы без исключения являются публичными. Все могут присутствовать при них, даже и при тех, которые должны были бы быть особенно «сокровенными»: ординация священника или консекрация епископа, крещение или конфирмация. Но это было бы недопустимо, если бы речь шла о ритуалах инициации, которые могут выполняться только в присутствии посвящённых[40]; публичность эзотеризм и инициация очевидным образом несовместимы. Если, однако, мы считаем этот аргумент всего лишь второстепенным, то это потому, что, коль скоро не было бы ещё и других, можно было бы утверждать, что здесь имело место злоупотребление, обусловленное определённой деградацией, как это иногда может произойти в инициатической организации, — без того, правда, чтобы последняя в силу этого утратила свой собственный характер. Но мы видели как раз, что схождение христианства на экзотерический уровень ни в коем случае не должно рассматриваться как вырождение, да и другие доводы, развернутые нами, достаточно доказательно свидетельствуют, что в действительности здесь больше не может быть никакой инициации.

---

[40] В связи со статьей о буддийской ординации, которую мы упомянули ранее, мы задали А. К. Кумарасвами вопрос по этому поводу; он подтвердил нам, что такая ординация никогда не могла совершаться иначе, как в присутствии лишь ста членов *Сангхи*, состоящей исключительно из тех, кто уже сам получил её. Исключаются не только не буддисты, но также и «светские» приверженцы, которые, в конечном счёте, являются лишь «внешними» ассоциированными членами.

Если бы ещё существовала виртуальная инициация, как предположили некоторые, возражая нам, и если бы, следовательно, те, кто получил христианские таинства или хотя бы одно только крещение, не имели отныне никакой нужды искать другую форму инициации, какова бы она ни была[41], то как можно было бы объяснить существование специфически христианских инициатических организаций, таких, которые, несомненно были на протяжении всего средневековья, и каково тогда могло быть основание их существования, поскольку их особые ритуалы являлись бы в некотором роде дублированием обычных ритуалов христианства? Скажут, что последние представляют или являют собой только посвящение в «малые мистерии», так что поиски другой инициации становились необходимыми для тех, кто хотел бы идти дальше и достичь «великих мистерий». Но помимо того, что очень неправдоподобно предположение, будто все, кто входил в организации, о которых идёт речь, были готовы проникнуть в эту область, против него говорит один решающий факт: существование христианского герметизма, поскольку, по самому определению, герметизм относится именно к «малым мистериям». И мы не говорим уже о ремесленных инициациях, которые также относятся к этой области и которые, даже в тех случаях, когда они не могут быть названы специфически христианскими, тем не менее от своих членов в христианской среде требовали практики соответствующего экзотеризма.

Теперь нам следует предупредить ещё и другую двусмысленность, так как у иных могло бы явиться искушение сделать из всего предшествующего ошибочное заключение, по-

[41] Мы сильно опасаемся, по правде сказать, что у многих это главный мотив, побуждающий упорно убеждать себя, будто христианские ритуалы сохранили инициатическую ценность; в глубине души они хотели бы избавиться от всякой регулярной инициатической связи и тем не менее претендовать на получение результатов того же порядка. Даже если допустить, что эти результаты могут быть лишь исключением в данных условиях, каждый охотно считает себя предназначенным быть в числе исключений. Само собой разумеется, что это лишь достойная сожаления иллюзия.

лагая, что если таинства не имеют более никакого инициатического характера, то отсюда должно следовать, будто они в принципе не могут обладать действием этого порядка, хотя, несомненно, этому не замедлят противопоставить некоторые случаи, когда, по всей видимости, дело обстоит совсем иначе. Истина же состоит в том, что в действительности таинства не могут обладать таким действием сами по себе, поскольку их собственная эффективность ограничена экзотерической областью, но в этой связи следует иметь в виду и другое. В самом деле, повсюду, где существуют инициации, особо зависящие от определённой традиционной формы и опирающиеся на самый экзотеризм последней, экзотерические ритуалы, для тех, кто получил такое посвящение, могут быть, некоторым образом, перенесены на другой уровень — в том смысле, что ими будут пользоваться как опорой для самой инициатической работы и что, следовательно, для этих посвящённых их воздействие не будет ограничиваться одним лишь экзотерическим уровнем, как это есть для большинства признающих ту же традиционную форму. Это так же верно для христианства, как и для всякой другой традиции, коль скоро есть или коль скоро была собственно христианская инициация. Только, разумеется, вовсе не делая ненужной правильную инициацию и не заменяя её, это инициатическое использование экзотерических ритуалов, напротив, по сути своей предполагает её в качестве условия самой возможности, условия, которое не может быть компенсировано самым исключительным индивидуальным развитием и вне которого все, выходящее за обычный уровень, самое большее может достичь мистицизма, т. е. чего-то, что на самом деле ещё по-прежнему соотносится с религиозным экзотеризмом.

Из только что сказанного нами легко понять, как в действительности обстояло дело с теми, кто в Средние века оставил сочинения явно инициатического духа и кого сегодня расхожее заблуждение считает «мистиками», потому что сегодня не знают ничего другого, но кто наверняка был

чем-то совершенно иным. Нет никаких оснований предполагать, будто речь идёт о случаях «спонтанной» инициации или об исключениях, при которых остаточная виртуальная инициация, связанная с таинствами, могла бы стать реальной, тогда как были все возможности нормального вступления в какую-нибудь из правильных инициатических организаций, существовавших в эту эпоху, часто даже под покровом религиозных орденов и внутри них, хотя и ни в коей мере не смешиваясь с ними. Мы не можем больше распространяться об этом, дабы не растянуть до бесконечности наше изложение, но заметим всё же, что именно тогда, когда эти инициации перестали существовать или, по крайней мере, перестали быть достаточно доступными для того, чтобы реально предлагать такие возможности присоединения к ним, родился собственно мистицизм, так что оба явления предстают взаимосвязанными[42]. То, что мы говорим здесь, относится, впрочем, только к Латинской Церкви. Примечательно, что в Восточных Церквах никогда не было мистицизма в том смысле, как его понимает западное христианство начиная с XVI века; этот факт позволяет думать, что некая инициация из рода тех, на которые мы указали, должна была сохраниться в этих Церквах. И действительно, именно это мы обнаруживаем в исихазме, реально инициатический характер которого не вызывает сомнений, даже если он умалился в новое время, что является естественным следствием общих условий этой эпохи, вырваться из которых могут лишь инициации очень мало доступные, независимо от того, были ли они таковыми всегда или добровольно решили «замкнуться» больше, чем когда бы то ни было, дабы избежать всякого вырождения. В исихазме инициация в собственном смысле слова, по сути, обеспечивается правильной

[42] Мы не хотим сказать, что некоторые формы христианской инициации не продолжали существовать и позже. У нас даже есть основания думать, что нечто подобное существует и сегодня. Но кругах столь ограниченных, что реально их можно считать практически недоступными, или в иных направлениях христианства, нежели Латинская Церковь.

передачей формулировок, в точности сравнимых с передачей *мантр* в индусской традиции и сообщением *вирда* в исламских *тарикатах*; здесь также существует целая молитвенная «техника» как, собственно, средство внутренней работы[43], средство, очень отличное от экзотерических христианских ритуалов, хотя эта работа, тем не менее, может, как мы уже объясняли, также найти в них точку опоры, поскольку вместе с полученными формулировками равным образом было передано влияние, носителем которого они являются, что, естественно, предполагает существование непрерывной инициатической цепи, — потому что передать можно только то, что получено[44]. Однако и эти вопросы мы можем затронуть здесь только самым общим образом; но в силу того, что исихазм ещё жив в наши дни, нам кажется, было бы возможно некоторым образом прояснить свойства и приемы других христианских инициаций, к сожалению, принадлежащих прошлому.

Наконец, в заключение мы можем сказать следующее: вопреки инициатическим истокам христианства, последнее в его нынешнем состоянии определенно есть не что иное, как религия, т. е. традиция исключительно экзотерического порядка, и оно не заключает в себе никаких иных возможностей, кроме тех, которыми обладает экзотеризм; впрочем, оно на них и не претендует никоим образом, поскольку в нём никогда не ставится вопрос о чём-либо другом, кроме «спасения». Естественно, инициация может налагаться на это, и она, в норме, даже должна была бы обладать двумя ас-

---

[43] Интересно заметить в данной связи, что такое молитвенное правило по-гречески обозначается понятием *мнеме*, «память» или «воспоминание», что является точным эквивалентом арабского *зикр*.

[44] Следует отметить, что среди современных интерпретаторов исихазма есть много таких, кто стремится «минимизировать» значение его собственно «технической» стороны, потому ли, что это реально соответствует их склонностям, потому ли, что они думают таким образом отделаться от некоторых критических замечаний, вызванных полным незнанием ими всего, касающегося инициации; но в любом случае это один из примеров того умаления, о котором мы только что говорили.

пектами, экзотерическим и эзотерическим, чтобы традиция была поистине полной; но, по меньшей мере, в её западной форме эта инициация реально не существует в настоящее время. Впрочем, само собой разумеется, что соблюдения экзотерических ритуалов вполне достаточно для достижения «спасения». Безусловно, это уже много, — и это даже все, на что может обоснованно претендовать сегодня, — более чем когда-либо — подавляющее большинство человеческих существ; но что должны делать в этих условиях те, для кого, согласно выражению некоторых *мутасаввуфинов*, «даже и Рай всего лишь тюрьма»?

Раздел II. О некоторых инициатических христианских организациях

Глава 3. Хранители Святой Земли[A]

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

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

[A] Эта работа была опубликована в журнале «Вуаль Исиды» в номере за август-сентябрь 1929.

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

Если мы обратимся, например, к древнееврейской традиции, то увидим, что в Сефер *Иецира* говорится о «святом Дворце» или о «внутреннем Дворце», который есть подлинный «Центр Мира» в космическом значении этого термина; и мы увидим также, что этот «святой Дворец» имеет своё подобие в человеческом мире, пребывая в Шехине, которая есть «реальное присутствие» божества[45]. Для народа Израиля этим местом пребывания Шехины была скиния (*Mishkan*), которая именно потому рассматривалась им как «Сердце Мира», будучи действительно духовным центром его собственной традиции, Этот центр, впрочем, вначале и не имел постоянного места пребывания; когда речь идёт о кочевом народе, а именно таков случай Израиля, его духовный центр должен перемещаться вместе с ним, оставаясь, однако, неизменным во время такого перемещения. Место пребывания Шехины, говорит Вюльо, стало постоянным лишь в тот день, когда завершилось строительство Храма, для которого ещё Давид заготовил золото, серебро и все остальное, что потом будет необходимо Соломону для завер-

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

шения труда[46]. Священная скиния Иеговы, место пребывания Шехины, есть Святая Святых, которая, в свой черед, есть сердце Храма, а последний и сам есть центр Сиона (Иерусалима), как святой Сион есть центр Земли Израиля и как Земля Израиля есть центр мира[47]. Здесь можно заметить последовательное расширение идеи центра в зависимости от конкретных её приложений, так что наименование «Центр Мира» или «Сердце Мира», в конечном счёте, распространяется на всю Землю Израиля, поскольку последняя рассматривается как «Святая Земля»; и нужно добавить, что в том же смысле она получает также среди других наименований имя «Земли Живых». Говорится о «земле живых, включающей в себя семь земель», и Вюльо отмечает, что «эта Земля есть Ханаан, в котором проживало семь народов»[48], что верно и в буквальном смысле, хотя равным образом возможна и символическая интерпретация. Само выражение «Земля Живых» есть точный синоним выражения «место бессмертия», и католическая литургия прилагает его к небесному месту пребывания избранных, которое называлось и Землей обетованной, потому что Израиль, проникая в неё, должен был увидеть конец своих терзаний. А с ещё одной точки зрения, Земля Израиля, понимаемая как духовный центр, была проекцией Неба, поскольку, согласно иудейской традиции, «все, что делают израильтяне на земле, совершается в соответствии с тем, что происходит в мире небесном»[49].

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

---

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

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

[48] Там же, т. II, стр. 116.

[49] Там же, т. 1, стр. 501.

есть, по сути, одно и то же. Подобный символизм встречается и у других народов, которые тоже обладали «Святой Землей», то есть страной, где был утвержден духовный центр, по своему значению для них сравнимый с Иерусалимским Храмом для евреев. В таком смысле «Святая Земля» выступает как подобие *омфалоса* (пупа земли), который всегда был видимым образом «Центра Мира» для народа, обитающего в месте его расположения[50].

Символизм, о котором идёт речь, встречается особенно часто у древних египтян; согласно Плутарху, «египтяне называют свою страну Кемия[51] и уподобляют сердцу»[52]. Объяснение, которое даёт этому автор, удивительно: «Область та теплая, влажная, расположенная в южных частях обитаемого мира, распростертая на юге, как в человеческом теле сердце располагается слева», потому что «египтяне считают Восток лицом мира. Север есть его правая, а юг — левая сторона»[53]. Всё это достаточно поверхностные аналогии, подлинная же причина должна быть совсем иной потому, что то же сравнение с сердцем прилагалось к каждой земле, которой приписывался священный и «центральный» характер, каково бы ни было её географическое положение. Впрочем, согласно сообщению самого Плутарха, сердце, символизирующее Египет, в то же время символизировало и Небо: «Египтяне, — говорит он, — изображают Небо, которое не может постареть, потому что оно вечно, в виде сердца, по-

---

[50] См. гл. «Громовые камни».

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

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

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

мещённого на горящие угли, жар которых поддерживает его пыл»[54]. Таким образом, в то время как сердце изображается сосудом, который есть не что иное, как чаша легенд о «Святом Граале» западного средневековья, оно само, в свой черед, является одновременно иероглифом и Египта, и Неба.

