Рене Генон

Символы священной науки

Перевод с французского

Минский корпус Рене Генона
guenon.ru
2026

Оригинал: René Guénon. Symboles de la Science sacrée (год издания: 1962).

Редакция перевода от 06.10.2026.

Текст на сайте с параллельным французским оригиналом:
https://guenon.ru/1962_SSS.html

Электронное издание. Минский корпус Рене Генона
Файл сформирован 13.10.2026.

Содержание

Раздел I. Традиционный символизм и некоторые из его общих применений 7
Глава 1. Реформа современной ментальности 9
Глава 2. Слово и символ 17
Глава 3. Сердце Иисусово и легенда о Святом Граале. . . . 25
Глава 4. Святой Грааль 39
Глава 5. Традиция и «бессознательное». 57
Глава 6. Наука о буквах (ʿilm al-ḥurūf) 63
Глава 7. Язык птиц 71

Раздел II. Символы центра и мира 77
Глава 8. Идея центра в древних традициях 79
Глава 9. Цветы-символы 93
Глава 10. Тройная друидическая ограда 99
Глава 11. Хранители Святой Земли 107
Глава 12. Земля Солнца 119
Глава 13. Зодиак и стороны света. 127
Глава 14. Тетрактис и квадрат четырёх 133
Глава 15. Иероглиф полюса 141
Глава 16. «Чёрные головы» 145
Глава 17. Буква G и свастика 149

Раздел III. Символы циклической проявленности . . . 155
Глава 18. Несколько аспектов символизма Януса 157
Глава 19. Иероглиф рака 167
Глава 20. Сиф 173
Глава 21. О значении «карнавальных» празднеств 181
Глава 22. Некоторые аспекты символизма рыбы. 187
Глава 23. Тайны буквы nūn. 195
Глава 24. Вепрь и Медведица 203

Раздел IV. Некоторые виды символического оружия 213
Глава 25. Громовые камни 215
Глава 26. Символическое оружие 221
Глава 27. Сайф аль-Ислам 229
Глава 28. Символизм рогов 237

Раздел V. Символизм космической формы 245
Глава 29. Пещера и лабиринт 247
Глава 30. Сердце и пещера 259
Глава 31. Гора и пещера 265
Глава 32. Сердце и Мировое яйцо 271
Глава 33. Пещера и мировое яйцо 275
Глава 34. Выход из пещеры 281
Глава 35. Врата солнцестояния 285
Глава 36. Символизм зодиака у пифагорейцев 291
Глава 37. Янус и символизм солнцестояния 299
Глава 38. О двух святых Иоаннах 305

Раздел VI. Строительный символизм 311
Глава 39. Символизм купола 313
Глава 40. Купол и колесо 321
Глава 41. Узкие врата 327
Глава 42. Восьмиугольник 333
Глава 43. Угловой камень 339
Глава 44. Lapsit exillis 357
Глава 45. Al-Arkān 363
Глава 46. «Собирать то, что рассеяно» 369
Глава 47. Белое и чёрное 375
Глава 48. Чёрный камень и камень кубический 379
Глава 49. Камень необработанный и камень обтёсанный 385

Раздел VII. Осевой символизм и символизм перехода 391
Глава 50. Символы аналогии 393
Глава 51. Мировое древо 399
Глава 52. Дерево и ваджра 405
Глава 53. Древо жизни и напиток бессмертия 409
Глава 54. Символизм лестницы 415

Глава 55. «Игольное ушко» 421
Глава 56. Прохождение вод. 425
Глава 57. Семь лучей и радуга 429
Глава 58. Janua Cœli 437
Глава 59. Kāla-mukha 443
Глава 60. Свет и дождь 449
Глава 61. Цепь миров 455
Глава 62. «Корни растений» 467
Глава 63. Символизм моста 475
Глава 64. Мост и радуга 481
Глава 65. Цепь единения 487
Глава 66. Обрамления и лабиринты 491
Глава 67. «Цифра четыре» 497
Глава 68. Узы и узлы 503

Раздел VIII. Символизм сердца 509

Глава 69. Сердце сияющее и Сердце пламенеющее. 511
Глава 70. Сердце и мозг 519
Глава 71. Эмблема Сердца Иисусова в американском тайном обществе 531
Глава 72. Всевидящее око 539
Глава 73. Горчичное зерно 543
Глава 74. Эфир в сердце 553
Глава 75. Божественный град 563

Раздел I. Традиционный символизм и некоторые из его общих применений

Глава 1. Реформа современной ментальности[1]

Современная цивилизация предстаёт настоящей аномалией в истории: единственная среди всех нам известных, она избрала сугубо материальный вектор развития, она единственная, которая не опирается ни на какой принцип высшего порядка. Это материальное развитие, со все большим ускорением идущее на протяжении вот уже нескольких веков, сопровождалось интеллектуальным упадком, который оно совершенно неспособно компенсировать. Речь идёт, разумеется, об истинной и чистой интеллектуальности, о том, что можно было бы назвать также и духовностью; мы отказываемся прилагать это имя к тому, к чему его чаще всего прилагают современные люди: к культуре опытных наук, а в конечном счёте — к тем практическим применениям, которым должны послужить результаты научных исследований. Достаточно привести один-единственный пример, чтобы дать представление о глубине этого упадка: в своё время «Сумма теологии» Фомы Аквинского была учебным пособием для студентов; но где они сегодня — такие студенты, которые были бы способны серьёзно углубиться в эту работу и усвоить её?

Падение совершилось не сразу, его этапы можно было бы проследить на всем пути развития современной философии. Именно утрата или забвение подлинной интеллектуальности привели к двум заблуждениям, которые противоречат друг другу лишь на поверхности, а по сути, связаны и дополняют друг друга: рационализму и сентиментализму. Игнорирование всякого чисто интеллектуального знания, вошедшее в обычай со времен Декарта, логически должно было

[1] Опубликовано в *Regnabit*, июнь 1926.

бы неизбежно привести, с одной стороны, к позитивизму, агностицизму и всем «сайентистским» искажениям; с другой — ко всем современным теориям, которые, не довольствуясь тем, что может предложить разум, ищут чего-то иного, но ищут его в области чувства и инстинкта, то есть ниже, а не выше разума. Вследствие этого начинают, подобно Вильяму Джеймсу, например, видеть в подсознании средство, с помощью которого человек может вступить в общение с Богом. Понятие истины, будучи сниженным до обозначения простой чувственно воспринимаемой реальности, в конечном счёте прагматически отождествляется с полезностью, и значит неминуемо самоликвидируется. И в самом деле, что значит истина в мире, устремления которого исключительно материальны и сентиментальны?

Здесь невозможно развернуть все последствия подобного состояния вещей; а потому ограничимся некоторыми из них, имеющими особое отношение к религиозной точке зрения. И прежде всего следует отметить, что презрение и отвращение, испытываемое другими, особенно восточными народами, к людям Запада, в огромной мере проистекает из того, что последние представляются им существами без традиции, без религии, а это в глазах Востока просто чудовищно. Восточный человек не может допустить существование социальной организации, не опирающейся на традиционные принципы; для мусульманина, например, законодательство, все целиком, есть простое производное от религии. Когда-то так же обстояло дело и на Западе: стоит только вспомнить, чем было христианство в средневековье; но сегодня ситуация стала прямо противоположной. Религию рассматривают как простой социальный факт; и вместо того, чтобы ею целиком определять социальный порядок, напротив, именно религию, и то, если согласятся отвести ей место, видят всего лишь одним из множества элементов, слагающих социальный порядок. И сколько католиков, увы, без малейших затруднений принимают такое положение! Настало время противодействовать этой тенденции, и утверждение

социального Царства Христова в этом отношении исключительно своевременно; но для того, чтобы превратить декларацию в реальность, следует изменить всю современную ментальность.

Не надо заблуждаться: для большей части тех, кто называет себя верующими, религия стала идеей очень худосочной; она не оказывает заметного влияния ни на их мышление, ни на их способ действия; она словно бы отделена от всего их остального существования. По сути дела, и верующие и неверующие ведут себя более или менее одинаково; для многих католиков утверждение сверхприродного имеет значение чисто теоретическое, и они были бы крайне смущены вдруг явившейся перед ними очевидностью чуда. Перед нами то, что можно было бы назвать практическим материализмом, материализмом факта, и разве он не опаснее материализма убеждённого, явного — именно потому, что те, кого он поражает, даже не сознают этого?

С другой стороны, для очень многих религия всего лишь дело чувства, без какого-либо интеллектуального значения; религию смешивают с расплывчатой религиозностью, её сводят к морали; до минимума умаляют место доктрины, которая составляет всю сущность, то, из чего логически следует все остальное. В этом смысле протестантизм, который, в конце концов, становится чистым и простым «моралиѕмом», очень показателен для тенденции современного духа; но было бы большой ошибкой полагать, что и католицизм не затронут ими, конечно, не в своем принципе, но в той форме, которая обычно его теперь представляет. Под предлогом стремления сделать католицизм приемлемым для нынешней ментальности, идут на самые досадные уступки и тем самым поощряют то, с чем, напротив, следовало бы энергично бороться. Не будем распространяться об ослеплении тех, кто, под предлогом «терпимости», становится бессознательным соавтором подделок религии, об истинном скрытом назначении которых они и не подозревают. Лишь отметим мимоходом достойное сожаления злоупотребле-

ние словом «религия»: разве мы не слышим то и дело выражения вроде «религия родины», «религия науки», «религия долга»? Это не простая небрежность речи; это симптомы смешения, вездесущего в современном мире, так как язык, в конечном счёте, лишь с верностью слуги передает состояние умов; и подобные выражения совершенно несовместимы с подлинным религиозным смыслом.