Вывод же из всего сказанного таков: есть столько же наименований Святой Земли, сколько и правильных традиционных форм, потому что они представляют духовные центры, соотносящиеся с этими различными формами. Но если один и тот же символизм прилагается единообразно ко всем этим именованиям, то это потому, что данные центры имеют аналогичную структуру, часто сходную даже в мельчайших подробностях. Ибо все они суть образы одного и того же центра, высшего и единственного, который один и является подлинным «Центром Мира», но у которого они заимствуют атрибуты, дабы быть его частью посредством прямой коммуникации, как составляющей суть традиционной ортодоксии, и действительно представляющей более или менее внешним образом высший центр в определённых условиях места и времени. Иными словами, существует «Святая Земля» — прототип всех остальных, духовный центр, которому подчинены остальные, престол примордиальной Традиции, от которой производны все частные её версии, возникшие как результат адаптации к тем или иным конкретным особенностям эпохи и народа. Такая «Святая Земля» по преимуществу — это «высшая область», согласно смыслу санскритского слова *Парадеша*, которое халдеи превратили в пардес, а люди Запада — в парадиз; это и в самом деле «земной Рай», точка исхождения всякой традиции, имеющая в своем центре единственный источник, от которого расходятся четыре реки, текущие к четырем основным точкам[55]; она есть

---

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

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

также «источник бессмертия», в чём легко убедиться, обратившись к первым главам Книги Бытия[56].

Мы не можем вновь обращаться ко всем вопросам, касающимся высшего Центра и уже рассмотренным нами в других местах, такому, например, как его более или менее тайное сохранение во все эпохи от начала и до конца цикла, то есть от «земного Рая» до «Небесного Иерусалима», олицетворяющих две крайние фазы; или вопросу о многочисленных обозначавших его именах: *Тула*, *Луз*, *Салим*, *Агартха*, о разнообразии символов, его олицетворявших, таких, как гора, пещера, остров и ещё многих других, по большей части тесно сопряженных с символизмом «полюса» или «Оси Мира». К этим изображениям мы можем присовокупить также и те, где центр изображается в виде города, крепости, храма или дворца, согласно тому, в каком именно аспекте он рассматривается. И здесь самое время вспомнить — одновременно с Храмом Соломона, непосредственно соприкасающимся с нашим сюжетом, — о тройной ограде, о которой мы говорили как об олицетворении инициатической иерархии некоторых традиционных центров[57], а также о таинственном лабиринте, который в более сложной форме тоже соотносится с подобной концепцией, с той разницей, что здесь внима-

[56] Вот почему «источник знания» есть в то же время «источник молодости» (*fons juventutis*) — пьющий из него освобождается от пут времени; источник этот располагается у подножия «Древа Жизни» (см. гл. 4 и 5, «Тайный язык Данте и "Преданные Любви"»), а его воды явно тождественны «эликсиру долголетия» герметистов (идея «долголетия» имеет здесь то же значение, что и в восточных традициях) или «напитку бессмертия», о котором под разными именами речь идёт повсюду.

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

ние сосредотачивается, прежде всего, на идее «хождения» к скрытому центру[58].

Мы должны добавить теперь, что символизм «Святой Земли» имеет двойственный смысл: прилагается ли он к высшему Центру или к центру подчинённому, он в любом случае олицетворяет не только сам этот центр, но также, через цепочку совершенно естественных ассоциаций, традицию, которая из него исходит или которая в нём хранится, т. е. в первом случае — примордиальную Традицию, а во втором — некую частную традиционную форму[59]. Этот двойной смысл обнаруживается, и очень чётко, в символизме «Святого Грааля», который есть одновременно сосуд (*grasale*) и книга (*gradale* или *graduale*), этот последний аспект явно обозначает традицию, тогда как другой более прямо соотносится с состоянием действительного обладания этой традицией, т. е. «эдемским состоянием», если речь идёт о примордиальной Традиции. И тот, кто достиг этого состояния, тем самым реинтегрируется, возвращается в пардес, так что можно сказать, что отныне его жилище находится в «Центре

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

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

Мира»[60]. Мы не без оснований сближаем здесь два символических ряда, потому что их близкое сходство доказывает, что, когда говорят о «рыцарях Святого Грааля» или о «хранителях Святой Земли», оба эти выражения подразумевают одно и то же. И нам остается объяснить, в меру возможного, в чём именно состоит функция этих «хранителей», бывшая также и функцией тамплиеров[61].

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

---

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

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

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

Очевидно, что роль защитника аналогична той, что на языке индусской традиции есть функция кшатриев; а всякое «рыцарское» посвящение по самой своей сути адаптировано к природе людей, принадлежащих к касте воинов, т. е. кшатриев. Отсюда проистекают особые черты этого посвящения, специфический символизм обряда инициации и, в особенности, присутствие аффективного элемента, недвусмысленно обозначаемого словом «Любовь»; но мы достаточно говорили об этом, чтобы не задерживаться здесь ещё раз на том же[62]. Но в случае тамплиеров есть и ещё нечто, достойное рассмотрения: хотя их инициация была по существу «рыцарской», как то и подобало их природе и выполняемой ими функции, они отличались некоей военно-религиозной двойственностью. И так оно и должно было быть, коль скоро они входили, как у нас есть веские основания полагать, в круг «хранителей» высшего Центра, где духовный авторитет и мирская власть объединяются общим принципом; он налагает печать этого единства на все, что непосредственно соприкасается с ним. В западном мире, где духовное прини-

[62] См. Тайный язык Данте и «Преданные Любви».

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

Это напрямую подводит нас к разговору о второй роли «хранителей» высшего Центра, роли, которая, как мы только что сказали, состоит в поддержании определённых внешних отношений и, особенно, добавим, связи между примордиальной традицией и традициями вторичными и производными. Для того, чтобы это стало возможным, нужно для каждой традиционной формы иметь одну или несколько организаций, внешне конституированных в этой же форме, но состоящих из людей, знающих, что скрывается за всеми формами, т. е. знающих о единой доктрине, которая есть источник и суть всех остальных и которая есть не что иное, как примордиальная традиция. В мире иудеохристианской традиции подобная организация вполне естественно должна была избрать символом Храм Соломона; последний к тому же давно прекратил материальное существование и не мог в ту пору иметь никакого другого значения, кроме идеального, как образ высшего Центра, каким является всякий подчинённый духовный центр. И сама этимология имени «Иерусалим» ясно показывает, что он всего лишь видимый образ таинственного *Салима* Мелхиседека. Если таково было назначение тамплиеров, то для выполнения предназначенной им роли, связанной с определённой западной традицией, они должны были внешне оставаться связанными с формой этой традиции. Но в то же время внутреннее сознание подлинного доктринального единства должно было делать их способными к общению с представителями других традиций[63], Этим и объясняются их связи с некоторыми восточ-

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

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

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

Глава 4. Тайный язык Данте и «преданные любви» (часть 1)

Под таким заглавием: *Il Linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*[64] г-н Луиджи Валли (*Luigi Valli*), которому мы уже обязаны несколькими трудами о значении творчества Данте, опубликовал новую работу, слишком значительную для того, чтобы мы удовлетворились простой библиографической ссылкой на неё. Главный тезис, утверждаемый в ней, можно вкратце резюмировать так: различные «дамы», чествуемые поэтами, связанными с таинственной организацией «Преданные Любви» (*Fidèles d'Amour*), от Данте, Гвидо Кавальканти и их современников до Боккаччо и Петрарки, вовсе не являются когда-либо реально жившими на этой земле женщинами. Все они, под различными именами, есть одна и та же символическая «Дама», которая олицетворяет трансцендентный разум (*Madonna Intelligenza* Дино Компаньи), или божественная Премудрость. В подкрепление этого тезиса автор приводит огромный документальный материал и совокупность аргументов, вполне способных впечатлить самых больших скептиков. Он доказывает, что стихотворения, самые невразумительные в буквальном смысле слова, становятся совершенно ясными, если принять гипотезу «жаргона» или условного языка, основные понятия которого ему удалось перевести. Он напоминает и о других подобных случаях, в частности, о персидских суфиях, где сходный смысл равным образом скрывался под видимостью простой любовной поэзии. Невозможно вкратце изложить эту аргументацию, основанную на точных текстах, которые опреде-

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

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

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

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

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

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

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

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

[A] Современнейшее — прим. пер.

и экзотерическое, а за источники вдохновения «Преданных Любви» он принимает то, что является лишь некими прежними инфильтрациями в профаническом мире инициатической традиции, от которой эти «Преданные Любви» непосредственно вели своё происхождение. Влияния нисходят из мира инициатического в мир профанический, но обратное невозможно, ибо поток никогда не поднимается вновь к своему истоку; этот исток — *fontaine d'enseignement* («источник знания»), о котором так часто идёт речь в изучаемых здесь поэмах и который всеми описывается как расположенный у подножия дерева. Оно, очевидно, есть не что иное, как «Древо Жизни»[65]; здесь должен найти своё применение символизм «земного Рая» и «Небесного Иерусалима».

Есть также не менее достойные сожаления неточности языка: так, например, автор именует «человеческими» (стр. 411) явления, которые, напротив, по самой сути своей являются «надчеловеческими», как, впрочем, и все, относящееся к действительно традиционному и инициатическому уровню. Точно так же он ошибочно называет «Преданными» посвящённых любой степени[66], тогда как это наименование следует строжайшим образом прилагать лишь к высшей степени; злоупотребление этим словом очень важно отметить потому, что оно, в некотором роде, является «товарным знаком»: есть определённое число ошибок, которых редко удается избежать профанам, и это злоупотребление — одна из них. В этой связи следует ещё упомянуть постоянное употребление таких слов, как «секта» и «сектантский», которые,

---

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

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

будучи употребляемы для обозначения инициатической (а не религиозной) организации и всего относящегося к ней, абсолютно непригодны и поистине достойны сожаления[67]; а это напрямую ведёт нас к обозначению самого главного недостатка работы г-на Валли.

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

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

глубокий смысл. Вполне возможно, что *Amor* есть *Roma*[68] «наоборот», но отсюда не следует заключать, как это иногда стремились делать, что обозначаемое этим словом (*Amor*) есть антитеза Рима (*Roma*); отсюда следует, что всего лишь отражением, скорее всего обратным, как отражение предмета в зеркале (и здесь уместно напомнить *per speculum in Ænigmate* апостола Павла), является *Roma* (Рим). Добавим — в том, что касается Россетти и Ару и с учётом всех оговорок, которые необходимо сделать по поводу их интерпретаций, — нельзя говорить, не рискуя впасть в предрассудки «позитивистской» критики, будто метод «неприемлем, ибо неконтролируем» (стр. 389); тогда следовало бы отбросить все, полученное путём непосредственного познания и, в особенности, посредством регулярной передачи традиционного знания, которая действительно неконтролируема... для профанов[69]. Смешение г-ном Валли эзотеризма и «гетеродоксии» тем более удивительно, что он, по крайней мере, понял, много лучше своих предшественников, что доктрина «Преданных Любви» никоим образом не была «антикатолической» (она даже, как и доктрина розенкрейцеров, была строго «католической» в истинном смысле этого слова) и что она не имела ничего общего с профаническими течениями, из которых должна была возникнуть Реформация (стр. 79-80 и 409). Только где же он видел, чтобы Церковь раскрывала профану глубокий смысл «мистерий» (стр. 101)? Напротив, она сообщает ему так мало, что можно сомневаться, осознает ли она сама их смысл; и это именно в такой «утрате духа» должна была заключаться порча, обличаемая уже

---

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

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

Данте и его единомышленниками[70]. Однако самая элементарная осторожность повелевала им, когда они говорили о такой «порче», не делать этого на общепонятном языке; но отсюда не следует заключать, что использование символической терминологии своей единственной причиной имеет стремление скрыть истинный смысл доктрины. Есть вещи, которые по самой своей природе не могут быть выражены иначе, как только в этой форме, а эта сторона вопроса — гораздо более важная — похоже, вовсе не рассматривается автором. Существует даже третий вариант, в некотором роде промежуточный, когда речь идёт как раз об осторожности, но осторожности в интересах доктрины, а не тех, кто её излагает; и это тот случай, с которым, в частности, соотносится символ вина у суфиев (учение которых, заметим мимоходом, может быть названо «пантеистическим» лишь в силу типично западной ошибки); намёк на этот символ (стр. 72 и 104) не указывает ясно, что «вино» означает «мистерию», тайную или скрытую доктрину, потому что на древнееврейском языке *iaïn* и *sôd* численно эквивалентны; и в мусуль-

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

манском эзотеризме вино есть «напиток избранных», который профаны не могут употреблять безнаказанно[71].

Но обратимся отсюда к смешению «мистической» и «инициатической» точек зрения: она соответствует предыдущей, так как именно ложное уподобление эзотерических доктрин мистицизму, который относится к области религиозной, побуждает помещать их на тот же план, что и экзотеризм, и стремиться противопоставлять их последнему. Мы хорошо видим, что именно в данном случае могло привести к этой ошибке: то, что «рыцарская» (стр. 146) традиция, в целях адаптации к человеческой природе, именно которой она и адресуется, всегда отмечена преобладанием принципа, представляемого в женском образе (*Madonna*)[72], так же, как и вмешательством аффективного элемента (*Amore*). Сближение такой традиционной формы с той, которую представляют персидские суфии, совершенно оправдано; но следовало бы добавить, что эти два случая вовсе не являются

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

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

единственными, где встречается культ «донны-божества», т. е. женского аспекта божества. Мы встречаем то же и в Индии, где этот аспект обозначается как шакти, в некоторых отношениях равнозначной еврейской Шехине. И следует отметить, что культ шакти касается особенно кшатриев. «Рыцарская» традиция есть не что иное, как традиционная форма, бытовавшая у кшатриев, и поэтому она не может являть собою чисто интеллектуальный путь, подобно пути брахманов. Последний есть «сухой путь» алхимиков, тогда как другой есть «влажный путь»[73], поскольку вода символизирует женское начало так же, как огонь — мужское, и первая соответствует эмоциональности, а второй — интеллектуальности, которые преобладают соответственно в природе кшатриев и брахманов. Вот почему такая традиция внешне может представляться мистической, тогда как в действительности она является инициатической, так что можно даже думать, будто мистицизм, в обычном смысле слова, есть как бы реликт или «пережиток», сохранившийся в цивилизации Запада после того, как всякая правильная традиционная организация исчезла.

Роль женского принципа в некоторых традиционных формах заметна даже в католическом экзотеризме в том значении, которое придаётся культу Девы Марии. Г-н Валли удивляется тому, что *Rosa Mystica* фигурирует в посвящённых Ей литаниях (стр. 393); однако в этих же самых литаниях есть и другие собственно инициатические символы; но он не сомневается в том, что их использование совершенно оправдано соотношениями Богоматери с Премудростью и Шехиной[74]. Отметим также в этой связи, что св. Бернард, связь ко-

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

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

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

Есть одна вещь, которая могла бы привести г-на Валли к мысли, что рассматриваемые им доктрины вовсе не были «мистицизмом»: это констатируемая им самим исключительная важность, которая придаётся в них «знанию» (стр. 421-422), что разительно отлично от мистической точки зрения. Однако он заблуждается относительно выводов, которые следует отсюда извлечь, а именно: эта важность не является особой чертой «гностицизма», но есть общая особенность всякого инициатического обучения, какую бы форму оно ни принимало. Познание есть всегда единственная цель, а все остальное — лишь средства её достижения. Нужно тщательно остерегаться смешения «гнозиса», что означает «знание», и «гностицизма», хотя второй термин очевидно происходит от первого. Впрочем, понятие «гностицизм» достаточно расплывчато и, похоже, без разбора применяется для обозначения весьма различных явлений[75].

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

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

вильно понял это утверждение, интерпретировав его в том смысле, что «истинная вера скрыта под внешней оболочкой различных верований» (стр. 433); но особенно примечательно здесь, чего не заметил автор, то, что данные слова вложены в уста Мелхиседека, который является именно олицетворением единой традиции, скрытой под всеми этими внешними формами. И есть здесь нечто, доказывающее, что кое-кто на Западе уже в эту эпоху знал о существовании истинного «центра мира». Как бы то ни было, использование языка «чувств», как это зачастую свойственно «Преданным Любви», есть также внешняя форма, по поводу которой не следует поддаваться иллюзиям. Вполне можно обнаружить более глубокие вещи, и, в частности, слово «Любовь» может в силу аналогичной транспозиции обозначать нечто совсем иное, нежели чувство, обычно называемое этим словом. Этот глубинный смысл «Любви» в его связи с доктринами рыцарских Орденов мог бы проясниться именно вследствие сопоставления следующих указаний: прежде всего, слов апостола Иоанна «Бог есть Любовь»; затем боевого клича тамплиеров «Да здравствует Бог Святая Любовь»; наконец, последнего стиха «Божественной комедии»: «Любовь, что движет солнца и светила»[76]. Другим интересным моментом в этой связи является соотношение между «Любовью» и «Смертью» в символизме «Преданных Любви». Это соотношение является двойственным, потому что само слово «смерть» (*mort*) имеет двойной смысл. С одной стороны, «Любовь» и «Смерть» сближаются и как бы ассоциируются (стр. 159), причём последняя должна тогда пониматься как «инициатическая смерть»; и, похоже, такое сближение было продолжено тем течением, из которого к концу средневеко-

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

вья вышли изображения «пляски смерти»[77]; с другой стороны, существует противоположность между «Любовью» и «Смертью», устанавливаемая иной точкой зрения (стр. 166), противоположность, которую можно частично объяснить самим строением двух слов: общим у них является корень *mor*, и в *a-mor* ему предшествует отрицающее *a*, как в санскритских словах *a-mara*, *a-mṛta*, так что «Любовь» может пониматься также как своего рода иероглифический эквивалент «бессмертия». Слово «мёртвые», в общем, может в этом смысле рассматриваться как обозначающее «профанов», тогда как «живыми», или достигшими бессмертия, являются посвящённые; здесь уместно напомнить выражение «Земля Живых», синоним «Святой Земли», или «земли святых», «чистой земли» и т. д. А противоположность, на которую мы только что указали, тогда равнозначна противоположности между адом, которым является профанический мир, и небесами, которыми являются степени инициатической иерархии.

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

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

и том же смысле; и это позволяет понять, что же такое действительно есть «Святая Земля»[78].

Это ведёт нас к обозначению другого момента, на который г-н Валли лишь слишком кратко указал (стр. 323-324): речь идёт о тайном значении паломничеств, соотносящихся со странствованиями посвящённых; их пути, впрочем, и в самом деле чаще всего совпадали с путями обычных паломников, с которыми они внешним образом смешивались, что позволяло им лучше скрывать истинные причины этих путешествий. Впрочем, само расположение мест паломничества, как и святилищ античности, имеет эзотерическое значение, которое уместно учесть в данном случае[79]; это находится в прямой связи с тем, что мы назвали «сакральной географией», а с другой стороны, соотносится с тем, что мы писали о компаньонах (подмастерьях) и цыганах[80]. Быть может, мы вернёмся к этому в другой связи.

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

---

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

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

[80] См. «Вуаль Исиды», октябрь 1926.

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

Точно так же в связи с обязательством, налагаемым на «Преданных Любви», использовать для своих сочинений поэтическую форму (стр. 155), было бы уместно задаться вопросом, почему древние называли поэзию «языком Богов», почему слово *vates* на латыни означало одновременно и поэта, и прорицателя или пророка (кстати, прорицания давались в стихах), почему стихи именовались *carmina* (чары, заклинания, слово, тождественное санскритскому слову *karma*, понимаемому в техническом смысле «ритуального акта»)[81], а также почему говорится о Соломоне и других мудрецах, в частности, в мусульманской традиции, будто они понимали «язык птиц», что? сколь бы странным это ни казалось, есть всего лишь другое имя «языка Богов»[82].

Прежде чем закончить эти заметки, следует ещё сказать несколько слов об интерпретации «Божественной Комедии», которую г-н Валли изложил в других работах и которую он вкратце резюмирует так: симметрия Креста и Орла (стр. 382-384), на которой целиком построено произведение, несомненно, даёт представление о части смысла поэмы (впрочем, соответствующего заключению *De Monarchia*)[83]; но в ней есть многое другое, что не может быть полностью объяснено таким образом, взять хотя бы употребление символических чисел. Автор напрасно усматривает в этом подобии единственный ключ, достаточный для разрешения всех трудностей. С другой стороны, использование этих «структуральных связей» (стр. 338) представляется ему личным приемом Данте, тогда как, напротив, в этой символической «архитектуре» есть нечто по самой сути своей традиционное, которое, быть может, и не будучи присуще обычному спосо-

---

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

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

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

бу выражения «Преданных Любви» в собственном смысле слова, тем не менее, существовало в организациях, более или менее тесно связанных с ними, и сплеталось с самим искусством строителей[84]. Похоже, однако, что интуитивно он догадывался об этих связях, о чём свидетельствует его указание на помощь, которую могло бы принести исследованиям, о которых идёт речь, «изучение символизма изобразительных искусств» (стр. 406). Однако здесь, как и во всех остальных случаях, следовало бы оставить в стороне всякую «эстетическую» озабоченность (стр. 389) и тогда можно было бы обнаружить множество других точек сопоставления, иногда весьма неожиданных[85].

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

---

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

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

Глава 5. Тайный язык Данте и «преданные любви» (часть 2)

Мы посвятили предыдущую главу важному труду, опубликованному в 1928 году под этим заглавием г-ном Луиджи Валли; в 1931 году мы узнали о внезапной и безвременной кончине автора, от которого мы ожидали других произведений, не менее достойных интереса; потом к нам пришел второй том, носящий то же заглавие, что и первый, и заключающий в себе, вместе с ответами на замечания по поводу положений, развитых в этом первом томе, некоторое число дополнительных заметок[86].

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

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

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

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

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

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

Наконец, нашлись и такие, которые сочли неправдоподобным существование символической поэзии у «Преданных Любви», потому что это был бы «уникальный случай», тогда как г-н Валли приложил много усилий к тому, чтобы доказать, что именно в эту же самую эпоху такое же явление

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

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

Что же касается новых замечаний, сделанных г-ном Валли и открывающих дорогу другим исследованиям, то одно из них касается отношений Иоахима Флорского с «Преданными Любви». Цветок (*Fiore*) есть один из самых распростра-

ненных символов в их поэзии, являясь синонимом Розы. Именно под заглавием *Fiore* и была написана итальянская версия «Романа о Розе» — написана флорентинцем по имени Дуранте, каковым почти наверняка является сам Данте[87]. С другой стороны, наименование монастыря *San Giovanni in Fiore*, откуда *Giocchino di Fiore* взял своё имя, нигде не появляется до него; он ли дал монастырю это имя, и почему он выбрал это имя? Что примечательно, Иоахим Флорский говорит в своих сочинениях о символической «вдове», точно так же, как Франческо де Барберино и Боккаччо, которые оба принадлежали к «Преданным Любви»; и мы добавим, что ещё даже в наши дни эта «вдова» хорошо известна в масонском символизме. И здесь досадно, что, похоже, политические соображения помешали г-ну Валли осуществить некоторые весьма поразительные сближения; несомненно, он прав, когда говорит, что инициатические организации, о которых идёт речь, не имеют отношения к масонству, но связь между тем и другим не становится от этого менее достоверной. И разве не любопытно, например, что слово «ветер» в языке «Преданных Любви» имело точно тот же смысл, который слово «дождь» имеет в масонстве?

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

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

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

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

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

ни шотландского масонства[88]; кроме того, септенер добродетелей образуется верхним тернером и нижним кватернером, и это достаточно указывает на то, что он слагается согласно эзотерическим принципам. И, наконец, он может — так же, как и септенер «свободных искусств» (и он тоже разделяемый на *trivium* и *quadrivium*) — соответствовать семи ступеням, которые мы только что упомянули, тем более что действительно «вера» (*Fede Santa*) всегда фигурирует на самой высокой ступени «таинственной лестницы» кадошей. Всё это, стало быть, образует более целостную совокупность, нежели могут полагать поверхностные наблюдатели.

В том же музее Вены г-н Валли обнаружил оригинальную медаль Данте, оборот которой являет ещё одно очень странное и загадочное изображение: сердце, помещённое в центр системы окружностей, которая имеет вид небесной сферы, но которая в действительности не является ею и не сопровождается никакой надписью[89]. Имеются три меридиональных и четыре широтных круга, которые г-н Валли снова соотносит соответственно с тремя теологическими и четырьмя основными добродетелями. Мы думаем, что такая интерпретация должна быть верной, поскольку на этом изображении правильно соотнесены вертикальное и горизонтальное направления с созерцательной и активной жизнью, или властью духовной и властью мирской, управляющие, соответственно, той и другой. С ними соотносятся эти две группы добродетелей, которые касательная окружность, дополняющая изображение (и образующая вместе с другими число 8,

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

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

которое есть число равновесия), соединяет в совершенную гармонию под излучением «доктрины любви»[90].

Последняя заметка касается тайного имени, которое «Преданные Любви» давали Богу. Франческо да Барберино, в своем *Tractatus Amoris*, изображает себя в позе поклонения перед буквой *I*; а в «Божественной комедии» Адам говорит, что первое имя Бога было *I*[91], а имя, которое пришло затем, было *El*. Эта буква *I*, которую Данте называет «девятой фигурой», согласно её месту в латинском алфавите (и известно, каким символическим значением обладало для него число 9), очевидно, есть не что иное, как *iod*, хотя последняя есть десятая буква еврейского алфавита; и действительно, *iod*, помимо того, что она является первой буквой тетраграммы, образует божественное имя сама по себе, будь она изолирована или повторена три раза[92]. Это та же буква *iod*, которая в масонстве стала буквой *G*, по сходству с *God* (ибо эта трансформация совершилась в Англии), притом без ущерба для других многообразных значений, которые как вторичные сосредоточились в той же самой букве *G* и исследовать которые здесь не входит в наши намерения.

Остается пожелать, оплакивая уход из жизни г-на Луиджи Валли, чтобы у него нашлись подражатели на этом исследовательском поприще — столь же обширном, сколь и мало изученном до сих пор; и похоже, так и должно быть, потому что он сам сообщает нам, что он уже нашёл последователя в. лице г-на Гаэтано Скарлаты, который посвятил целую работу[93] специальному изучению трактата Данте *De vulgari*

---

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

[91] Рай, XXVI, 133.

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

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

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

Глава 6. Новые заметки о тайном языке Данте[A]

Говоря в предыдущей главе о двух томах последней книги г-на Луиджи Валли, мы упоминали произведение, которое, руководствуясь теми же идеями, г-н Гаэтано Скарлата посвятил трактату Данте *De vulgari eloquentia*, или, скорее, как он предпочитает называть этот трактат (ибо заглавие никогда не было чётко фиксировано), *De vulgaris eloquentiae doctrina*, согласно выражению, употребленному самим автором, чтобы с самого начала определить сюжет труда и чтобы сделать очевидным его намерения касательно доктринального содержания поэзии на обыденном языке[94]. Действительно, произведения тех поэтов, кого Данте называет *poeti volgari*, имели, как говорит он, *verace intendimento*, т. е. заключали в себе скрытый смысл, в соответствии с символизмом «Преданных Любви». Он противопоставляет их *litterali* (а не *litterati*, как иногда неточно читали), или тем, кто писал только в литературном смысле. Первые для него — истинные поэты, и он именует их также *trilingues doctores*, и это можно объяснить, с одной стороны, как следствие существования такой поэзии на трёх языках: итальянском, провансальском (не «французском», как это ошибочно заявляет Скарлата) и испанском. Но никакой поэт на самом деле никогда не писал на этих трёх языках, потому в действительности это название означает тройной смысл толко-

[A] Эта работа была опубликована в журнале «Вуаль Исиды» в номере за июль 1932.

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

вания[95]. Об этих *trilingues doctores* Данте говорит, что *maxime conveniunt in hoc vocabulo quod est Amor*, и это достаточно ясно намекает на доктрину «Преданных Любви».