Но обратимся отсюда к самому главному: мы хотим говорить об ослаблении доктринального учения, почти целиком замещаемого смутными моральными и сентиментальными рассуждениями, которые, может быть, кому-то и нравятся, но которые, в то же время, могут лишь оттолкнуть и отвратить тех, кому присущи интеллектуальные стремления; а они, несмотря ни на что, ещё существуют в нашу эпоху. Доказательство налицо — в наши дни уже больше людей скорбят о таком упадке мысли, чем это можно было бы предположить; Мы видим благоприятный знак в том, что на сегодняшний день вопреки видимости о теперешнем положении вещей сожалеет гораздо большее чем ещё несколько лет назад количество людей. И напрасно утверждают, как это часто приходится слышать, что никто не поймет изложения чистой доктрины: во-первых, почему всегда равняются на самый низкий уровень, под тем предлогом, что это уровень большинства, как если бы количество значило больше качества? Не следствие ли это демократического духа, как одной из характерных черт современной ментальности? И, с другой стороны, неужели и впрямь полагают, что так много людей действительно окажутся неспособны к пониманию доктрины, коль скоро их бы ей научили? Не следует ли думать, что даже те, которые не поняли всего, извлекли бы, однако, из обучения некоторую пользу, и быть может, пользу гораздо большую?

Но что в действительности является самым серьёзным препятствием, так это своеобразное недоверие к интеллектуальности вообще, которое заявляет о себе в католических, в том числе даже клерикальных кругах. Мы говорим «са-

мым серьёзным», потому что подобное недопонимание мы обнаруживаем даже у тех, на ком лежит долг научения. Современный дух затронул их до такой степени, что и они не знают, подобно философам, которых мы упоминали выше, что такое истинная интеллектуальность — не знают до такой степени, что иногда смешивают интеллектуализм с рационализмом, тем самым, невольно, играя на руку своим противникам. Мы же полагаем, что самое важное — как раз восстановление этой подлинной интеллектуальности, а вместе с ней смысла доктрины и традиции. Настало время показать, что в религии есть нечто помимо сентиментального обожания, нечто помимо моральных предписаний или утешений для тех, чей дух ослаблен страданием; что в ней можно найти «твердую пищу», о которой говорит апостол Павел в Послании к евреям.

Мы хорошо понимаем, что такая позиция идёт вразрез с некоторыми усвоенными привычками, от которых освобождаются с трудом; и, однако, речь не идёт об инновации, совсем нет — напротив, речь идёт о возвращении к традиции, от которой слишком оторвались, о новом обретении утраченного. Не даёт ли такой подход принципиального преимущества перед неоправданными уступками современному духу, которые, к примеру встречаются в стольких апологетических трактатах, где пытаются примирить догматы с самым гипотетическим и малообоснованным, что есть в современной науке, хотя это значит ставить их под сомнение всякий раз, когда эти так называемые научные теории сменяются другими? В то же время было бы легко доказать, что реально религия и наука не могут вступить в конфликт между собой по той простой причине, что они не находятся на одной и той же территории. Как можно игнорировать опасность, исходящую от поисков опоры для учений о вечном и неизменном в изменчивом и преходящем? И что думать о некоторых католических теологах, которые до такой степени проникнуты «научным духом», что считают своим долгом учитывать, в той или иной степени, результаты со-

временной экзегетики и «критики текстов», тогда как было бы легко, имея хоть сколько-нибудь надёжную доктриальную основу, доказать полную бессодержательность того или другого? Как не замечают, что пресловутая «наука о религиях», как она изучается в университетских круга, в действительности всегда была не чем иным, как боевым оружием, направленным против религии и, говоря более широко, против всего, что ещё сохранилось от духа традиции, который намереваются полностью выхолостить те, кто направляет современный мир по пути, не могущему привести ни к чему иному кроме как к катастрофе?

Здесь многое можно было бы сказать, но мы хотели лишь самым общим образом обозначить те точки приложения, в которых реформа ощущается особенно необходимой и срочной. А в заключение зададимся вопросом, который нас здесь особенно интересует: почему столько враждебности, более или менее явной, по отношению к символизму? Несомненно, потому, что налицо способ выражения, ставший абсолютно чуждым современной ментальности, и потому, что человек естественно не доверяет тому, что он не понимает. Символизм есть средство, наиболее приспособленное к обучению истинам высшего порядка, религиозным и метафизическим, то есть всему тому, что отталкивает современное сознание и чем оно пренебрегает. Он — прямая противоположность всему, присущему рационализму, и все его противники, сами того не понимая, ведут себя как истинные рационалисты. Что же до нас, то мы полагаем, что если символизм подвергается сегодня такому забвению, то это ещё один повод чтобы настаивать на нём, излагая столь полно, сколь это возможно, реальное значение традиционных символов, возвращая им всю их интеллектуальную глубину, а не превращая их в объект неких сентиментальных влияний, для чего, впрочем, обращение к символизму совершенно бесполезно.

Эта реформа современной ментальности, со всем тем, что она включает в себя: восстановление подлинной интеллек-

туальности и доктринальной традиции, которые для нас неотделимы одна от другой, есть, несомненно, громадная задача. Но причина ли это для того, чтобы не приступать к ней? Напротив, нам кажется, что решение такой задачи является одной из самых высоких и важных целей, которые могло бы поставить перед собой такое общество, как «духовное сияние Сердца Иисусова». Тем более, что все усилия, предпринятые в этом направлении, неизбежно будут направлены к сердцу воплотившегося Слова, духовному Солнцу и центру мира — «в котором сокрыты все сокровища мудрости и науки», не этой тщетной светской науки, которая одна только и знакома большинству наших современников, но истинной, священной науки, той, что открывает тем, кто изучает её надлежащим образом неведомые и поистине безграничные горизонты.

Глава 2. Слово и символ[2A]

Нам уже случалось говорить о важности символической формы для передачи доктринальных учений традиционного порядка. Но мы возвращаемся к этой теме, чтобы привнести некоторые дополнительные уточнения и с ещё большей ясностью показать различные углы зрения, под которыми она может быть рассмотрена.

Прежде всего, символизм представляется нам особо отвечающим потребностям человеческой природы, которая не является чисто интеллектуальной, но которая для того, чтобы взойти к высшим сферам, нуждается в чувственно ощутимой опоре. Нужно брать человеческий состав таким, каков он есть в его реальной сложности, одновременно единым и множественным, что слишком часто склонны забывать с тех пор, как Декарт возомнил, будто ему удалось радикально и абсолютно разделить душу и тело. Чистой интеллектуальности, разумеется, не нужны никакая внешняя форма, никакое символическое выражение ни для постижения истины, ни для её передачи (в той мере, в которой она вообще передаваема) другим чистым интеллектуальностям; но не так обстоит дело с человеком. В сущности, всякое выражение, всякая формулировка, каковы бы они ни были, уже суть символ мысли, которую они передают вовне; в этом смысле и сам язык есть не что иное, как символизм. Следо-

---

[2] Опубликовано в журнале «Воцарится» в номере за январь 1926. В этой книге статья дана в сокращённом виде: убраны упоминания статьи преподобного отца Анизана и отсылки к другим публикациям журнала, изменён последний абзац и опущен постскриптум; полный текст — в сборнике «Работы для Regnabit» (1999) под тем же заголовком. [Прим. ред.]

[A] Произведение перекликается со статьёй Р. П. Анизан, «Если бы мы были в состоянии узреть», *Reg.*, ноябрь 1925. — прим. пер.

вательно, употребление слов ни в коей мере не противостоит использованию изобразительных символов: эти два способа выражения скорее дополняют друг друга (а кроме того, могут комбинироваться, потому что письмо первоначально было идеографическим и даже кое-где, как в Китае, сохранило эту природу). В целом же язык аналитичен, «дискурсивен», как и сам человеческий рассудок, инструментом которого он является и за которым он стремится следовать со всей возможной точностью; напротив, символизм, как таковой, по самой сути своей синтетичен, и тем самым неким образом «интуитивен». Это делает его более пригодным, нежели язык, для роли опоры «интеллектуальной интуиции», находящейся выше рассудка; и её следует остерегаться смешивать с той низшей интуицией, к которой взывают различные современные философы. Следовательно, если только не ограничиваться констатацией различия, но говорить о иерархическом превосходстве, последнее будет, что бы ни говорили оппоненты, на стороне синтетического символизма, который открывает поистине безграничные возможности концептуального творчества, тогда как язык оперируя более определёнными и отвердевшими обозначениями, всегда ставит пониманию более или менее узкие рамки.

Но не следует из этого делать вывод, что символическая форма хороша лишь для вульгарного применения: верно скорее противоположное, а точнее — он равно хорош для всех, потому что помогает каждому понять более или менее полно, более или менее глубоко представляемую им истину — в соответствии с мерой его собственных интеллектуальных возможностей. Вот почему самые высокие истины, которые невозможно было бы выразить и передать никаким другим способом, оказываются до некоторой степени доступны передаче, будучи, так сказать, встроены в символы; которые, несомненно, скроют их от многих, но и явят их в полном блеске глазам тех, кто умеет видеть.

Значит ли это, что обращение к символизму является обязательным? Здесь следует проводить различие: сама по себе

и в абсолютном выражении никакая внешняя форма не является необходимой: все они равно случайны и условны по отношению к тому, что выражают и представляют. Так, согласно учению индусов, любое изображение, например, статуя, символизирующая тот или иной аспект божественности, должно рассматриваться как всего лишь «поддержка», точка опоры для медитации; это, стало быть, только вспомогательное средство и ничего более. Один ведийский текст даёт нам уместное здесь сравнение, отлично проясняющее эту роль символов и вообще всех внешних форм: эти формы подобны коню, который позволяет человеку осуществить путешествие быстрее и с меньшей затратой сил, нежели он мог бы сделать это сам, своими собственными средствами. Разумеется, если бы у этого человека не было бы коня, он все равно в состоянии добраться до цели, но с каким трудом! Если же он может воспользоваться конем, нелепо с его стороны отказываться от этого под предлогом, что достойнее не пользоваться никакой помощью; не так ли поступают и противники символизма? А если путешествие длительно и трудно, хотя все ещё возможно пешего путника, всегда есть риск того, что цель не будет достигнута. Так же с ритуалами и символами: нельзя говорить об их абсолютной необходимости, но можно говорить о необходимости, так сказать, условной, применительно к особенностям человеческой природы.

Однако недостаточно рассматривать символизм только со стороны человеческой, как мы это только что сделали; чтобы постичь все его значение, его следует рассмотреть также и с божественной стороны, если позволительно так выразиться. Так, если учесть, что символизм имеет своё основание в самой природе существ и вещей, и что он находится в точном согласии с законами этой природы, и если поразмыслить над тем, что естественные законы, в конечном счёте, есть лишь выражение и обнаружение вовне божественной воли, то разве нельзя сказать, что этот символизм имеет «нечеловеческое» происхождение, как говорят инду-

сы, или, иными словами, что его исходный принцип восходит много выше и дальше всего человеческого?

Вот почему, говоря о символизме, уместно будет напомнить первые строки Евангелия от Иоанна: «Вначале было Слово». Слово, Логос — есть одновременно мысль и речь: в себе самом оно есть божественный интеллект и «место возможностей». Оно обнаруживает и выражает себя посредством творения, где в актуальном бытии реализуют себя некоторые из этих возможностей, которые, с принципиальной точки зрения, извечно заключаются в Нем. Творение — есть дело Слова, Глагола; тем самым оно есть также Его проявление, Его внешнее выражение. Вот почему мироздание предстаёт как бы божественным языком для тех, кто умеет его понимать; «Небеса поведают славу Божию» — Пс. 18:2. Философ Беркли, стало быть, был не совсем неправ, когда говорил, что мироздание — есть «язык, посредством которого бесконечный дух беседует с духами конечными», но он был неправ, что этот язык есть лишь сумма произвольных знаков, тогда как в действительности нет ничего произвольного даже в человеческом языке, поскольку у истоков каждого значения лежит некоторое соответствие или гармония между знаком и обозначаемой вещью. Именно потому, что Адам получил от Бога знание природы всех живых существ, он и мог давать им имена (Быт. 2:19-20); и все древние традиции сходятся в том, что подлинное имя существа не может не составлять единого целого с его природой или даже с его сущностью.

Но если Слово есть мысль с внутренней стороны и речь с внешней, и если мироздание — это порождение божественного Слова, произнесенного в начале времен, то и вся природа может рассматриваться в качестве символа сверх природной реальности. Все сущее, каково бы ни было его обличье, имеет свой принцип в божественном Интеллекте, а потому, на свой лад и соответственно порядку своего бытия, транслирует или выражает этот принцип. И так, от одного образа к другому, все сущее сплетается и взаимно соот-

ветствует, стремясь к универсальной и полной гармонии, которая есть как бы отражение самого божественного единства. Это соответствие является подлинным основанием символизма, и вот почему законы низшей сферы всегда могут быть рассмотрены в качестве символов реальностей высшего порядка, где они обретают своё самое глубокое обоснование, которое есть разом их принцип и их цель. Отметим в этой связи ошибку современных «натуралистических» интерпретаций древних традиционных учений — интерпретаций, просто-напросто переворачивающих иерархию отношений между различными уровнями реальности. Например, символы или мифы никогда не предназначались для того, чтобы изображать движение светил; истина же состоит в том, что мы действительно зачастую обнаруживаем там образы, вдохновлённые этим движением и предназначенные, аналогически, выражать совсем иное, потому что законы этого движения физически выражают определяющие их метафизические принципы. Низшее может символизировать высшее, но обратное невозможно; впрочем, если бы символ не был бы более приближен к чувственно осязаемой реальности, нежели им изображаемое, то как бы он мог выполнять функцию, для которой предназначен?[Б] В рамках природы чувственное может символизировать сверхчувственное; порядок природы взятый, весь целиком, в свою очередь, может быть символом порядка божественного и, с другой стороны, если перейти к более частному рассмотрению и обратить взор на человека, не будет ли правомерно сказать, что и он также является символом — именно вследствие того, что он создан «по образу Божию» (Быт. I:26-27)? Добавим ещё, что и природа обретает для нас все своё значение лишь тогда, когда мы рассматриваем её как средство восхождения к познанию божественных истин, а это и есть

[Б] Данная фраза практически слово в слово воспроизведена в работе «Духовное владычество и мирская власть» гл. 1; Аналогичное утверждение можно также найти на страницах книги «Символизм креста». — прим. пер.

именно то сущностное предназначение, которое мы признаём за символизмом[3].

Подобные соображения можно было бы разворачивать неограниченно долго; но мы предпочитаем перепоручить труд такого рода раскрытия каждому, кто мог бы выполнить его самостоятельно посредством усилия личного размышления, так как ничего не может быть полезнее. И потому, что символы являются их предметом, эти заметки не должны быть не чем иным, кроме как отправной точкой для медитации. Впрочем, слова лишь весьма несовершенно могут выразить то, а чем идёт речь; тем не менее существует ещё один аспект вопроса, и не из самых малозначительных, который мы постараемся объяснить или, по крайней мере, дать почувствовать путём краткого очерка.

Божественное Слово, говорим мы, выражает себя в творении, и это сравнимо, аналогически и при соблюдении всех пропорций — с мыслью, выражающей себя в формах (строго говоря здесь уже нет места разграничительному пониманию речи и символов), которые её и скрывают, и выявляют одновременно. Изначальное (примордиальное) откровение, произведение Слова как творение, само, можно сказать, встраивается в символы, передаваемые из эпохи в эпоху от самых истоков человечества; и этот процесс в своем порядке также аналогичен и процессу самого творения. С другой стороны, разве нельзя усмотреть в этом символическом встраивании «нечеловеческой» традиции некое образное предчувствие, «предначертание» воплощения Слова? И разве это не позволяет заметить некое таинственное соответствие, суще-

[3] Не будет бесполезно, быть может, заметить, что эта точка зрения, согласно которой природа рассматривается как символ сверхприродного, совсем не нова, а, напротив, очень свободно использовалась в средние века. В особенности она была присуща францисканской школе, и в частности св. Бонавентуре. Отметим также, что аналогией, в томистском смысле этого слова, которая позволяет через познание творений подняться к познанию Бога, является не что иное, как символическое выражение, основанное на соответствии природного порядка сверхприродному.

ствующее между творением и воплощением, которое есть его увенчание?

Мы закончим последней ремаркой, касающейся значения универсального символа сердца и, в более частном порядке, формы, которую он обретает в христианской традиции как символ *Sacré-Cœur* (Сердца Иисусова). Если символизм, по сути своей, строго соответствует «божественному плану», и если Сердце Иисусово является одновременно и реально, и символически, центром существа, то этот символ сердца, сам по себе или через свои подобия, должен во всех доктринах, более или менее прямо проистекших из примордиальной традиции, занимать строго центральное место. И мы постараемся показать это далее.

Глава 3. Сердце Иисусово и легенда о Святом Граале[4]

В своей статье «Древняя иконография Сердца Исусова»[А] 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 божественного в религии древнего Египта»[Б]. Мы предлагаем отрывок из нее: «В иероглифах, то есть в, священном письме, где изображение той или иной вещи зачастую и представляет собой обозначающее его слово, сердце всегда изображалось определённом символом. Речь идёт о символе чаши. И разве сердце не есть воистину чаша, где вместе с кровью производится сама жизнь?» Именно эта чаша, рассматриваемая в качестве символа сердца и заменяющая его в египетской идеографии, тотчас же привела нас к мысли о Святом Граале, тем более что в последнем, помимо основного значения символа (впрочем, рассматриваемого одновременно с двух сторон, божественной и человеческой), мы видим также особую и гораздо более прямую связь с самим сердцем самого Христа.