По поводу этих последних г-н Скарлата делает очень справедливое замечание: он полагает, что они никогда не составляли ассоциацию, подчинённую жестко определённым формам, более или менее сходным с формами современного масонства, например, с центральной властью, учреждающей «филиалы» в различных местностях; а мы можем добавить, опираясь на это замечание, что и в самом масонстве ничего подобного не существовало до учреждения Великой Ложи Англии в 1717 году. Не похоже, однако, чтобы г-н Скарлата уловил все значение этого факта, который он считает должным приписать просто обстоятельствам, неблагоприятным для существования института, являющего себя в более оформленном виде; реально же, как мы говорили, подлинно инициатическая организация не может быть «обществом» в современном смысле этого слова, со всеми внешними атрибутами, которые оно предполагает. Когда мы видим, что появляются статуты, писаные правила и прочее в том же роде, можно быть уверенными, что налицо вырождение, придающее организации «полупрофанический» характер, если можно употребить такое выражение. Но что до уровня собственно инициатического, то г-н Скарлата не проник в глубину вещей и, похоже, даже не приблизился к ней так, как г-н Валли. Он придает особое значение политической стороне, в конечном счёте, вспомогательной, и постоянно говорит о «сектах», а это пункт, по которому мы достаточно пространно объяснились в предыдущей главе. В своих рассуждениях он делает слишком мало выводов из тезиса доктрины (эзотерической, а не еретической) об *amor sapientiae*, который, однако, есть самое главное, тогда как остальное отно-

[95] Несомненно, под этим следует понимать три смысла, высших по отношению к смыслу буквальному, так что, вместе с этим последним, будет четыре смысла, о которых говорит Данте в *Convito*, как мы уже указывали в начале нашего исследования «Эзотеризм Данте».

сится лишь к преходящим историческим обстоятельствам. Впрочем, возможно, что самый сюжет этого произведения Данте довольно легко подталкивает к тому, что мы называем ошибкой перспективы: *De vulgaris eloquentiae doctrina* находится в прямой связи с *De monarchia* и, следовательно, соотносится с частью того труда Данте, где социальные аспекты занимают самое значительное место. Но сами эти аспекты могут ли быть хорошо поняты, если их не соотносить постоянно с их принципом? Самое досадное состоит в том, что г-н Скарлата, когда он переходит к общеисторической панораме, позволяет себе увлекаться более чем спорными интерпретациями и доходит до того, что делает из Данте и «Преданных Любви» противников духа средневековья и предшественников современных идей, воодушевляемых «светским» и «демократическим» духом, что в действительности было бы самым что ни на есть «антиинициатическим». Эту вторую часть его книги, где, однако, есть интересные замечания, в частности, относительно восточных влияний при дворе Фридриха II и во францисканском движении, следовало бы переделать на основаниях, более соответствующих традиционному смыслу; верно, что она представлена как всего лишь «первая попытка исторической реконструкции», и кто знает, не побудят ли дальнейшие изыскания самого автора переделать её?

Одной из причин ошибки г-на Скарлаты является, быть может, манера, в которой Данте противопоставляет использование *vulgare* использованию латыни, языка церковного, а также и манера символизировать поэтов, согласно *verace intendimento*, наподобие теологов (притом скорее всего здесь налицо простая аллегория); в глазах противников Данте или же (что часто оказывалось одним и тем же) тех, кто его не понимал, *vulgare* означало всего лишь *sermolaicus*, тогда как для него самого это было совсем иное. А с другой стороны, с точки зрения строго традиционной, разве функция «посвящённых» и в самом деле не была более «священнодейственной», чем функция экзотерического «духовенства», ко-

торое владеет всего лишь буквой и останавливается перед самым внешним покровом доктрины?[96] Самое важное — понять, что Данте подразумевает под выражением *vulgare illustre*, которое может показаться странным и даже противоречивым, если придерживаться обычного значения слов, но которое становится понятным, если заметить, что Данте делает *vulgare* синонимом *naturale*: это язык, который человек изучает непосредственно путём устной передачи (как ребенок, который с инициатической точки зрения олицетворяет неофита, изучая свой собственный родной язык), т. е. символически язык, который служит колесницей традиции и который может в этом отношении быть отождествленным с языком примордиальным и универсальным. Это вплотную касается, как видим, вопроса о таинственном «сириакском языке» (*lughah suryāniyyah*), о котором мы говорим в предыдущих статьях[97]; верно, что для Данте этим «языком откровения», похоже, был древнееврейский, но подобное утверждение не следует понимать буквально, поскольку то же самое можно сказать о любом языке, имеющем характер «священного», т. е. служащем для выражения правильной традиционной формы[98]. Согласно Данте, разговорный язык первого человека, сотворённый непосредственно Богом, оставался языком его потомков вплоть до построения Вавилонской башни; затем *hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber...; hiis solis post confusionem remansit*; но этими «сыновьями» — разве не являются скорее всего те, кто сохранил традицию, нежели какой-то определенный народ? Разве также и имя «Израиль» не употреблялось зачастую для обозначения сово-

[96] Согласно нормальному иерархическому порядку, посвящённый выше обычного «клирика» (будь он даже теологом), тогда как «лаик» («мирянин»), естественно, ниже последнего.

[97] «Наука о буквах» (февр., 1931) и «Язык птиц» (ноябрь, 1931).

[98] Само собой разумеется, что, когда противопоставляют «разговорные языки» «языкам священным», то слово «разговорный» [*vulgaire*] берут в его обычном смысле; если бы его брали в смысле Данте, то это выражение было бы не применимо, и во избежание двусмысленности следовало бы говорить о «профанических языках».

купности посвящённых, каково бы ни было их этническое происхождение, а те, кто действительно образуют «избранный народ», разве они не обладают универсальным языком, который позволяет им всем понимать друг друга, т. е. знанием единой традиции, скрытой под всеми этими частными формами?[99] Впрочем, если бы Данте и впрямь думал, что речь действительно идёт о древнееврейском языке, то он не мог бы сказать, что Церковь (обозначаемая загадочным именем *Petramala*) считает себя говорящей на языке Адама, ибо она говорит не на древнееврейском, а на латыни, для которой, кажется, никто никогда не требовал статуса первоначального языка. Но если под этим подразумевать, что она полагает себя дающей истинную доктрину откровения, то все становится совершенно ясным. Сверх того, даже если допустить, что первые христиане, которые обладали этой истинной доктриной, действительно говорили на древнееврейском (что исторически было бы неточно, так как арамейский является еврейским не больше, чем итальянский латынью), то «Преданные Любви», которые считали себя их продолжателями, никогда не претендовали на этот язык, дабы противопоставить его латыни, что они логически

[99] См. в этой связи главу «Дар языков» книги «Заметки об инициации». [Выражение «сириакский язык» смущает иных, а потому соответствующий оборот у Генона нередко переводят как «сирийский язык». Однако это не одно и то же, и есть основания полагать, что речь идёт скорее всего о языке арамейском. На нем, как известно, говорил Христос. Как сообщается в одной из католических газет, недавно в Сирии, в деревне Маалюля, открылся центр по изучению этого языка, который руководитель центра Джордж Ризк именует «сирьякским диалектом». В настоящее время на этом диалекте говорят жители нескольких деревень в округе Каламун, где и расположена получившая ныне всемирную известность Маалюля. Сегодня носителями сирьякского диалекта остаются всего 6 тысяч человек, а когда-то в ассирийской империи и сменившей её персидской державе Ахменидов этот язык был распространен чрезвычайно — прим. пер.]

должны были бы сделать, если придерживаться буквального истолкования[100].

Мы видим, что всё это очень далеко от чисто «филологического» значения, которое обычно приписывается трактату Данте, и что речь идёт, по сути, о чём-то совсем ином, нежели итальянский язык; и даже то, что реально относится к нему, может также иметь и символическое значение. Так, когда Данте противопоставляет тот или иной город (или область) другому, речь идёт не просто о лингвистической оппозиции, или когда называет такие имена, как *Petramala*, *Papienses* или *Aquilegienses*, в этом выборе (даже не входя в рассмотрение географического символизма в собственном смысле слова) можно обнаружить весьма прозрачные интенции, как это уже отметил Россетти; и естественно, зачастую следует, дабы понять подлинный смысл того или иного, видимо, незначащего слова, обращаться к условной терминологии «Преданных Любви». Г-н Скарлата делает очень справедливое наблюдение, что почти всегда это примеры (включая те, которые кажутся имеющими лишь чисто риторическое или грамматическое значение), дающие ключ к контексту. Это и в самом деле было великолепное средство отвлечь внимание «профанов», которые увидели здесь лишь заурядные и незначащие фразы; можно было бы сказать, что эти примеры играют тут роль, вполне сравнимую с ролью «мифов» в платоновских диалогах, и стоит лишь посмотреть, что выделывают с последними университетские «критики», дабы увериться в совершенной эффективности процедуры, которая состоит в превращении в «закуску», если можно так выразиться, именно того, что является самым важным.

---

[100] Добавим ещё, что, как это отмечает г-н Скарлата, идее непрерывного продолжения первоначального языка противоречат слова, которые сам Данте в «Божественной Комедии» приписывает Адаму (Рай, XXVI, 124). Эти слова, впрочем, могут быть объяснены рассмотрением циклических периодов: первоначальный язык был *tutta spenta* с конца крита-юги, следовательно, ранее начинания «Немвродова народа», что соответствует только началу кали-юги.

в конечном счёте, похоже, Данте, по существу, сделал попытку создать язык, способный посредством наложения многообразных смыслов, выразить по мере возможности эзотерическую доктрину; и если кодификация такого языка может быть определена как «риторическая», то это риторика совершенного рода, столь же далёкая от того, что сегодня подразумевают под этим словом, как поэзия «Преданных Любви» далека от поэзии наших современников, предшественниками которых являются эти *litterali*, которых Данте упрекал в «глупом» (*stoltamente*) рифмовании без вкладывания в их стихи какого-либо глубокого смысла[101]. Согласно выражению г-на Валли, которое мы уже цитировали, Данте стремился к чему-то иному, нежели «занятию литературой», а это равносильно тому, чтобы сказать, что он как раз был полной противоположностью современного человека. Его творчество, далекое противостояния духу средневековья, является одним из его самых совершенных синтезов, точно так же, как и творчество строителей соборов; и самые простые инициатические знания позволяют без труда понять, что есть очень глубокие основания для такого сближения.

[101] Примерно так же предшественниками современных химиков являются не настоящие алхимики, но «стеклодувы»; идёт ли речь о науках или об искусствах, чисто «профаническая» концепция современных людей всегда имеет своим итогом подобное вырождение.

Глава 7. «Преданные Любви» и «Суды Любви»[A]

Исследования об «Преданных Любви» продолжают порождать в Италии интересные работы: г-н Альфонсо Рикольфи, который, кажется, уже имеет несколько статей по этой теме, только что опубликовал исследование, за которым должны последовать другие, где он заявляет о своем намерении продолжить неоконченный труд Луиджи Валли[102]. Быть может, однако, он делает это с некоторой робостью, т. к. полагает, что г-н Валли «перешел границу» в некоторых отношениях, а именно отказывая в реальном существовании всем женщинам, воспетым поэтами, связанными с «Преданными Любви», в противоположность общепринятому мнению. Но, по правде сказать, этот вопрос, несомненно, имеет меньшее значение, чем кажется, по крайней мере, когда мы смотрим не с точки зрения простого исторического любопытства, и никоим образом не влияет на подлинную интерпретацию. В самом деле, нет ничего невозможного в том, что иные, обозначая женским именем божественную Премудрость, использовали для этого, чисто символически, имя реально жившей личности; и тому могли быть даже две причины: в начале, в зависимости от индивидуальной природы, что угодно может быть поводом и исходной точкой духовного развития, и это справедливо по отношению к земной любви так же, как и всякому другому обстоятельству (и тем более не следует забывать: то, с чем мы имеем дело здесь, в конечном счёте можно охарактеризовать как путь кшатрия); под-

---

[A] Эта работа была опубликована в журнале «Вуаль Исиды» в номере за июль 1933.

[102] *Studi sui «Fedeli d'Amore»*; I. Le «Corti d'Amore» in Francia ed i loro riflessi in Italia; Roma, Biblioteca della Nuova Rivista Storica, Societa Editrice Dante Alighieri, 1933.

линный смысл таким образом использованного имени от этого становился ещё более не проницаемым для профанов, которые, естественно, цеплялись за его букву; и этим преимуществом, хотя и случайного порядка, быть может, отнюдь не пренебрегали.

Это замечание приводит нас к рассмотрению другого пункта, тесно связанного с предыдущим. Г-н Рикольфи полагает, что следует проводить различие между «Дворами Любви» и «Судами любви» (*Cours d'Amour*), и это различие вовсе не является просто тонкостью, как можно было бы предположить. В самом деле, под «Двором Любви» следует понимать символическое собрание, руководимое самой олицетворенной Любовью, тогда как «Суд любви» есть всего лишь собрание людей, образующее род трибунала, призванного высказываться по более или менее сложным случаям; были ли эти случаи реальными или предполагаемыми, или, иными словами, шла ли речь о действительной юрисдикции или о простой игре (а реально могло быть и то, и другое), не столь важно с выбранной нами точки зрения. «Суды любви», если они действительно занимались лишь вопросами, касающимися профанической любви, вовсе не были собраниями истинных «Преданных Любви» (если только те не избирали порой такую видимость, чтобы лучше скрыться); но они могли быть имитацией последних или даже пародией на них, рожденной из невежества непосвящённых, точно так же, как в эту же самую эпоху, несомненно, были профанические поэты, которые, чествуя в своих стихах реальных женщин, не вкладывали в свои строки иного смысла, кроме буквального. Точно так же рядом с подлинными алхимиками существовали «стеклодувы»; и здесь также следует остерегаться всякого смешения между теми и другими, а это не всегда легко без углубленного исследования, потому что внешне их язык может быть одним и тем же; и такое смешение могло даже сбивать с пути нескромные изыскания.

Но было бы недопустимо приписывать своего рода приоритет или первенство тому, что является всего лишь поддел-

кой или свидетельством вырождения; а г-н Рикольфи, кажется нам, слишком легко склонен допускать, что глубинный смысл мог быть как бы добавлен задним числом к чему-то, что вначале имело всего лишь профанический характер. В этой связи мы ограничимся лишь напоминанием об инициатическом происхождении всякой науки и всякого искусства, собственно традиционный характер которых впоследствии мог быть утрачен лишь в силу непонимания; впрочем, предположить обратное значит допустить влияние профанического мира на мир инициатический, т. е. допустить переворачивание подлинных иерархических отношений, которые присущи самой природе вещей. Создавать иллюзию в рассматриваемом случае может то, что профаническая имитация всегда должна была быть более видимой, чем подлинная организация «Преданных Любви», организация, которую, впрочем, следовало бы остерегаться рассматривать как «общество», и мы это уже объясняли, говоря об инициатических организациях вообще[103]; если она кажется неуловимой для обычного историка, то это как раз доказательство не её несуществования, но, напротив, её действительно серьёзного и глубокого характера[104].

Одной из главных заслуг труда г-на Рикольфи является сообщение новых данных о существовании «Преданных Любви» в северной Франции; и малоизвестная поэма Жака де Безьё о «Владениях Любви» (*Fiefs d'Amour*; они отождествляются с «небесными владениями» в противоположность «земным владениям»), о которой г-н Рикольфи довольно пространно говорит, особенно показательна в этом отношении. Следы такой организации наверняка в этом регионе встре-

---

[103] См. «Заметки об инициации», Париж, 1953, 2e édit.

[104] Напомним ещё в этой связи, что речь ни в коем случае не может идти о «секте»: область инициатического — это не область экзотерической религии, и образование религиозных «сект» могло быть лишь другим случаем профанического вырождения. Мы сожалеем, что у г-на Рикольфи обнаруживается ещё и некоторое смешение между этими двумя областями, что сильно вредит пониманию того, о чём реально идёт речь.

чаются гораздо реже, нежели в Лангедоке и Провансе[105]. Не следует забывать, однако, что несколько позже появился *«Роман о Розе»*; и, кстати сказать, на мысль о тесных связях с обществом «Рыцарей Грааля» (на которое Жак де Безьё сам явно намекает) наводит тот факт, что Кретьен де Труа перевел *Ars amandi* Овидия, которое вполне могло бы также иметь некоторый другой смысл, кроме буквального (и это было бы вовсе неудивительно со стороны автора Метаморфоз), Наверняка далеко не все ещё сказано об организации «странствующего рыцарства», сама идея которого соотносится с идеей инициатических «путешествий»; в данный момент мы можем лишь напомнить все, что было написано по этому последнему поводу, и добавим только, что выражение «дикие рыцари», отмеченное г-ном Рикольфи, само по себе заслуживало бы отдельного исследования.

Довольно странные вещи встречаются также и в книге Андрэ, капеллана короля Франции. К сожалению, они, по большей части, ускользнули от внимания г-на Рикольфи, хотя он и сообщает нам некоторые из них, не видя, правда, в них ничего экстраординарного. Так, например, он говорит, что дворец Любви возвышается «посреди вселенной», что этот дворец имеет четыре стороны и четверо врат; Восточные врата предназначаются для Бога, а северные врата всегда закрыты. Однако вот что примечательно: Храм Соломона, который символизирует «Центр Мира», также, согласно масонской традиции, имеет форму четырёхугольника, или «длинного квадрата», и врата, открывающиеся на три стороны, лишь северная не имеет никакого отверстия. Если здесь и существует легкое различие (в одном случае отсутствие врат, в другом случае закрытые врата), то символ остается один и тот же, поскольку север является в обоих случаях

[105] Является ли простым совпадением то, что Компаньонаж в «Путешествии по Франции» [*Tour de France*] оставляет в стороне весь северный регион и включает только города, расположенные к югу от Луары, или же здесь следует видеть нечто, происхождение чего может уходить очень далеко и основания чего, разумеется, сегодня полностью недоступны нашему пониманию.

тёмной стороной, той, которую не освещает свет Солнца[106]. Сверх того, Любовь является здесь в образе короля с золотой короной на голове. А разве не таким же мы видим его в шотландском масонстве на ступени *Prince de Mercy* [107] (князя милосердия), и разве нельзя сказать, что тогда он является *roi pacifique* (миролюбивым царем), что есть самый смысл имени Соломон? Есть ещё и другое сходство, не менее поразительное: в различных поэмах и фаблио «Двор Любви» описывается целиком состоящим из птиц, которые по очереди берут слово. Мы уже говорили ранее, что именно следует понимать под «языком птиц»[108], и допустимо ли было бы видеть лишь простое совпадение в том факте, что именно в связи с Соломоном и упоминается в Коране этот «язык птиц»? Добавим ещё и другое замечание, которое также небезынтересно для установления других соответствий: основные роли при этом «Дворе Любви» чаще всего предназначаются соловью и попугаю. Известно важное значение, придававшееся соловью в персидской поэзии, точки контакта которой с «Преданными Любви» Луиджи Валли уже указал; но менее известно то, что попугай есть *vāhana*, или символическая колесница Камы, т. е. индусского Эроса; так разве всё это не даёт пищу размышлениям? И пока мы ещё занимаемся птицами, разве не любопытно также и то, что Франческо да Барберино в своих *Documenti d'Amore* сам рисует Любовь с ногами сокола или ястреба, эмблематической птицы египетского Гора, символизм которого находится в тесной

---

[106] В китайской традиции это сторона *инь*, а противоположная — сторона *ян*, и это примечание могло бы помочь разрешить спорный вопрос о соответствующем расположении двух символических колонн: северная, как правило, должна соответствовать женскому принципу, а южная — принципу мужскому.

[107] См. «Эзотеризм Данте», стр. 16-19. Г-н Рикольфи сам исследовал, в одной из своих статей в *Corriere Padano*, особый смысл, придаваемый «Преданными Любви» слову *Merzé*, которое, похоже, было одним из загадочных обозначений их организации.

[108] См. нашу статью по этой теме в «Вуаль Исиды», ноябрь, 1931.

связи с символизмом «Сердца Мира»?[109] Говоря о Франческо да Барберино, г-н Рикольфи возвращается к рисунку, о котором мы уже упоминали[110], где шесть пар симметрично расположенных персонажей и тринадцатый, андрогин, размещённый в центре, достаточно явно олицетворяют семь инициатических степеней. И если его интерпретация несколько отличается от той, что даёт Луиджи Валли, то всего лишь в некоторых деталях, которые не меняют её основного значения. Кроме того, он приводит репродукцию другого рисунка, изображающего «Двор Любви», где персонажи распределены по одиннадцати ступеням; похоже, этот факт не привлек его особого внимания, но если кто-нибудь пожелает обратиться к тому, что мы говорили о роли числа 11 у Данте в связи с символизмом некоторых инициатических организаций[111], то он легко поймет все значение этого числа. Впрочем, похоже, что автор *Documenti d'Amore* не был чужд даже и некоторым традиционным знаниям весьма особого рода, как, например, объяснение смысла слов посредством развития их составных элементов; и действительно, внимательно прочтите фразу, определяющую одну из двенадцати добродетелей, которым соответствуют двенадцать частей его труда (и выбор этого числа также имеет свои причины: это зодиак, Солнцем которого является Любовь). Фразу эту г-н Рикольфи цитирует без комментариев: *Docilitas, data novitis notitia vitiorum, docet illos ab illorum vilitate abstinere*. Нет ли

[109] Г-н Л. Шарбонно-Лассэ посвятил исследование этому сюжету в журнале *Regnabit*.

[110] См. Гл. 5, как сказано выше.

[111] «Эзотеризм Данте», стр. 67-73. Впрочем, похоже, г-н Рикольфи вполне готов допустить отношения «Преданных Любви» с тамплиерами, хотя он лишь походя касается их, поскольку этот вопрос выходит за пределы темы, специальное рассмотрение которой является его задачей.

здесь чего-то, напоминающего, например, Кратила Платона[112]?

Отметим ещё, не расставаясь с Франческо да Барберино, довольно любопытное заблуждение г-на Рикольфи относительно андрогинного рисунка, который явно герметичен и не заключает в себе ничего «магического», т. к. это вещи совершенно различные. Он даже говорит в этой связи о «белой магии», тогда как в Ребисе Василия Валентина он желал бы видеть «чёрную магию» из-за дракона, который, как мы уже говорили[113], просто-напросто олицетворяет мир элементов и который, кстати сказать, помещен под стопами упомянутого Ребиса, следовательно, подчинен ему. А также, что забавнее, из-за угломера (эккера) и компаса, по причинам, которые слишком легко угадать и которые наверняка соотносятся больше с обстоятельствами политическими, нежели с соображениями инициатического порядка. И наконец, в заключение, поскольку г-н Рикольфи, похоже, имеет некоторые сомнения относительно эзотерического характера рисунка, где под видом простой буквы-виньетки Франческо да Барберино изобразил себя поклоняющимся букве I, уточним ещё раз значение последней, которая, согласно Данте, была первым именем Бога. Она обозначает собственно «божественное Единство» (и, кстати сказать, потому это имя и является первым, поскольку единство сущности неизбежно предшествует множеству атрибутов); и действительно, она является не только эквивалентом еврейской *iod*, иероглифа

---

[112] В более близкую эпоху мы обнаруживаем сходную процедуру, использованную гораздо более очевидным образом, в герметическом трактате Чезаре дела Ривьера *Il Mondo magico degli Heroi* (см. об этом «Вуаль Исиды», октябрь 1932). Когда Жак де Безьё говорит, что *a-mor* означает «бессмертие», не нужно торопиться заявлять, как это делает г-н Рикольфи, что это «ложная этимология». В действительности речь никоим образом не идёт об этимологии, но о способе интерпретации, сравнимом с нируктой индусской традиции. И ничего не зная о поэме, о которой идёт речь, мы сами предложили такое объяснение, добавив сравнение с санскритскими словами *a-mara* и *a-mṛta* в первой статье, которую мы посвятили работам Луиджи Валли. Здесь это глава 6.

[113] См. гл. 5.

Принципа (первоначала) и самой по себе принципом (первоначалом) всех других букв алфавита с числовым значением 10, сводимым к единице (это единство, развёрнутое в кватернере: 1+2+3+4=10) или центральной точкой, через своё расширение создающей круг универсальной проявленности. Буква *I* не только сама по себе олицетворяет единицу (l'unité) в латинской нумерации в силу её формы прямой линии, которая является самой простой из всех геометрических форм (точка существует «без формы»); но, кроме того, ещё и в китайском языке слово *и* обозначает «единство», а *Тай-и* есть «Великое Единство», символически изображаемое пребывающим на Полярной звезде, что также полно значения, ибо, если вновь вернуться к букве *I* латинских алфавитов, то можно заметить, что, будучи вертикальной прямой, она тем самым пригодна для символизирования «Оси Мира», значение которой во всех традиционных культурах[114] достаточно известна. И, таким образом, это «первое имя Бога» напоминает нам также о приоритете «полярного» символизма по отношению к символизму «солярному».

Естественно, мы выделили здесь те пункты, по которым объяснения г-на Рикольфи наиболее очевидно недостаточны, ибо мы думаем, что именно это будет полезным. Но было бы несправедливо упрекать специалистов по «истории литературы», ничем не подготовленных к соприкосновению с областью эзотерической, в недостатке данных, необходимых для различения и правильной интерпретации всех инициатических символов. Нужно, напротив, признать заслугой с их стороны то, что они осмелились пойти наперекор официально принятым мнениям и антитрадиционным интерпретациям, навязанным профаническим духом, который господствует в современном мире, и быть им признательными за то, что они, беспристрастно излагая результа-

[114] В оперативном масонстве свинцовая нить, изображение «Оси Мира», подвешивается к полярной звезде или к букве G, которая в этом случае занимает её место и которая сама по себе есть, как мы уже указывали, не что иное, как заместитель еврейской *iod* (См. «Великая Триада», гл. XXV).

ты своих исследований, предоставили в наше распоряжение документы, в которых мы можем обнаружить то, что не увидели они сами. И мы можем лишь пожелать скорого появления других работ того же рода, бросающих новый свет на столь таинственную и столь сложную проблему инициатических организаций западного средневековья.

Глава 8. Святой Грааль

Г-н Эдвард Уайт издал труд, посвящённый легендам о Святом Граале[115], впечатляющий своим объемом и масштабом проделанных исследований, в котором все интересующиеся этим вопросом смогут найти очень полное и методичное изложение содержания многочисленных, относящихся к теме текстов, а также и различных теорий, предложенных для объяснения происхождения и смысла этих очень сложных, а иногда и противоречивых в различных своих элементах легенд. Нужно добавить, что г-н Уайт не намеревался представить всего лишь труд эрудита, и это следует приветствовать, так как мы полностью разделяем его мнение относительно малой значимости всякого труда, не выходящего за эти пределы и представляющего лишь «документальный» интерес. Он стремился раскрыть реальный, «внутренний» смысл Святого Грааля и «искания». К сожалению, мы должны сказать, что именно эта сторона его труда представляется нам наименее удовлетворительной; заключения же, к которым он приходит, прямо-таки разочаровывают, особенно если подумать, какой труд был затрачен на это. Именно в данной связи нам и хотелось бы высказать некоторые соображения, касающиеся вопросов, о которых мы уже говорили в других местах.

Мы полагаем, что не заденем г-на Уайта, если назовем его труд несколько *one-sighted*; следует ли перевести это на французский как «пристрастный»? Это было бы не совсем точно, во всяком случае, мы не утверждаем, что это абсолютно точно; в работе Уайта есть недостаток, так свойственный «специалистам», которые, избрав какую-либо область иссле-

[115] *The Holy Grail, its legends and symbolism*. Rider and Co., London, 1933.

дования, стремятся все вместить в неё и оставить без внимания то, что не вмещается в неё. Бесспорно, легенда о Граале является христианской, и г-н Уайт совершенно справедливо настаивает на этом; но разве это мешает быть ей одновременно и чем-то другим? Те, кто обладает сознанием фундаментального единства всех традиций, не увидят здесь ничего несовместимого; но г-н Уайт почему-то хочет видеть лишь специфически христианское, замыкаясь, таким образом, в одну частную традиционную форму, связи которой с другими, особенно с её «внутренней» стороны, по-видимому, ускользают от него. Нет, он не отрицает элементов другого, вероятно, дохристианского происхождения, так как это значило бы отрицать очевидное; но он придает им весьма скромное значение — похоже, он вообще рассматривает их как «случайные», как пришедшие в легенду «извне», проще сказать — из среды, в которой она творилась. Вот почему эти элементы он считает принадлежащими тому, что принято именовать фольклором — не из пренебрежения, как позволяет предположить само слово, но скорее, чтобы угодить некоей «моде» нашего времени, при этом не всегда понимая выражаемые в ней интенции. Вот почему стоит остановиться на этом несколько подробнее.