Действительно, Святой Грааль есть чаша, которая содержит драгоценную кровь Христа и содержит её даже дважды,

---

[4] Опубликовано в журнале «Воцарится», авг.-сент. 1925.

[А] *Reg.*, июнь 1925 — прим. пер.

[Б] Ноябрь 1924. Ср. Шарбонно-Лассэ, *Le Bestiaire du Christ*, гл. X, стр 95. — прим. пер.

потому что вначале она была чашей Тайной вечери, а потом Иосиф Аримафейский собрал в неё кровь и воду, истекшие из открытой раны сбоку тела Искупителя, которая была ему нанесена в результате удара копья центуриона. Таким образом, эта чаша в некотором роде замещает Сердце Христа как вместилище его крови, она, так сказать, занимает его место и становится его символическим эквивалентом. И разве, не является ли при этом ещё более примечательным, 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 явилось то, что составило само основание или, по крайней мере, канву легенды о Святом Граале. Достойно сожаления, что почти невозможно узнать, какова была форма этой традиции до христианства, впрочем, так обстоит дело со всеми кельтскими доктринами, для которых устное преподавание было единственным средством передачи. С другой стороны, имеется достаточное количество соответствий, что по крайней мере позволяет определиться со смыслом основополагающих символов, которые там фигурируют.

Но вернёмся к легенде в той форме, в которой она дошла до нас. И то, что она сообщает о происхождении Грааля, в высшей степени достаточно достойно внимания[B]. 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, является наиболее подходящим для полного прояснения символизма Грааля; а кроме того,

[B] Следующий за этой сноской фрагмент почти дословно, но с некоторыми новыми дополнениями воспроизводится Геноном в работе «Царь Мира» (5-я глава), которая увидела свет в 1927 году. — прим. пер.

здесь можно уловить ещё одну связь с сердцем, которое в индусской традиции, как и во многих других, но, возможно, ещё более явственно, есть центр интегрального 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 в свою очередь, 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 заключенным в сферу времени; он более не в состоянии достичь той единственной точки, откуда все вещи могут быть созерцаемы в свете вечности. Земной Рай и вправду был настоящим «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 земной Рай и таким образом получить драгоценную чашу обратно, 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. Следовательно, с тех пор произошла по крайней мере 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 факт того, что тут распознаются кельтские корни вероятно даёт понять, что и друиды участвовали в этом и должны считаться одними из постоянных хранителей примордиальной традиции. Во всяком случае, существование такого духовного центра — или даже нескольких подобных, будь то одновременно или по-

следовательно во времени, — не может быть поставлено под сомнение, хотя их локализация остается предметом для размышлений. Во всяком случае, следует отметить, что везде и всегда помимо прочих наименований, такого рода центрам присваивалось также имя «Сердца Мира», и что относимые к ним описания во всех традициях основываются на идентичном символизме, который возможно проследить до самых точных деталей. И разве это не в достаточной мере показывает, что Грааль (или то, что им олицетворяется) ещё до христианства и даже во все времена было тесно связано с божественным сердцем и Эммануилом, то есть, хотим мы сказать, с проявлением, виртуальным или реальным, в зависимости от эпохи, но всегда присутствующего посреди земного человечества вечного Слова?

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, на которые мы только что намекнули и структура которых характеризуется одной небезынтересной особенностью. Дело в том, что вокруг стола сидят 12 принципиальных персонажей, а это связывает его круглую форму с «зодиакальным циклом», который также в свою очередь является заслуживающим особого изучения символом. Следовательно, разве нельзя усмотреть в числе двенадцати Апостолов один из множества знаков, полного соответствия христианства примордиальной традиции, которой в точности подошло бы название «предхристианство»? А с другой стороны в связи с Круглым Столом, мы отметили поразительные

символические откровения Марии де Валле[5], где упоминается «круглый яшмовый стол, олицетворяющий Сердце Господа нашего», а также говорится о «саде, который есть Святые Дары в алтаре» и который, со своими «четырьмя источниками живой воды», таинственным образом отождествляется с Земным Раем. Разве это не удивительное в своем роде 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 только простой расстановкой указателей, и мы отдаем себе отчет в том, что здесь есть соображения, поначалу способные немного 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 не менее достойные интереса темы[Г].

Пока же и в связи с легендой о Святом Граале упомянем о странной подробности, которой мы до сих пор не учитывали: вследствие словесных уподоблений, часто играющих в символизме немаловажную роль и имеющих к тому же 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, копьё, которое в христианской адаптации суть копье сотника Лонгина; но что в высшей сте-

---

[5] См. *Reg*., нояб. 1924.

[Г] См. «Царь Мира» 1927 и «Святой Грааль» в «Вуаль Исиды», 1934 (ср. гл. IV). — прим. пер.

пени любопытно, так это предсуществование этого копья или некоторых из его эквивалентов как символа в некотором роде дополнительного к чаше в древних традициях. 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 нам ещё одно подобие того же рода: 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-Лассэ в *Regnabit*[6] (далее — *Reg*.) описывает «форму для гостий XII века, где можно видеть изображение капель крови Распятого Христа, падающих на землю и превращающихся в розы, и витраж XIII века в кафедральном соборе в Анже, где текущая ручьями божественная кровь также превращается в распускающиеся розы». Мы далее ещё вернёмся к символизму цветов, который рассмотрим под несколько иным углом зрения. Но каково бы ни было множество значений, присущих почти всем символам, все они дополняют друг друга и приходят к совершенной гармонии, 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 обычная речь.

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 никогда не имел никакого иного значения, кроме того, которым повсеместно, обладает священный сосуд, и которое на Востоке имеет жертвенная чаша, содержащая ведийскую Сому (или маздеистскую *Хаому*), это потрясающее предначертание Евхаристии, к которому мы ещё вер-

[6] См. *Reg*., янв. 1925.

нёмся [Д]. Сама же сома олицетворяет «напиток бессмертия» (амриту индусов, амброзию греков — между двумя этими словами есть этимологическое сходство), который производит или восстанавливает в тех, кто вкушает его с соблюдением должных предписаний 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 индийского происхождения. С другой стороны — и это весьма примечательно с нашей точки зрения, — то же изображение равным образом является символом сердца, форму которого оно, впрочем, в упрощенном виде воспроизводит. Выражение «треугольник сердца» широко распространено в восточных традициях. Это приводит нас к небезынтересному наблюдению, 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 достаточно показательно даже тогда, когда мы относим его к эмблемам, используемым средневековым христианским герметизмом, намерения которого всегда были абсолютно ортодоксальны[Е].Если иногда, уже в новое время, кое-кто стремился придать ему богохульный 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 два противоположных лица. Змея, например, а также лев — разве не обозначают они, в одно и то же время и в зависимости

[Д] См.: «Царь Мира», гл. VI. — прим. пер.

[Е] См.: *Reg*., август-сентябрь 1924. — прим. пер.

от случая, и Христа, и Сатану? Мы не можем и мечтать о том, чтобы изложить по этому вопросу целую теорию, которая завела бы нас слишком далеко. Но и без того ясно, что существует некая особая причина, по которой обращение с символизмом становится процедурой чрезвычайно деликатной, а также и то, что нужно особое внимание, когда речь идёт о выявлении реального смысла некоторых изображений и их правильном истолковании.

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 подлинным символическим цветком 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 ранее мы сами говорили об иных интерпретациях розы. Но именно в значении чаши обнаруживаем мы изображение розы на алтаре аббатства Фонтевро[Ж], где роза помещена у древка 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 как раскрытие какой-либо одной. Впрочем, два этих значения скорее дополняют, а не противоречат друг другу, потому что капли, падая на розу, животворят и распускают её. Перед нами «небесная роза», если воспользоваться образом, так часто употребляемым в связи с идеей Искупления или со взаимосвязанными идеями Возрождения и Воскресения; но развитие и этой темы потребовало бы длительных разъяснений, даже если мы ограничимся выявлением соответствий различных традиций касательно этого символа.

С другой стороны, поскольку в связи с печатью Лютера возник вопрос розы — креста[3], то скажем, что вначале эта

Ж См.: *Reg*., январь 1925, рис. 106. — прим. пер.

3 *Reg*., январь 1925, Шарбонно-Лассэ, *À propos de la rose emblématique de Martin Luther*. — прим. пер.

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 проигнорировать ни одну сторону вопроса.

Из всех только что отмеченных нами подобий мы уже в состоянии сделать вывод, который, надеемся, далее может стать 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 традиции, не направляют свои мысли далее в эту сторону и рассуждают так, как если бы она никогда и не существовала или, по крайней мере, от неё ничего не сохранилось с течением времени? Если же хорошо поразмыслить над тем, что есть анормального в такой позиции, то, возможно, менее удивительными покажутся некоторые соображения, которые, по правде сказать, и кажутся странными лишь вследствие мыслительных привычек, свойственных нашей эпохе. Кроме того, достаточно поискать немного, но при условии полной непредвзятости, чтобы со всех сторон 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, точки соприкосновения умножаются как бы сами по себе и каж-

дый миг появляются новые доказательства. Впрочем, Евангельское «Ищите и обрящете» ведь не пустое слово.