Сама концепция фольклора, как его понимают обычно, основывается на ложной идее, согласно которой существуют «народные творения», спонтанные создания творчества народных масс; здесь сразу же видна тесная связь такого взгляда с «демократическими» предрассудками. Как справедливо сказано, «огромный интерес, представляемый всеми так называемыми народными традициями, состоит как раз в том, что по происхождению они не являются народными»[116]; а мы добавим, что если речь идёт о традиционных элементах в собственном смысле слова, какими бы измельчавшими или фрагментарными ни были они, и о вещах, имеющих реальную символическую ценность, то всё это, отнюдь не бу-

[116] Luc Benoist, *La Cuisine des Anges, une esthétique de la pensée*, Paris, 1932, c. 74 (Люк Бенуа, «Ангельская кухня, эстетика мысли»).

дучи народного происхождения, не имеет происхождения и человеческого. Народным же может быть единственно лишь факт «выживания» этих элементов, которые принадлежат исчезнувшим традиционным формам. И в этом отношении термин *фольклор* приобретает смысл весьма близкий к смыслу слова «язычество»; мы подразумеваем лишь этимологию этого последнего, и у нас нет никаких полемических и оскорбительных намерений. Таким образом, народ сохраняет, сам того не понимая, остатки древних традиций, восходящих порою к такому отдалённому прошлому, которое было бы затруднительно определить и которое поэтому мы вынуждены относить к тёмной области «предыстории»; он выполняет в некотором роде функцию более или менее «подсознательной» коллективной памяти, содержание которой, совершенно очевидно, пришло откуда-то ещё[117]. Но самым удивительным может показаться то, что, проникая вглубь вещей, мы констатируем: сохранившееся заключает в себе, в форме более или менее скрытой, значительный объем сведений эзотерического порядка, то есть нечто именно наименее народное, наименее популярное по сути своей. И уже сам по себе этот факт подсказывает объяснение, на котором мы остановимся в нескольких словах. Когда традиционная форма близка к угасанию, её последние носители могут сознательно доверить этой коллективной памяти, о которой мы говорили выше, то, что, в противном случае, исчезло бы безвозвратно; в конечном счёте, это единственный способ спасти то, что ещё, хотя бы частично, может быть спасено. Одновременно естественное непонимание массой передаваемого является достаточной гарантией сохранности эзотерического наследства без его искажения как своего рода свидетельства прошлого для тех, кто когда-нибудь будет способен понять его.

---

[117] Эта функция по существу своему «лунная», и надо заметить, что, согласно астрологии, народная масса действительно соответствует луне, что одновременно указывает на её чисто пассивный характер, неспособный к инициативе и спонтанному действию.

С учетом сказанного мы не понимаем, почему, не вдаваясь в углубленные исследования, к *фольклору* относят все нехристианские традиции, а для христианства делается исключение; таково, по-видимому, намерение г-на Уайта, когда он называет фольклором «дохристианские» элементы, в особенности кельтские, встречающиеся в легендах о Граале. Но не существует привилегированных традиций; следует делать единственное различие — между формами исчезнувшими и теми, которые ещё живут сегодня; и, следовательно, весь вопрос заключается в том, действительно ли кельтская традиция уже умерла, когда слагались легенды о Граале. А это, по меньшей мере, спорно: с одной стороны, кельтская традиция могла удерживаться дольше, нежели обычно думают, через более или менее тайную организацию; с другой — сами легенды могут быть древнее, нежели думают «критики». Это вовсе не обязательно означает, что существовали ныне утраченные тексты, в которые мы верим не более г-на Уайта; но легенды могли на протяжении веков передаваться устно, что вовсе не является чем-то исключительным. Мы видим своего рода «связку» между двумя традиционными формами: древней и новой, традицией кельтской и традицией христианской. Связку, посредством которой то, что надлежало сохранить от первой, было некоторым образом включено во вторую. Несомненно, до некоторой степени такая адаптация и ассимиляция изменили внешнюю форму легенды, но не коснулись других её уровней, как это хотелось бы думать г-ну Уайту, потому что есть тождественность между всеми правильными традициями; а следовательно, перед нами нечто иное, нежели вопрос об «источниках», в том смысле, как понимают его эрудиты. Было бы затруднительно точно указать дату и место осуществления этой «связки», но это вопрос второстепенного значения, почти исключительно исторического; кроме того, как легко догадаться, подобные события не оставляют следов в письменных «документах». Быть может «кельтская Церковь», или *culdéenne*, заслуживает большего внимания, неже-

ли склонен уделить ей г-н Уайт; само её название могло бы указывать на это; и нет ничего неправдоподобного в том, что за нею могло скрываться нечто другое — не религиозного, но инициатического порядка, так как, подобно всему, относящемуся к связям между различными традициями, то, о чём идёт речь в данном случае, несомненно принадлежит к области инициатической или эзотерической. Экзотеризм, будь он религиозный или какой-либо иной, никогда не выходит за пределы традиционной формы, к которой принадлежит; то, что выходит за эти пределы, не может принадлежать к «Церкви» как таковой — последняя может быть лишь внешней «опорой» для него. И к этому мы ещё вернёмся в дальнейшем.

Напрашивается и другое соображение, более серьёзно касающееся символизма; есть символы, общие для самых разнообразных и самых отдалённых друг от друга традиционных форм. И это результат не какого-то почти невозможного заимствования, но истока из единой примордиальной традиции. Именно таков случай сосуда или чаши; и почему же то, что связано с ними, называется фольклором, когда речь идёт о «дохристианских» традициях, тогда как, в одном лишь христианстве, чаша есть, по определению символ «евхаристический»? Здесь должны быть отброшены не уподобления, рассматриваемые Бюрнуфом или другими, но именно «натуралистические» интерпретации, которые они хотели бы распространить на христианство, как и на все остальное, и которые на самом деле непригодны ни к чему. Следовало бы делать прямо противоположное тому, что делает г-н Уайт, который, уделяя внимание внешним и поверхностным истолкованиям, внушающим ему доверие, когда речь не идёт о христианстве, усматривает совершенно иные и не связанные между собой смыслы там, где налицо более или менее многообразные аспекты одного и того же символа или его различных применений. Разумеется, все обстояло бы иначе, если бы он не был связан своей предвзятой идеей некоторой гетерогенности христианства по отношению

к другим традициям. Точно так же г-н Уайт вполне справедливо отвергает толкование символизма Грааля через неких «растительных божеств»; но жаль, что он не так же щепетилен по отношению к античным мистериям, которые никогда не имели ничего общего с этим «натурализмом» новейшего изобретения; «растительные божества» и прочие истории того же рода никогда нигде не существовали, кроме как в воображении Фрезера и ему подобных, чьи антитрадиционные намерения, впрочем, не вызывают сомнений.

Складывается впечатление, что г-н Уайт в какой-то мере находится под влиянием своеобразного «эволюционизма»; эта тенденция обнаруживает себя именно тогда, когда он заявляет, что важно не столько происхождение легенды, сколько последний вариант, в котором она дошла до нас. И, похоже, он полагает, что в процессе такой смены одной версии легенды на другую она совершенствовалась. На самом же деле в традиции важно именно её начало — все остальное лишь раскрытие, а вовсе не добавление чего-то «нового». Г-н Уайт, по всей видимости, допускает своеобразную «спиритуализацию», посредством которой высший Смысл оказался привитым к чему-то, в чём его не было ранее; в действительности же обычно происходит обратное, и позиция г-на Уайта слишком уж напоминает профанические взгляды «историков религий». В рассуждениях об алхимии, мы обнаруживаем прямо-таки поразительный пример подобной инверсии: г-н Уайт полагает, что алхимия материальная предшествовала алхимии спиритуальной и что последняя явилась лишь с Купратом и Якобом Беме. Но если бы он был бы знаком с некоторыми арабскими трактатами более раннего происхождения, он был вынужден, даже оставаясь исключительно на почве письменных документов, изменить своё мнение. Кроме того, поскольку, как он признает, обе алхимии пользуются одним и тем же языком, мы могли бы спросить у него, откуда берется его уверенность, что в том или ином тексте речь идёт только о материальных операциях. Истина же состоит в том, что обычно и не было

потребности явственно обозначить то подлинное, о котором шла речь; напротив, оно должно было скрываться выбранным символическим языком. И если затем кое-кто счел нужным открыть истину, это произошло именно вследствие перерождения, вызванного людьми, несведущими в символах, которые стали воспринимать их буквально и в смысле исключительно материальном. Это были «стеклодувы», предшественники современной химии. Думать же, что смысл может быть придан символу, если тот не обладал этим смыслом сам по себе, почти равносильно отрицанию символизма, ибо это означает делать из него нечто искусственное, если не полностью произвольное, и, во всяком случае, нечто чисто человеческое. Следуя этой логике, г-н Уайт доходит до утверждения, будто каждый находит в символе то, что влагает в него сам, а стало быть, значение символа должно изменяться с каждой эпохой, применяясь к её ментальности. Мы узнаем здесь «психологические» теории, столь дорогие большому числу наших современников, и разве не правы были мы, говоря об «эволюционизме»? Мы часто говорили и не устанем повторять: всякий подлинный символ несёт свои многочисленные смыслы в самом себе, так как он не есть человеческое изобретение, но сложился по «закону соответствия», связующего все миры между собою. В то время как некоторые видят эти смыслы, другие их вовсе не видят или видят частично, но реальность присутствия подобных миров от этого не исчезает. Дело лишь в различии «интеллектуальных горизонтов» каждого. Символизм — точная наука, а не область грез, где свободно может витать индивидуальная фантазия.

Мы не слишком доверяемся в том, что касается символизма, и «открытиям поэтов», которым г-н Уайт склонен уделять большое внимание; эти вымыслы, далёкие от существа вопроса, только скрывают его, намеренно или нет, окутывая его обманчивым покровом заурядной «выдумки». И порою им это удается слишком хорошо, ибо зачастую глубинный первоначальный смысл оказывается почти недоступным об-

наружению — не так ли у греков символизм выродился в «мифологию»? Эта опасность особенно велика, когда сам поэт не осознает реальной ценности «символов», а это вполне возможно: притча об «осле, везущем святыни» здесь применима так же, как и в других случаях. И поэт тогда в некотором смысле играет ту же роль, что и непосвящённый народ, помимо своей воли сохраняющий и передающий инициатические сведения. Вопрос здесь поставлен весьма конкретный: осознавали ли авторы романов о Граале, в той или иной мере, глубинный смысл этого символизма? Ответить уверенно не так легко, потому как и здесь можно обмануться видимостью внешнего: видя смешение множества незначимых и не связанных между собой элементов, читатель может подумать, будто автор не знал, о чём он говорил. И однако же иногда случается, что неясности и даже противоречия были допущены вполне намеренно и что бесполезные подробности имели своей сознательной целью сбить с толку профанов точно так же, как символ может быть преднамеренно упрятан в более или менее сложный орнаментальный мотив. В средние века примеры этого рода были особенно изобильны: стоит назвать хотя бы Данте и «Преданных Любви» (*Fidèles d'Amour*). Тот факт, что высший смысл меньше проступает у Кретьена де Труа, чем, например, у Робера де Борона, вовсе не обязательно свидетельствует, будто первый осознавал его меньше второго; ещё менее того следовало бы заключать отсюда, что этот смысл отсутствует в его (де Труа) сочинениях — подобная ошибка могла бы сравниться с приписыванием древним алхимикам соображений исключительно материальных, и все потому, что они не потрудились открытым текстом написать, что их наука в действительности духовна по своей природе[118]. В довершение всего, вопрос об «инициации» авторов романов, быть

[118] Если г-н Уайт полагает, как это порою кажется, что некоторые вещи слишком «материальны», чтобы быть совместимыми с существованием высшего смысла в текстах, где мы их находим, то мы можем поинтересоваться его мнением, например, о Рабле и Боккаччо.

может, имеет меньше значения, нежели можно подумать на первый взгляд, потому что в любом случае ответ на него ничего не меняет в той внешней форме, в которую облечен сюжет. А как только речь заходит об «экстериоризации» эзотерических знаний, которая ни в коем случае не может быть «вульгаризацией», легко понять, что так и должно быть. Скажем больше: профан может посредством такой «экстериоризации» послужить «герольдом» инициатической организации, которая избрала его для этой роли именно в силу его дарования поэта или писателя или по какой-либо другой случайной причине. Данте писал с полным знанием дела; Кретьен де Труа, Робер де Борон и многие другие, вероятно, гораздо меньше осознавали то, что они выражали, а некоторые, быть может, и вовсе не осознавали. Но по сути, это не имеет значения, так как, если за ними действительно имелась инициатическая организация, то, какова бы она ни была, самим её присутствием устранялась опасность искажений, связанных с невежеством профанов. Эта организация совершенно незаметно для них могла бы постоянно руководить ими — посредством ли некоторых из своих членов, передающих те элементы доктрины, которые надлежало включить в произведение, или путём воздействий и влияний иного рода, более гибких и менее «осязаемых», но от того не менее реальных и эффективных. Легко понять, что это не имеет ничего общего ни с так называемым поэтическим «вдохновением», как понимают его наши современники, и которое есть в действительности просто-напросто воображение, ни с «литературой» в профаническом смысле этого слова. Добавим тут же, что речь тем более не идёт о «мистицизме»; но последний соприкасается с другими вопросами, которые мы должны теперь рассмотреть более подробно.

*
* *

У нас не вызывает сомнений, что истоки легенды о Граале следует связывать с передачей традиционных элементов инициатического порядка от друидизма к христианству; при правильном осуществлении этой передачи, каковы бы ни были возможные её частности, элементы традиции стали интегральной частью христианского эзотеризма. В отношении последнего мы полностью согласны с г-ном Уайтом, но первый (друидический) выпал из его поля зрения. Существование христианского эзотеризма в средние века абсолютно неоспоримо; доказательства тому изобилуют, и попытки отрицать его, связанные с современным непониманием его, исходят ли они от защитников или противников христианства, остаются безрезультатными. И у нас уже было достаточно поводов говорить об этом, чтобы здесь не возвращаться к вопросу вновь. Но даже и среди тех, кто допускает существование христианского эзотеризма, многие составили о нём более или менее неточное представление. Таков, как нам кажется, и случай г-на Уайта, если судить по его умозаключениям; и в них существуют смешения и недоразумения, которые нам важно рассеять.

Прежде всего, хотелось бы привлечь внимание к тому, что мы говорим «христианский эзотеризм», а не «эзотерическое христианство». И в самом деле, речь идёт вовсе не об особой форме христианства, но о «внутренней» стороне христианской традиции. Легко понять, что здесь перед нами нечто большее простого нюанса. Кроме того, когда в традиционной форме приходится различать две стороны, экзотерическую и эзотерическую, следует хорошо понимать, что они не относятся к одной и той же области, так что между ними не может быть никакого конфликта или противопоставления. В частности, когда экзотеризм приобретает специфически религиозный характер, как это имеет место в христианстве, соответствующий эзотеризм, опираясь на него как на свою основу, сам по себе не имеет ничего общего с областью религии и обретается на совсем другом уровне. Отсюда тотчас же следует, что он ни в коем случае не может быть представлен

«Церквями» или какими-либо «сектами», которые уже по определению всегда религиозны, то есть экзотеричны. Некоторые «секты» могли родиться вследствие смешения двух областей и ошибочной «экстериоризации» плохо понятых или плохо примененных эзотерических сведений; но истинные инициатические организации, остающиеся строго на своей территории, неизбежно остаются чуждыми подобным отклонениям, и даже сама их «правильность» обязывает их признавать лишь то, что имеет характер ортодоксии, пусть даже и на экзотерическом уровне. Это убеждает нас, что те, кто хотел бы увязать эти «секты» с эзотеризмом или инициацией, следуют по ложному пути, на котором могут лишь заблудиться. Подобная гипотеза не заслуживает более серьёзного внимания; а если в некоторых «сектах» иногда обнаруживаются элементы, по видимости, эзотерической природы, то отсюда не следует, что они находились там изначально, напротив, следует сказать, что их собственное значение было извращено.

Таким образом, некоторые видимые затруднения устраняются, или, лучше сказать, становится ясно, что они и не существовали. И потому неуместно спрашивать, применительно к христианской ортодоксии в общепринятом смысле слова о способах передачи помимо «апостольского преемства», подобно той, о которой идёт речь в некоторых легендах о Граале: в них идёт речь об инициатической иерархии, существование которой ни в коей мере не затрагивает иерархию религиозную. Впрочем, последняя её «официально» и не знает, так как её законная юрисдикция распространяется лишь на область экзотерическую. Точно так же, когда речь в связи с некоторыми ритуалами идёт о какой-либо тайной формуле, очень наивно спрашивать себя, не повредит ли мессе утрата или опущение такой формулы. Месса, такая, какой мы её знаем, есть религиозный ритуал, а мы говорим о ритуале инициатическом. Каждая из них имеет ценность на своем уровне, и даже присущий им общий «евхаристический» характер нисколько не отменяет этого сущ-

ностного различия, так же, как и то, что один и тот же символ может быть истолкован одновременно с двух точек зрения — экзотерической и эзотерической, не мешает полному различию и не отменяет их принадлежности к совершенно различным областям. Каково бы ни было порою внешнее сходство, объяснимое, впрочем, определёнными соответствиями, значение и цель инициатических ритуалов совершенно иные, нежели ритуалов религиозных. Тем более не стоит задаваться вопросом, нельзя ли отождествить таинственную формулу, о которой идёт речь, с формулой, применяемой той или иной Церковью, обладающей более или менее особым ритуалом. Во-первых, коль скоро речь идёт об ортодоксальных Церквях, варианты ритуалов абсолютно второстепенны и никоим образом не касаются чего-либо сущностного. Затем, эти разнообразные ритуалы никогда не могут быть никакими иными, кроме как религиозными; и как таковые они абсолютно равнозначны, ни один из них не продвигает нас с точки зрения инициатической. Скольких бесполезных исследований и дискуссий удалось бы избежать, если бы с самого начала все твердо придерживались этих принципов!

Кроме того, если тексты, касающиеся легенды о Граале, прямо или косвенно обязаны своим появлением на свет некой инициатической организации, это вовсе не означает, что сами по себе они представляют инициатический ритуал, как некоторые весьма экстравагантно полагают. Любопытно отметить также, что подобная гипотеза, насколько нам известно, никогда не выдвигалась применительно к произведениям, более явно описывающим инициатическую процедуру, таким как *«Божественная Комедия»* или *«Роман о Розе»*. Совершенно очевидно, что все произведения, обладающие эзотерическим характером, вовсе не обязательно являются ритуальными. Г-н Уайт, который вполне оправданно отбрасывает это предположение, делает отсюда неправдоподобные извлечения: например, будто предполагаемый адепт должен был задавать вопрос вместо того, что-

бы отвечать на вопросы инициатора, как это обычно имеет место. Мы могли бы добавить, что расхождения, существующие между различными вариантами, несовместимы с характером ритуала, который непременно имеет фиксированную и чётко определённую формулу. Но каким образом всё это могло бы противоречить тому, чтобы легенда соотносилась под каким-либо другим названием с тем, что г-н Уайт называет *Instituted Mysteries*, а мы более просто именуем инициатическими организациями? О последних он имеет представление слишком узкое и во многом неточное: с одной стороны, он, похоже, понимает их как нечто почти исключительно «церемониальное», что, заметим мимоходом, есть типичный англосаксонский подход; с другой, следуя весьма распространенному заблуждению, на которое мы уже указывали, он их себе представляет, как своего рода «общества», тогда как такая форма есть лишь следствие вполне современного вырождения. Несомненно, г-н Уайт имел опыт прямого общения с большим числом этих псевдоинициатических организаций, которые в настоящее время кишат на Западе; и если он даже и был, похоже, разочарован этим опытом, увиденное повлияло на него. Мы хотим сказать, что не понимая вполне чётко различия между подлинным посвящением и псевдоинициацией, он безо всякого основания приписывает истинным инициатическим организациям черты сходства с подделками, с которыми ему приходилось вступать в контакт. А эта ошибка влечёт за собой и другие следствия, непосредственно воздействующие, как мы увидим, на положительные выводы его исследования.

В самом деле, совершенно очевидно, что всё, принадлежащее уровню инициатическому, никоим образом не может вместиться в узкую рамку «обществ» современного покроя; но как раз там, где г-н Уайт не находит более ничего, хоть сколько-нибудь напоминающего его «общества», он теряется, а потому выдвигает фантастическое предположение, будто инициация могла существовать вне всякой организации и всякой правильной передачи. (Здесь мы ограничиваемся

отсылкой читателя к тому, что мы уже ранее говорили по этому вопросу[119].) И это потому, что за пределами так называемых «обществ» он, очевидно, не усматривает другой возможности, кроме того смутного и неопределённого, что он именует «тайной Церковью», или «Внутренней Церковью», следуя понятиям, позаимствованным у Экартегаузена и Лопухина; но само слово «Церковь» указывает, что в действительности нас просто-напросто низвели к религиозной точке зрения, даже если это и произошло вследствие одной из тех аберраций, к которым спонтанно соскальзывает мистицизм, как только он выходит из-под контроля строгой ортодоксии. По сути, г-н Уайт является одним из тех, к сожалению, столь многочисленных сегодня, кто по разным причинам смешивает мистицизм и инициацию; о том и о другом он говорит, не различая эти несовместимые между собой вещи, как если бы это были синонимы. То, что он принимает за инициацию, в конечном счёте сводится к простому «мистическому опыту»; и мы даже спрашиваем себя, не рассматривает ли он этот «опыт» как нечто «психологическое», что низвело бы нас на уровень ещё даже более низкий, нежели мистицизм в собственном смысле слова, так как подлинно мистические состояния уже полностью выходят за пределы психологии, что бы ни говорили по этому поводу современные теории, самая известная из которых принадлежит Уильяму Джеймсу. Что же до внутренних состояний, возникающих вследствие инициации, то они не являются ни психологическими, ни даже мистическими; они есть нечто гораздо более глубокое. Но одновременно они вовсе не принадлежат к разряду явлений, о которых нельзя сказать, ни откуда они пришли, ни что они есть на самом деле, но, напротив, предполагают точное знание и выверенные приемы. Сентиментальность и воображение не имеют к ним ни малейшего отношения. Переносить истины религиозного порядка на инициатический уровень вовсе не значит рас-

[119] Ср. «Заметки об инициации». Париж, 1953, 2-е изд. (Прим. изд.)

творять их в тумане некоего «идеала»; это означает, напротив, проникнуть в их самый глубокий и самый «позитивный» смысл, устраняя все неясности, которые ограничивают и туманят интеллектуальное зрение обычного человечества. По правде сказать, в концепции, подобной той, которая принадлежит г-ну Уайту, речь идёт не о перенесении [*transposition*], но о своего рода продлении или расширении в «горизонтальном» направлении, поскольку все, что есть в ней от мистицизма, включено в область религиозную и не выходит за её пределы. Для того же, чтобы действительно преодолеть их, требуется нечто иное, нежели вхождение в некую «Церковь», особенно именуемую «внутренней» — особенно потому, думается нам, что она не имеет никакого существования, кроме чисто «идеального», то есть, проще сказать, в действительности она есть организация воображаемая.

Тут не могла бы обретаться подлинная тайна Грааля, как, впрочем, и никакая другая подлинная инициатическая тайна; если хотят знать, где же она находится, нужно обратиться к очень «позитивной» организации духовных центров, как мы уже говорили об этом в нашем исследовании «Царь мира». Поэтому мы ограничимся здесь лишь замечанием, что г-н Уайт порою касается вещей, которые превосходят его понимание. Вот почему ему случается говорить иногда о вещах «замещающих», которыми могут быть слова или символические предметы. Но это может относиться либо к различным вторичным центрам — в той мере, в какой они являются образами или отражениями высшего центра, либо к последовательным фазам «затмения», которое, в соответствии с циклическими законами, происходит в процессе раскрытия (проявления) этих же самых центров по отношению к внешнему миру. Впрочем, первый из этих двух случаев как бы входит во второй, потому что само устройство вторичных центров, в соответствии с частными традиционными формами, каковы бы они ни были, уже знаменует первый этап затмения по отношению к примордиальной тради-

ции. Действительно, с этого момента высший центр больше не находится в прямом контакте с внешним, а связь с ним поддерживается только посредством вторичных центров. С другой стороны, если какой-либо из них исчезает, можно сказать, что он в некотором смысле поглощен высшим центром, эманацией которого он являлся. Впрочем, и здесь можно наблюдать различные степени: может случиться так, что подобный центр лишь стал более тайным и более закрытым, и этот факт описывается тем же символизмом, что и его полное исчезновение, поскольку всякое удаление от внешнего есть одновременно и в равной мере возвращение к Принципу. Мы намекаем здесь на символизм конечного исчезновения Грааля: был ли он взят на Небо, согласно одним версиям, или перенесен в «царство пресвитера Иоанна», согласно другим, по сути, это означает одно и то же, чего г-н Уайт, кажется, и не подозревает[120]. Речь всегда идёт здесь об одном и том же уходе от внешнего к внутреннему, в зависимости от состояния мира в определённую эпоху, или, говоря точнее, той части мира, которая находится в контакте с рассматриваемой традиционной формой. Такой уход, впрочем, подразумевается здесь лишь для эзотерической стороны традиции, в то время как экзотерическая в случае христианства осталась без видимых изменений; но именно через эзотерическую сторону устанавливаются и поддерживаются эффективные и сознательные связи с высшим Центром. Это необходимо, пока жива данная традиционная форма, даже если этот центр невидим или замещаем какими-то его отчасти невидимыми проявлениями. Иначе это означало бы, что «дух» полностью покинул её,

[120] Из того, что письмо, приписываемое пресвитеру Иоанну, есть явный апокриф, г-н Уайт стремится заключить, что его никогда не существовало, а это, по меньшей мере, странная аргументация; вопрос об отношениях легенды о Граале с орденом Храма трактуется им также слишком общим образом, так что он, несомненно, бессознательно торопится отстранить эти вещи, слишком значительные и несовместимые с его «мистицизмом». И, вообще говоря, немецкие версии легенды, думается нам, заслуживают большего внимания, нежели то, которое он им уделяет.

и осталось только мёртвое тело. Сказано, что Грааль уже не был видим, как прежде, но не сказано, что никто не видел его. Наверняка он по-прежнему существует для тех, кто «квалифицирован», но в действительности, последние встречаются все реже, так что составляют уже крайнее исключение. И с того времени, когда, как говорят, Розенкрейцеры удалились в Азию (неважно, понимается ли это буквально или символически), какие же возможности истинной инициации ещё открыты на Западе?

Глава 9. Сердце Иисусово и легенда о святом Граале

В своей статье «Древняя иконография Сердца Иисусова»[121] г-н Шарбонно-Лассэ очень верно отмечает связь с тем, что можно было бы назвать «предысторией евхаристического Сердца Иисуса», легенды о Святом Граале, написанной в XII веке, но гораздо более ранней по своему происхождению, так как, по сути, она является христианской адаптацией очень древних кельтских традиций. Мысль о таком сближении уже являлась нам в связи с ещё одной давней статьей, чрезвычайно интересной в свете исследуемого нами вопроса и озаглавленной «Человеческое сердце и понятие Сердца бога в религии древнего Египта»[122]. Мы предлагаем отрывок из нее: «В иероглифическом священном письме, где часто предмет не очерчивается, но именуется, сердце всегда изображалось как чаша. И разве сердце не есть воистину чаша, из которой вместе с кровью истекает сама жизнь?» Именно эта чаша, избранная быть символом сердца и олицетворяющая его в египетской идеографии, тотчас же привела нам на ум Святой Грааль, тем более что в последнем, помимо общего значения символа (впрочем, рассматриваемого одновременно с двух сторон, божественной и человеческой), мы видим также особую и гораздо более прямую связь с самим Сердцем Христа.