«Дополнение»[7]

Мы хотели бы сказать несколько слов в связи с возражением, адресованным нам по поводу обозначенных нами связей между Святым Граалем и Сердцем Иисусовым, хотя, по правде сказать, данный тогда же ответ представляется нам вполне удовлетворительным[И].

В самом деле, совсем не важно, что Кретьен де Труа и Робер де Борон не увидели в старинной легенде, коей они были лишь простыми популяризаторам, все заключенное в ней значение; но это значение от того не исчезло, и мы лишь постарались выявить его, не вводя чего бы то ни было «современного» в нашу интерпретацию. В остальном же очень трудно точно сказать, что именно видели или чего не видели в легенде писатели XII века; исходя же из того, что, в конечном счёте, они всего лишь играли роль «передатчиков», мы охотно соглашаемся, что они, несомненно, не должны были видеть в ней все, что видели их вдохновители, то есть, хотим мы сказать, истинные держатели традиционной доктрины.

С другой стороны, что касается кельтов, мы должны напомнить, с какой осторожностью, в отсутствие всякого письменного документа, следует говорить о них. Но почему следует предполагать, вопреки явно противоречащим этому признакам, которые несмотря ни на что всё же имеются в нашем распоряжении, что они были менее облагодетельствованы, чем другие народы? А мы ведь повсюду, а не только в Египте, видим устойчивое символическое уподобление сердца и чаши или сосуда; повсюду сердце рассматривается как центр существа, центр одновременно божественный

[7] Опубликовано в журнале «Воцарится», дек. 1925. Это фрагмент статьи «О некоторых герметико-религиозных символах», опубликованной в журнале «Воцарится» в номере за декабрь 1925; в первой публикации этой главы (август–сентябрь 1925) и в сборнике «Работы для Regnabit» (1999) под тем же заголовком его нет. [Прим. ред.]

и человеческий во множестве частных рассмотрений, которым он может предоставить основание; и также жертвенная чаша повсеместно изображает центр или сердце мира, «место пребывания бессмертия»[8]. Вправе ли мы желать ещё каких бы то ни было дополнительных доводов? Мы хорошо знаем, что чаша и копье (или их эквиваленты) имели ещё и другое значение помимо указанных нами, но, не задерживаясь на этом вопросе, мы можем сказать, что все значения, сколь бы странными ни показались иные из них в глазах современных людей, прекрасно согласуются между собой и что в действительности они выражают приложение одного и того же принципа к различным порядкам, согласно закону соответствия, на котором основывается гармоничное множество смыслов, присущее всякому символизму.

Теперь, когда не только центр мира действительно отождествлен с Сердцем Иисусовым, но когда подобное тождество было ясно обнаружено в древних доктринах, то именно это мы и надеемся показать в дальнейших исследованиях[Й]. Очевидно, выражение «Сердце Иисусово», во всяком случае, должно пониматься в смысле, который мы не могли бы со всей определенностью назвать «историческим», однако следует сказать и то, что сами исторические факты, как и все остальное, на свой лад выражают высшие реальности и подчиняются тому же закону соответствий, на который мы только что намекнули, закону, который только и может объяснить иные «предызображения». Речь идёт, если угодно,

---

[8] Мы могли бы напомнить также о герметическом *атаноре*, колбе, в которой совершается «Великое Делание», само название которого, по мнению некоторых, производно от греческого ἀθάνατος, «бессмертный»; постоянно поддерживаемый в ней невидимый огонь соответствует жизненному теплу, которое обретается в сердце. Мы могли бы провести аналогию и с другим очень распространенным символом, символом яйца, который обозначает воскресение и бессмертие и к которому нам, быть может, ещё представится случай вернуться. Отметим, с другой стороны, что чаша Таро (происхождение которой весьма таинственно) была заменена сердцем в обычных игральных картах, а это ещё раз указывает на равнозначность двух символов.

[Й] См. гл. VIII.

о Христе — принципе, то есть о Слове, явленном в самой центральной точке вселенной. Но кто осмелится утверждать, что вечное Слово и его историческое проявление, земное и человеческое, не есть реально и, по сути, один и тот же Христос, видимый в двух разных аспектах? Здесь мы касаемся ещё и отношений между временным и вневременным; но имеет ли смысл развивать эти соображения далее? — ведь вещи данного порядка, по правде говоря, таковы, что объяснить их в той мере, в которой они вообще объяснимы, способен лишь символизм. Во всяком случае, достаточно уметь читать символы, чтобы обнаруживать в них то, что обнаруживаем мы; однако, к несчастью и особенно в нашу эпоху — никто не умеет их читать.

Примечания к главе

[и] См.: *Reg.*, октябрь 1925, стр. 358-359. Один из читателей написал в своём отзыве следующие строки: «Зарисовка месье Рене Генона о Святом Граале и Сердце Иисусовом представляется весьма интересной. Но разве нельзя выдвинуть против этого мнения одно возражение, которое не оставит камня на камне от самой его основы. Кретьен де Труа вероятно никогда не думал о Сердце Христа. В любом случае кельты древней Галлии уж точно не задумывались о нём. Соответственно, видеть в Святом Граале эмблему Сердца Иисусова — это такая современная интерпретация древнего мифа, которой не откажешь в изощренности, но которая, тем не менее, вызывает у нас изумление. Ответ представителей издания выглядел следующим образом: «Месье Генон сможет при случае изложить нам собственные мысли относительно высказанного ему возражения. Мы же отметим лишь то, что полное «неведение» Кельтов или Кретьена де Труа относительно Сердца Иисусова ни в коей мере не является аргументов против той интерпретации легенды о Святом Граале, которую дал нам месье Генон. Месье Генон ни в коей мере не утверждает, что Кельты видели в мистическом Сосуде эмблему Сердца Христа. Автор лишь указывает на то, что Святой Грааль — о котором были осведомлены Кельты, и легенду о котором они нам передали — объективно является эмблемой живого сердца, являющегося в свою очередь истинной чашей истинной жизни. Иными словами, данное второе утверждение совершенно независимо от первого. То, что Кельты, размышляя над легендой не придавали ей того или иного значения, ещё не означает, что данное значение там отсутствует. Это попросту означает только то, что это значение остается там сокрытым, даже для тех, кто с трепетом относится к соответствующей ле-

генде. Все мы сегодня знаем, что тексты литания Деве Марии содержат превознесения её непорочного зачатия. Вообразим себе, что на протяжении многих веков теологическая школа не видела в данной формуле того смысла, который мы распознаем в ней сейчас, и это ни в коем случае не даст малейшего повода утверждать, что указанный смысл в ней отсутствует. Это будет означать лишь то, что данная теологическая школа не улавливала всей полноты смысла этой формулы. И нельзя ли с ещё большим на то основанием утверждать, что один из истинных смыслов религиозного мифа оставался неосознаваемым как раз для тех, кто тщательно сохранял передачу легенды.

Глава 4. Святой Грааль[9]

Г-н Артур Эдвард Уайт издал труд, посвящённый легендам о Святом Граале[10], впечатляющий своим объемом и количеством проделанных исследований, в котором все интересующиеся этим вопросом смогут найти очень полное и методичное изложение содержания многочисленных, относящихся к теме текстов, а также и различных теорий, предложенных для объяснения происхождения и смысла этих очень сложных, а иногда и противоречивых в некоторых своих элементах легенд. Нужно добавить, что г-н Уайт не намеревался представить всего лишь труд эрудита, и это также стоит приветствовать, так как мы полностью разделяем его мнение относительно малой значимости всякого труда, не выходящего за эти пределы и представляющего лишь «документальный» интерес. Он стремился раскрыть реальный, «внутренний» смысл Святого Грааля и «искания». К сожалению, мы должны сказать, что именно эта сторона его труда представляется нам наименее удовлетворительной; заключения же, к которым он приходит, прямо-таки разочаровывают, особенно, если подумать, какой труд был затрачен на это. Именно в данной связи нам и хотелось бы высказать некоторые соображения, естественно касающиеся вопросов, о которых мы уже говорили в других местах.

Мы полагаем, что не заденем г-на Уайта, если назовем его труд несколько *one-sighted*; следует ли перевести это на французский словом «пристрастный»? Это было бы не совсем точно, во всяком случае, мы не утверждаем, что эта черта была придана произведению намеренно; скорее тут

---

[9] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды» в номере за февраль-март 1934.

[10] *The Holy Grail, its legends and symbolism*, Rider and C, Лондон, 1933.

следует говорить о недостатке столь частом в среде тех, кто, «специализируясь» на определённом порядке исследований приходит к тому, что стремится все им и исчерпать, либо проигнорировать то, что явно выходит за соответствующие рамки. Бесспорно, что легенда о Граале является христианской, и г-н Уайт совершенно справедливо настаивает на этом; но разве это мешает быть ей одновременно и чем-то другим? Те, кто обладает сознанием фундаментального единства всех традиций, не увидят здесь ничего несовместимого; но г-н Уайт почему-то хочет видеть лишь специфически христианское, замыкаясь, таким образом, в одну, частную традиционную форму, связи которой с другими, причём как раз связи с её «внутренней» стороной, по-видимому, ускользают от него. Не то чтобы он отрицает наличие элементов иного, вероятно, дохристианского происхождения, так как это значило бы отрицать очевидное; но он придает им весьма скромное значение — похоже, он вообще рассматривает их как «случайные», как пришедшие в легенду «извне», попросту в силу факта порождения их в той или иной среде. Кроме того, эти элементы он считает принадлежащими к тому, что принято именовать фольклором — не из пренебрежения, как позволяет предположить само слово, но скорее, чтобы угодить некоей «моде» нашего времени, при этом не всегда отдавая себе отчет в намерениях, которые этими элементами подразумеваются. На этом, быть может, стоит остановиться несколько подробнее.

Сама концепция фольклора, как его понимают обычно, основывается на совершенно ложной идее, согласно которой существуют «народные творения», продукты творчества народных масс; здесь сразу же видна прямая связь такого взгляда с «демократическими» предрассудками. Как справедливо сказано, «огромный интерес, представляемый всеми так называемыми народными традициями, состоит как раз в том, что по происхождению они не являются народны-

ми»[11]; а мы добавим, что если, как почти всегда это и есть, речь идёт о традиционных элементах в собственном смысле слова, какими бы измельчавшими или фрагментарными они бы подчас ни были, и о вещах, имеющих реальную символическую ценность, то всё это, отнюдь не будучи народного происхождения, не имеет происхождения и человеческого. Народным же может быть единственно лишь факт «выживания» этих элементов, в том случае если они принадлежат исчезнувшим традиционным формам. И в этом отношении термин фольклор приобретает смысл весьма близкий к смыслу слова *paganisme* «язычество» от лат. *pagani* — деревенщина; при этом мы подразумеваем лишь этимологию этого последнего, и у нас нет никаких полемических и оскорбительных намерений. Таким образом, народ сохраняет, останки древних традиций, консервирует без реального их понимая фрагменты знания, восходящего порою к такому отдалённому прошлому, которое было бы затруднительно определить, и которое поэтому мы вынуждены относить к тёмной области «предыстории»; и тем самым он выполняет в некотором роде функцию более или менее «подсознательной» коллективной памяти, содержание которой, совершенно очевидно, пришло откуда-то ещё[12]. Но самым удивительным может показаться то, что, проникая вглубь вещей, мы констатируем: всё таким способом сохранившееся заключает в себе главным образом, в форме более или менее скрытой, значительный объем сведений эзотерического порядка, то есть нечто наименее народное, наименее популярное по сути своей. И уже сам по себе этот факт подсказывает объяснение, на котором мы остановимся в нескольких словах. Когда традиционная форма близка к угасанию, её последние носители могут сознательно доверить этой кол-

[11] Люк Бенуа, *La Cuisine des Anges, une esthétique de la pensée*, стр. 74.

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

лективной памяти, о которой мы говорили выше, то, что, в противном случае, исчезло бы безвозвратно; в конечном счёте, это единственный способ спасти то, что ещё, может быть спасено хотя бы в некоторой мере. И в то же время присущее массам естественное непонимание передаваемого является достаточной гарантией того, что всё обладающее эзотерическим характером не будет обнажено, но останется как, своего рода, свидетельство прошлого для тех, кто когда-нибудь будет способен понять его.

С учетом сказанного, мы не понимаем, почему, не вдаваясь в углубленные исследования, к фольклору относят все что принадлежит нехристианским традициям, а для христианства делается исключение; таково, по-видимому, намерение г-на Уайта, когда он называет фольклором «дохристианские» элементы, в особенности кельтские, встречающиеся в легендах о Граале. Однако в этом отношении не существует привилегированных традиционных форм, здесь следует делать единственное различие — между формами исчезнувшими и теми что живы сегодня; и, следовательно, весь вопрос заключается в том, действительно ли кельтская традиция уже умерла, когда слагались легенды о которых идёт речь. А это, по меньшей мере, спорно: с одной стороны, кельтская традиция могла удерживаться дольше, нежели обычно думают, через более или менее тайную организацию; с другой — сами легенды могут быть древнее, нежели думают «критики». Это вовсе не обязательно означает, что существовали ныне утраченные тексты, в которые мы верим не более чем сам г-н Уайт; но легенды могли на протяжении многих веков передаваться устно, что вовсе не является чем-то исключительным. Что до нас, то мы видим здесь своего рода «связку» между двумя традиционными формами, одной древней, а другой тогда ещё новой, традицией кельтской и традицией христианской — связку, посредством которой то, что надлежало сохранить от первой, было некоторым образом включено во вторую. Такая инкорпорация вне всяких сомнений сопровождалась некоторой модифика-

цией сохраняемого при этом речь идёт лишь об изменении до определённой точки, об изменении внешней формы путём ассимиляции и адаптации, но ни в коем случае не об их переносе на иной уровень, как того бы хотел Уайт. Объяснение же заключается в наличии тождественности между всеми регулярными традициями; а, следовательно, перед нами нечто иное, нежели вопрос об «источниках», в том смысле, как понимают его эрудиты. Было бы затруднительно точно указать дату и место осуществления этого соединения, но этот вопрос имеет лишь второстепенное значение, почти исключительно историческое; кроме того, как легко догадаться, подобные события не оставляют следов в письменных «документах». Быть может «кельтская Церковь» или Церковь Кулди заслуживает большего внимания, которого г-н Уайт, кажется, не склонен уделить ей; само её название могло бы указывать на это; и нет ничего неправдоподобного в том, что за нею могло скрываться нечто другое — более не религиозного, но инициатического порядка, так как, подобно всему, относящемуся к связям между различными традициями, то, о чём идёт речь в данном случае, с необходимостью принадлежит к области инициатической или эзотерической. Экзотеризм, будь он религиозный или какой-либо иной, никогда не выходит за пределы традиционной формы, к которой он принадлежит на правах собственности; то, что выходит за эти пределы, не может принадлежать к «Церкви» как таковой — последняя может быть лишь внешней «опорой» для него. И к этому мы ещё вернёмся в дальнейшем.

Напрашивается и другое соображение, более близко касающееся символизма; есть символы, общие для самых разнообразных и самых отдалённых друг от друга традиционных форм. И это не результат «заимствований», которые во многих случаях было бы попросту невозможно осуществить, данный факт объясняется тем, что такие символы на самом деле принадлежат к примордиальной традиции, из которой упомянутые формы были выведены либо прямо, либо опо-

средовано. Именно таков случай сосуда или чаши; и почему же то, что связано с ними, называется не иначе чем фольклором, когда речь идёт о «дохристианских» традициях, тогда как, в одном лишь христианстве, чаша есть, сущностно «евхаристический» символ?

Здесь должны быть отброшены не уподобления, рассматриваемые Бюрнуфом или другими, но именно «натуралистические» интерпретации, которые они хотели бы распространить на христианство, как и на все остальное, и которые на самом деле непригодны ни к чему. Следовало бы делать прямо противоположное тому, что делает г-н Уайт, который, останавливаясь на внешних и поверхностных истолкованиях, внушающих ему доверие, когда речь не идёт о христианстве, усматривает совершенно иные и не связанные между собой смыслы там, где налицо более или менее многообразные аспекты одного и того же символа или его различных применений. Разумеется, все обстояло бы иначе, если бы он не был связан своей предвзятой идеей некоторой гетерогенности христианства по отношению к другим традициям. Вкупе с этим, в том, что касается легенды о Граале г-н Уайт вполне справедливо отвергает теории, обращающиеся к «растительным божествам»; но жаль, что он не так же щепетилен по отношению к античным мистериям, которые никогда не имели ничего общего с этим «натурализмом» новейшего изобретения; «растительные божества» и прочие истории того же рода никогда нигде не существовали, кроме как в воображении Фрезера и ему подобных, чьи антитрадиционные намерения, впрочем, не вызывают сомнений.

В действительности складывается также впечатление, что г-н Уайт в какой-то мере находится под влиянием своеобразного «эволюционизма»; эта тенденция обнаруживает себя именно тогда, когда он заявляет, что важна не столько изначальная легенда, сколько последний её вариант, в котором она дошла до нас. И, похоже, он полагает, что в процессе такой смены одной версии другой происходило её неуклонное совершенствование. На самом же деле если речь идёт о на-

личии в чём-либо характера подлинно традиционного, то все должно там присутствовать уже с самого начала, а все последующие эволюции служат лишь большему распространению подобного рода вещей и без того, чтобы привнести в них некие новые, пришедшие извне элементы.