Действительно, Святой Грааль есть чаша, которая содержит драгоценную кровь Христа и содержит её даже дважды, потому что вначале она была чашей Тайной вечери, а потом Иосиф Аримафейский собрал в неё кровь и воду, истекшие из пронзенного копьем центуриона тела Искупителя. Таким

---

[121] *Regnabit*, июнь 1925.

[122] Там же, ноябрь, 1924.

образом, эта чаша в определённой мере замещает Сердце Христа как вместилище его крови, она, так сказать, занимает его место и становится его символическим эквивалентом. И разве с учётом всего сказанного не примечательно, что чаша когда-то в древности уже была эмблемой сердца? Впрочем, в том или ином виде чаша, как и само сердце, играет исключительно важную роль во многих древних традициях; и, несомненно, так же было и у кельтов, потому что именно от них явилась основа или, по крайней мере, канва легенды о Святом Граале. Мы сожалеем, что точно не знаем, какова была форма этой традиции до христианства, но так обстоит дело со всеми кельтскими доктринами, которые передавались исключительно устно. Однако существует единое мнение относительно смысла употреблявшихся символов, и, в конечном счёте, это и есть самое главное.

Но вернёмся к легенде в той форме, в которой она дошла до нас. И то, что она сообщает о происхождении Грааля, в высшей степени достойно внимания. Эта чаша будто бы была выточена ангелами из изумруда, выпавшего из чела свергнутого с небес Люцифера. Этот изумруд поразительно напоминает так называемую *ūrṇā*, налобную жемчужину, которая в индийской иконографии часто занимает место третьего глаза Шивы, символизируя то, что можно было бы назвать «чувством вечности». Это уподобление, на наш взгляд, более всего остального проясняет символизм Грааля; а кроме того, здесь можно уловить ещё одну связь с сердцем, которое в индусской традиции, как и во многих других, но, возможно, ещё более явственно, есть центр целостного существа, которому, следовательно, «чувство вечности» присуще непосредственно.

Затем говорится, что Грааль был доверен Адаму в земном Раю, но что Адам при своем грехопадении также утратил его, так как не смог унести с собой при изгнании из Эдема; и это совершенно понятно в свете только что указанного смысла. Человек, отпавший по своей собственной вине от своего изначального центра, отныне оказывался заключен-

ным в сферу времени; он не мог более достичь той единственной точки, откуда все вещи могут быть созерцаемы в свете вечности. Земной Рай и вправду был «Центром Мира», повсюду символически отождествляемым с божественным Сердцем. И разве нельзя сказать, что Адам, пока он пребывал в Эдеме, действительно обитал в Сердце Бога?

Последующее более загадочно. Сифу удалось проникнуть в Рай и завладеть драгоценной чашей, но Сиф — это одно из олицетворений Искупителя, тем более что даже само его имя выражает идеи устойчивости, стабильности и, в некотором роде, возвещает восстановление примордиального порядка, разрушенного грехопадением человека. Следовательно, с тех пор произошла его частичная реставрация в том смысле, что Сиф и те, кто после него владел Граалем, могли тем самым где-то на земле создать духовный центр, который был бы образом утраченного Рая. Легенда, впрочем, ничего не сообщает ни о том, где и кем сохранялся Грааль до эры Христа, ни о том, как обеспечивалась передача, но признаваемое нами кельтское её происхождение позволяет с большей вероятностью предположить, что и друиды участвовали в этом и должны называться среди постоянных хранителей примордиальной (примордиальной) традиции. Во всяком случае, существование такого духовного центра, или даже нескольких подобных, не важно, одновременно или последовательно во времени, не может быть поставлено под сомнение, хотя их локализация остается предметом для размышлений. Во всяком случае, следует отметить, что повсеместно такие центры среди прочих наименований носили также имя «Сердца Мира» и что во всех традициях они описываются идентичным символизмом, который возможно проследить в самых точных деталях. И разве это не в достаточной мере доказывает, что Грааль — или то, что им обозначается — ещё до христианства и во все времена был тесно связан с божественным Сердцем и Эммануилом, то есть, хотим мы сказать, с проявлением всегда присутствующего

посреди земного человечества предвечного Слова, виртуального или реального, в зависимости от эпохи?

После смерти Христа, согласно легенде, Грааль был перенесен Иосифом Аримафейским и Никодимом в Великобританию; тогда начинает разворачиваться история Рыцарей Круглого Стола и их подвигов, рассматривать которые мы здесь не намереваемся. Круглый Стол должен был принять на себя Грааль, когда кто-либо из рыцарей, наконец, овладеет им и доставит его из Великобритании в Арморику; и сам по себе этот стол также, по-видимому, есть очень древний символ, один из тех, что ассоциировались с идеей духовных центров, о которых мы только что говорили. Круглая форма стола, впрочем, связана с «зодиакальным циклом» (ещё один символ, заслуживающий особого изучения) присутствием двенадцати сидящих за столом персонажей: эта особенность присуща структуре всех упомянутых центров. А если это так, то разве нельзя усмотреть в числе двенадцати Апостолов знак, среди множества прочих, полного соответствия христианства примордиальной традиции, которой в точности подошло бы название «предхристианство»? А с другой стороны, и в связи с Круглым Столом, мы отмечаем поразительные символические откровения Марии де Валле (см. *Regnabit*, ноябрь 1924), где упоминается «круглый яшмовый стол, олицетворяющий Сердце Господа нашего», а также говорится о «саде, который есть Евхаристия в алтаре» и который со своими «четырьмя источниками воды живой» таинственным образом отождествляется с Земным Раем. Разве это не удивительное и достаточно неожиданное подтверждение связей, о которых мы писали выше?

Естественно, эти сделанные наскоро заметки не могут претендовать на роль полного исследования столь малоизученного вопроса; здесь мы можем ограничиться лишь простой расстановкой указателей, и мы отдаем себе отчет в том, что здесь есть соображения, поначалу способные удивить тех, кто не освоился с древними традициями и с обычными для них способами символического выражения. Но

мы разовьем и обоснуем эти соображения позже, в статьях, где намереваемся равным образом затронуть и другие темы, более или менее достойные интереса.

Пока же в связи с легендой о Святом Граале упомянем о странной подробности, которой не касались до сих пор: вследствие словесных уподоблений, часто играющих немаловажную роль и имеющих обоснования более глубокие, нежели это представляется на первый взгляд, Грааль есть одновременно чаша (*grasale*) и книга (*gradale* или *graduale*). В некоторых вариантах оба смысла тесно сближаются, так как книга оказывается надписью, начертанной Христом или ангелом на самой Чаше. Мы не собираемся делать сейчас отсюда какие-либо заключения, хотя легко провести аналогии с «Книгой Жизни» и с некоторыми элементами апокалиптического символизма.

Добавим также, что легенда ассоциирует с Граалем другие предметы и, в частности, копье сотника Лонгина; но в высшей степени любопытно предсуществование этого копья или некоторых из его эквивалентов как символа в древних традициях дополнительного к чаше. С другой стороны, у древних греков копье Ахилла считалось способным исцелять раны, которые оно наносило. Средневековая легенда теми же свойствами наделяет копье Страстей. А это напоминает ещё одно подобие из этого же ряда в мифе об Адонисе (чье имя, между прочим, значит «Господь», «Владыка»): когда героя насмерть поражает клык дикого кабана (замещающий здесь копье), его кровь, пролитая на землю, рождает цветок. А г-н Шарбонно в *Regnabit*[123] описывает «форму для гостий XII века, где можно видеть изображение капель крови Христа, падающих на землю и превращающихся в розы, и витраж XIII века в кафедральном соборе Анже, где текущая ручьями божественная кровь также превращается в распускающиеся розы». Мы далее ещё вернёмся к символизму цветов, который рассмотрим под несколько иным углом зре-

[123] *Regnabit*, январь 1925.

ния. Но каково бы ни было множество значений, которое присуще почти всем символам, все они дополняют и гармонизируют друг с другом, и само это множество, вовсе не будучи неудобством или недостатком, напротив, для тех, кто способен понимать его, является одним из преимуществ языка гораздо менее ограниченного, нежели обычный язык.

В заключение этих заметок мы укажем на несколько символов, которые в различных традициях иногда замещают символ чаши и которые, по сути, идентичны ему; тем самым мы не оставляем нашу тему, потому что и сам Грааль, как нетрудно заметить из всего сказанного выше, у истоков своих имеет иное значение, нежели то, которым повсюду, где он встречается, обладает священный сосуд, и которое на Востоке имеет жертвенная чаша, содержащая ведийскую Сому (или маздеистскую *Хаому*), это потрясающее «предизображение» Евхаристии, к которому мы ещё вернёмся. Сама же сома олицетворяет «напиток бессмертия» (амриту индусов, амброзию греков — между двумя этими словами есть этимологическое сходство), который сообщает или возвращает принимающим его с соблюдением должного ритуала то «чувство вечности», о котором говорилось раньше.

Одним из символов, о котором нам хотелось бы поговорить, является треугольник, вершина которого направлена вниз; это своего рода схематическое изображение жертвенной чаши, и, как таковое, оно встречается в некоторых *янтрах*, или геометрических символах Индии. С другой стороны, и это весьма примечательно на наш взгляд, то же изображение является символом сердца, форму которого оно в упрощенном виде воспроизводит. Выражение «треугольник сердца» широко распространено в восточных традициях. Это побуждает нас сделать небезынтересное наблюдение, а именно, что изображение сердца, вписанного в такой треугольник, само по себе абсолютно закономерно, идёт ли речь о человеческом сердце или Сердце божественном, и что оно таково даже тогда, когда мы обнаруживаем его в эмблемах, используемых средневековым христианским

герметизмом, намерения которого всегда были абсолютно ортодоксальны. Если иногда, уже в новое время, кое-кто стремился придать ему богохульный[124] смысл, то это потому, что, сознательно или нет, он изменил, вплоть до полной противоположности, первоначальное значение символов. Здесь перед нами феномен, проявлений которого можно было бы назвать множество, и объяснение которому следует искать в том, что некоторые символы действительно поддаются двойственному истолкованию и имеют как бы две противоположных стороны. Змея, например, или лев — разве не обозначают они в одно и то же время и в зависимости от случая и Христа, и Сатану? Мы не можем здесь вдаваться в подробности общей теории, что увело бы нас слишком далеко. Но и без того ясно, что существует нечто, требующее особо деликатного обращения с символами, а также ясно и то, что требуется особое внимание, когда речь идёт о выявлении реального смысла некоторых эмблем и правильном истолковании их.

Другой символ, который часто бывает равнозначен чаше, это цветок: и в самом деле, разве цветок уже самой своей формой не напоминает образ «вместилища» и разве не говорят о «потире» цветка? На Востоке символическим цветком по преимуществу является лотос; на Западе ту же роль чаще всего играет роза. Разумеется, мы не хотим сказать, что таково единственное значение символа розы или лотоса, поскольку о другом значении розы мы уже говорили выше. Но именно в значении чаши обнаруживаем мы изображение розы на алтаре аббатства Фонтевро[125], где роза помещена у подножия копья, по которому стекают капли крови. Эта роза предстаёт здесь связанной с копьем точно так же, как в иных случаях бывает связана чаша; и она (роза) скорее принимает в себя капли крови, нежели возникает из них. Впрочем, два этих значения скорее взаимодополняющие,

[124] *Regnabit*, август-сентябрь 1924.

[125] *Regnabit*, январь 1925, рисунок на стр. 106.

а не противоречивые, потому что капли, падая на розу, животворят и раскрывают её. Перед нами «небесная роса», если воспользоваться образом, так часто употребляемым в связи с идеей Искупления или с идеями возрождения и воскресения; но развитие и этой темы потребовало бы длительных разъяснений, даже если мы ограничимся выявлением соответствий в подходах различных традиций к этому символу.

С другой стороны, поскольку в связи с печатью Лютера[126] возникала проблема Розы — Креста, то скажем, что вначале эта герметическая эмблема была исключительно христианской, каковы бы ни были ложные более или менее «натуралистические» истолкования, даваемые ей начиная с XVIII века; и разве не примечательно, что роза здесь, в центре креста, занимает именно место Сердца Иисусова? Помимо изображений, где пять ран Распятого символизируются пятью розами, центральная роза, когда она одна, может отождествляться с самим Сердцем, с заключающей в себе кровь Чашей, которая есть центр жизни, а также центр всего существа.

Есть, по меньшей мере, ещё один символический эквивалент Чаши — это полумесяц. Но должное объяснение последнего потребовало бы уклонения от темы данного исследования. И мы упоминаем его лишь для того, чтобы не упустить ни одну сторону вопроса.

Из всех только что отмеченных нами подобий мы уже можем сделать вывод, который далее станет ещё более очевидным: когда повсюду обнаруживаются такие соответствия, то не есть ли это нечто большее, чем простое указание на существование примордиальной традиции? И как объяснить, что чаще всего даже те, кто в принципе приходит к признанию этой примордиальной традиции, о ней дальше не упоминают и рассуждают так, как если бы она никогда не существовала или, по крайней мере, от неё ничего не сохранилось

[126] Там же, январь 1925.

с течением времени? Если же хорошо поразмыслить над тем, что есть аномального в нашей позиции, то, возможно, менее удивительными покажутся некоторые соображения, которые, по правде сказать, и кажутся странными лишь вследствие мыслительных привычек, свойственных нашей эпохе. Кроме того, стоит поискать немного при условии полной непредвзятости, чтобы повсюду обнаружить следы сущностного доктринального единства, сознание которого могло иногда затемняться в человечестве, но полностью никогда не исчезало; и по мере того, как мы продвигаемся в этом поиске, возможности сравнения умножаются как бы сами по себе и каждый миг появляются новые доказательства. Впрочем, Евангельское (*Quærite et invenietis* [*ищите и обрящете* - прим. пер.]) ведь не пустое слово.