Г-н Уайт, по всей видимости, допускает своеобразную «спиритуализацию», посредством которой высший смысл оказался привитым к чему-то, в чём его не было ранее; в действительности же обычно происходит обратное, и позиция г-на Уайта слишком уж напоминает профанические взгляды «историков религий». В том, что касается алхимии, мы обнаруживаем прямо-таки поразительный пример подобной инверсии: г-н Уайт полагает, что алхимия материальная предшествовала алхимии спиритуальной и что последняя явилась лишь с Кунратом и Якобом Беме. Но если бы он был знаком с некоторыми арабскими трактатами гораздо более раннего происхождения, он был бы вынужден, даже оставаясь исключительно на почве письменных документов, изменить своё мнение. Кроме того, поскольку, как он признает, обе алхимии пользуются одним и тем же языком, мы могли бы спросить у него, откуда берется его уверенность, что в том или ином тексте речь идёт только о материальных операциях. Истина же состоит в том, что обычно и не было потребности явственно обозначить то, другое, о чём шла речь; напротив, это другое должно было тщательно скрываться при помощи выбранного символического языка. И если затем кое-кто счел нужным открыть истину, это произошло именно вследствие перерождения, вызванного людьми, несведущими относительно значения символов, которые стали восприниматься буквально и в смысле исключительно материальном. Такими людьми были «стеклодувы», предшественники современной химии. Думать же, что новый смысл может быть придан символу, если тот не обладал им сам по себе, почти равносильно отрицанию символизма, ибо это означает делать из него нечто искусственное, если не полностью произвольное, и уж во всяком случае

чисто человеческое. Следуя этой логике, г-н Уайт доходит до утверждения, будто каждый находит в символе то, что влагает в него сам, а стало быть, значение символа должно изменяться с каждой эпохой, применяясь к её ментальности. Мы узнаем здесь «психологические» теории, столь дорогие большому числу наших современников, и разве не правы были мы, говоря об «эволюционизме»?

Мы часто говорили и не устанем повторять: всякий подлинный символ несёт свои многочисленные смыслы в самом себе — имеет присущие ему значения изначально ведь как таковой он не является продуктом человеческого соглашения, но сложился по «закону соответствия», связующего все миры между собою. В то время, как некоторые видят эти смыслы, другие их вовсе не видят или видят частично, но реальность их присутствия от этого не исчезает, а все дело лишь в различии «интеллектуальных горизонтов» каждого. Символизм — точная наука, а не область грез, где могут витать индивидуальные фантазии.

Мы не слишком доверяемся, в том, что касается вещей этого порядка, и «поэтическим выдумкам», которым г-н Уайт склонен уделять большое внимание; эти вымыслы, далёкие от того, чтобы служить выявлению сущностного только скрывают его, намеренно или нет, окутывая его обманчивым покровом некого фантазирования. И порою это сокрытие удается слишком хорошо, так как, когда фантазии делаются всеобъемлющими, первоначальный глубинный смысл оказывается почти недоступным обнаружению — не таким ли образом символизм у греков выродился в «мифологию»? Эта опасность должна особенно учитываться, когда сам поэт не осознает реальной ценности «символов», а это вполне возможно: притча об «осле, везущем святыни» здесь применима так же, как и в других случаях. И поэт тогда в некотором смысле играет ту же роль, что и непосвящённый народ, помимо своей воли сохраняющий и передающий инициатические сведения, как мы об этом говорили выше. Вопрос здесь стоит очень конкретно: представляли ли

авторы романов о Граале именно этот последний случай, либо же напротив они, в той или иной мере, осознавали глубинный смысл выражаемого ими? Ответить уверенно не так легко, потому и здесь можно обмануться видимостью внешнего: перед лицом смешения множества незначимых и не связанных между собой элементов возникает искушение подумать, будто автор не знал, о чём он говорил. И, однако же, это вовсе не обязательно так, ибо иногда случается, что неясности и даже противоречия были допущены вполне намеренно, и что бесполезные подробности имели своей сознательной целью сбить с толку профанов точно так же, как символ может быть преднамеренно упрятан в более или менее сложный орнаментальный мотив. В средние века примеры этого рода были особенно изобильны: стоит назвать хотя бы Данте и «Адептов Любви» (*Fideles d'Amour*). Тот факт, что высший смысл меньше проступает у Кретьена де Труа, чем, например, у Робера де Борона, вовсе не обязательно свидетельствует, будто первый осознавал его меньше второго; ещё менее того следовало бы заключать отсюда, что этот смысл отсутствует в его (де Труа) сочинениях — подобная ошибка могла бы сравниться с той, которая заключается в приписывании древним алхимикам соображений исключительно материальных, и все потому, что они не сочли необходимым открытым текстом написать, что их наука в действительности духовна по своей природе[13]. В довершение всего, вопрос об «инициации» авторов романов, быть может, имеет меньше значения, нежели можно подумать на первый взгляд, потому что в любом случае ответ на него ничего не меняет в той внешней форме, в которую облечен сюжет. А как только речь заходит об «экстериоризации» эзотерических знаний, которая ни в коем случае не может быть «вульгаризацией», легко понять, что так и должно быть. Ска-

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

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

*
* *

У нас не вызывает сомнений, что истоки легенды о Граале следует связывать с передачей традиционных элементов инициатического порядка от друидизма к христианству; при правильном осуществлении этой передачи, каковы бы ни были возможные её частности, элементы традиции стали с этого времени интегральной частью христианского эзо-

теризма. В отношении последнего мы совершенно согласны с г-ном Уайтом, но первый (друидический) выпал из его поля зрения. Существование христианского эзотеризма в средние века абсолютно неоспоримо; доказательства тому изобилуют, и попытки отрицать его, связанные с современным непониманием, исходят ли они от защитников или противников христианства, остаются безрезультатными. И у нас уже было достаточно поводов говорить об этом, чтобы вновь не возвращаться здесь к этому вопросу. Но даже и среди тех, кто допускает существование христианского эзотеризма, имеется множество составивших о нём более или менее неточное представление. Таков, как нам кажется, и случай г-на Уайта, если судить по его умозаключениям; и здесь снова прослеживаются смешения и недоразумения, которые важно рассеять.

Прежде всего, хотелось бы привлечь внимание к тому, что мы говорим «христианский эзотеризм», а не «эзотерическое христианство»; и, в самом деле, речь идёт вовсе не об особой форме христианства, но о «внутренней» стороне христианской традиции. Легко понять, что здесь перед нами не просто нюанс, а нечто гораздо большее. Кроме того, когда в традиционной форме приходится различать две стороны: экзотерическую и эзотерическую, следует хорошо понимать, что они не относятся к одной и той же области, так что между ними не может быть никакого конфликта или противопоставления. В частности, когда экзотеризм приобретает специфически религиозный характер, как это имеет место в христианстве, соответствующий эзотеризм, опираясь на него как на свою основу, сам по себе не имеет ничего общего с областью религии и обретается на совсем другом уровне. Отсюда тотчас же следует, что он ни в коем случае не может быть представляем «Церквями» или какими-либо «сектами», которые, уже по определению, всегда религиозны, то есть экзотеричны. Данная точка зрения — как раз то, о чём мы уже упоминали при иных обстоятельствах, а значит здесь будет достаточно лишь вкратце её напомнить. Некото-

рые «секты» могли родиться вследствие смешения двух областей и ошибочной «экстериоризации» плохо понятых или плохо примененных эзотерических сведений; но истинным инициатическим организациям, остающимся строго на своей территории, совершенно несвойственны подобные отклонения, и даже сама их «регулярность» обязывает их признавать лишь то, что имеет характер ортодоксии, пусть и на экзотерическом уровне. Этим подтверждается то, что те, кто хотел бы увязать относящееся к эзотеризму или инициации с «сектами», следуют по ложному пути, на котором могут лишь заблудиться. Поистине, не стоит предпринимать никаких дополнительных усилий, чтобы отвергнуть любые подобного рода гипотезы; а если в некоторых «сектах» иногда обнаруживаются элементы, по видимости, эзотерической природы, то отсюда ни в коей мере не следует, что они имели там свой источник, — как раз напротив, следует сказать, что там свершилось искажение их первоначального истинного значения.

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

ристический характер нисколько не отменяет этого сущностного различия, так же, как и то, что один и тот же символ может быть истолкован одновременно с двух точек зрения — экзотерической и эзотерической, не мешает полнейшему их несовпадению и принадлежности к совершенно различным областям. Какими бы ни были порою внешние сходства, впрочем, объяснимые определёнными соответствиями, значение и цель инициатических ритуалов совершенно иные, нежели ритуалов религиозных. Вопрос о том, нельзя ли отождествить таинственную формулу, о которой идёт речь, с формулой, применяемой той или иной Церковью, обладающей более или менее особым ритуалом, не является интересным для исследования. Во-первых, коль скоро речь идёт об ортодоксальных Церквях, варианты ритуалов абсолютно второстепенны и никоим образом не касаются чего-либо сущностного. Затем, эти разнообразные ритуалы могут быть только религиозными; и, как таковые, они абсолютно равнозначны, ни один из них не продвигает нас с точки зрения инициатической. Скольких бесполезных исследований и дискуссий удалось бы избежать, если бы с самого начала твердо придерживались этих принципов!

Кроме того, если тексты, касающиеся легенды о Граале, прямо или косвенно проистекли из некой инициатической организации, это вовсе не означает, что они определяют ритуал инициации, как весьма странно полагают некоторые. Любопытно отметить также, что подобная гипотеза, насколько нам известно, никогда не выдвигалась применительно к произведениям, гораздо более явно описывающим инициатическую процедуру, таким, как «Божественная Комедия» или «Роман о Розе». Совершенно очевидно, что все произведения, обладающие эзотерическим характером, вовсе не обязательно становятся от этого ритуальными. Г-н Уайт, который вполне оправданно отбрасывает это предположение, выводит отсюда неправдоподобные следствия: например, будто предполагаемый адепт должен был задавать вопрос вместо того, чтобы отвечать на вопросы инициатора,

как это обычно имело место. Мы могли бы добавить, что расхождения, существующие между различными вариантами, несовместимы с характером ритуала, который непременно имеет фиксированную и чётко определённую формулу. Но каким образом всё это могло бы противоречить тому, чтобы легенда соотносилась, в несколько ином качестве, с тем, что г-н Уайт называет *Instituted Mysteries*, а мы более просто именуем инициатическими организациями? О последних он имеет представление слишком узкое и с нескольких точек зрения неточное: с одной стороны, он, похоже, понимает их как нечто почти исключительно «церемониальное», что, заметим мимоходом, есть типичный англосаксонский подход; с другой, следуя весьма распространенному заблуждению, на которое мы уже указывали, он их себе представляет, как своего рода «общества», тогда как, хотя иные из них, в конечном счёте, и приняли такую форму, она, тем не менее, есть лишь следствие вполне современного вырождения. Несомненно, он имел опыт прямого общения с большим числом этих псевдоинициатических организаций, которыми в настоящее время кишит Запад; и, если он даже и был, похоже, скорее разочарован этим опытом, увиденное, тем не менее, в некотором роде повлияло на него. Мы хотим сказать, что, не понимая вполне чётко различия между подлинным посвящением и псевдоинициацией, он ошибочно приписывает истинным инициатическим организациям черты сходства с подделками, с которыми ему приходилось вступать в контакт. А эта ошибка влечёт за собой и другие следствия, непосредственно воздействующие, как мы увидим, на утвердительные выводы его исследования.

В самом деле, совершенно очевидно, что всё, принадлежащее уровню инициатическому, никоим образом не может вместиться в узкую рамку «обществ» современного покроя; но как раз там, где г-н Уайт не находит более ничего, хоть сколько-нибудь напоминающего его «общества», он теряется, и приходит к тому, что выдвигает фантастическое пред-

положение, 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[A]. И это потому, что за пределами так называемых «обществ» он, очевидно, не усматривает другой возможности, кроме того, смутного и неопределённого, что он именует «тайной Церковью» или «внутренней Церковью» — следуя понятиям, позаимствованным у таких мистиков, как Экартегаузен и Лопухин; и в которых само слово «Церковь» указывает, что в действительности он попросту снова встал на чисто религиозную точку зрения, даже если это и произошло вследствие одной из тех многообразных отклонений, к которым спонтанно соскальзывает мистицизм, как только он выходит из-под контроля строгой ортодоксии. По сути, г-н Уайт является одним из тех, к сожалению, столь многочисленных сегодня, кто, по разным причинам, смешивает мистицизм и инициацию; и приходит к тому, что начинает говорить о них в некотором роде индифферентно, как если бы это были синонимы. То, что он принимает за инициацию, в конечном счёте сводится к простому «мистическому опыту»; и мы даже спрашиваем себя, не рассматривает ли он, по сути, этот «опыт» как нечто «психологическое», что низвело бы нас на уровень ещё даже более низкий, нежели мистицизм в собственном смысле слова, так как подлинно мистические состояния уже полностью выходят за пределы психологии, что бы ни говорили по этому поводу современные теории, самая известная из которых принадлежит Уильяму Джеймсу. Что же до внутренних состояний, возникающих вследствие инициации, то они не являются ни психологическими, ни даже мистическими; они есть нечто гораздо более глубокое. Но одновременно они вовсе не принадлежат к разряду явлений, о которых нельзя сказать, ни откуда они пришли, ни что они есть на самом деле, но, напротив, предполагают точное знание и выверен-

[A] «Заметки об инициации», гл. XI и XII. — прим. пер.

ные приемы. Сентиментальность и воображение не имеют к ним ни малейшего касательства. Переносить истины религиозного порядка на инициатический уровень — вовсе не значит растворять их в тумане некоего «идеала»; это означает, напротив, проникнуть в их самый глубокий и самый «позитивный» смысл, устраняя все неясности, которые останавливают и ограничивают интеллектуальное зрение обычного человечества. По правде сказать, в концепции, подобной той, которая принадлежит г-ну Уайту, речь идёт не о перенесении, но, самое большее, о своего рода продлении или расширении в «горизонтальном» направлении, поскольку все, что представляет собой мистицизм, включено в область религиозную и не выходит за её пределы. Для того же, чтобы действительно преодолеть их, требуется нечто иное, нежели вхождение в некую «Церковь», особенно именуемую «внутренней» — особенно потому, думается нам, что она не имеет никакого существования, кроме чисто «идеального», то есть, проще сказать, в действительности есть организация воображаемая.

Тут не могла бы обретаться подлинная тайна Грааля, как, впрочем, и никакая другая подлинная инициатическая тайна; если хотят знать, где же она находится, нужно обратиться к очень «позитивной» организации духовных центров, как мы уже говорили об этом в нашем исследовании «Царь Мира». В этом отношении мы ограничимся здесь лишь замечанием, что г-н Уайт иногда касается вещей, значение которых порой ускользает от его понимания: так например, ему случается говорить по разным поводам о вещах «замещающих», которыми могут быть слова или символические предметы, также это может относиться либо к различным вторичным центрам — в той мере, в какой они являются образами или отражениями высшего центра, либо к последовательным фазам «затмения», которое, в соответствии с циклическими законами, постепенно происходит в процессе раскрытия (проявления) этих же самых центров по отношению к внешнему миру. Впрочем, первый из этих двух случа-

ев в некотором смысле как бы входит во второй, потому что само устройство вторичных центров, в соответствии с частными традиционными формами, каковы бы они ни были, уже знаменует первый этап затмения по отношению к примордиальной традиции. Действительно, с этого момента высший центр больше не находится в прямом контакте с внешним, а связь с ним поддерживается только посредством вторичных центров. С другой стороны, если какой-либо из них исчезает, можно сказать, что он в некотором роде поглощен высшим центром, эманацией которого он являлся. Впрочем, и здесь можно наблюдать различные степени: может случиться так, что подобный центр лишь стал более скрытым и более закрытым, и этот факт может представляться тем же символизмом, что и его полное исчезновение, поскольку всякое удаление от внешнего есть одновременно и в равной мере возвращение к принципу. Мы намекаем здесь на символизм конечного исчезновения Грааля: был ли он взят на Небо, согласно одним версиям, или перенесен в «царство пресвитера Иоанна», согласно другим, по сути, это означает одно и то же, чего г-н Уайт, кажется, даже не подозревает[14].

Речь всегда идёт об одном и том же уходе от внешнего к внутреннему, в зависимости от состояния мира в определённую эпоху, или, говоря точнее, от состояния той части мира, которая находится в контакте с рассматриваемой традиционной формой. Такой уход, впрочем, подразумевается здесь лишь для эзотерической стороны традиции, в то время как экзотерическая, в случае христианства, осталась без видимых изменений; но именно через эзотерическую сторону

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

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

Глава 5. Традиция и «бессознательное»[15]

Мы уже описывали в других местах роль психоанализа в работе по «переворачиванию», которая, вслед за материалистическим «отвердением» мира, составляет вторую фазу антитрадиционного действия, характерного для всей современной эпохи[16]. Однако мы должны вернуться к этой теме, так как с некоторого времени мы отмечаем, что психоаналитическое наступление идёт все дальше и дальше в том смысле, что, атакуя теперь уже непосредственно традицию под предлогом её объяснения, психоанализ стремится самым опасным образом изменить даже само её понятие. В этом отношении следует проводить различие между поразному «продвинутыми» версиями психоанализа: та, которая была создана самим Фрейдом, до некоторой степени всё-таки сдерживалась материалистической позицией, им всегда сохранявшейся; разумеется, от того она не становилась менее «сатанинской» по своему характеру, но всё-таки такая позиция делала для него запретными некоторые области. Или, если она всё же претендовала вторгнуться в них, итогом оказывались грубые подделки, в результате чего получались очевидные нелепости, которые было относительно легко разоблачить. Так, когда Фрейд говорил о «символизме», он ошибочно обозначал данным термином нечто, являющееся лишь простым продуктом человеческого воображения, которое вовсе не одинаково у различных индивидов и в действительности не имеет ничего общего с подлинным традиционным символизмом. Но это был лишь первый этап, и он дал возможность другим психоаналитикам изме-

[15] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июль-август 1949.

[16] См. «Царство количества и знамения времени», гл. XXXIV.

нить теории их «учителя» в направлении ложной духовности с тем, чтобы суметь, посредством гораздо более тонкого смешения, применить их к интерпретации самого традиционного символизма. Это особенно касается К.Г. Юнга, первые попытки которого в этом направлении начались уже давно[17], и надо заметить, так как это очень примечательно, что для этой интерпретации отправной точкой он сделал подобие, которое, как ему казалось, можно установить между некоторыми символами и рисунками больных. И в самом деле, следует признать, что эти рисунки являют иногда своего рода «пародийное» сходство с настоящими символами, но оно не умаляет оснований беспокоиться по поводу природы вдохновения этих произведений.

Но гораздо серьёзнее то, что Юнг, стремясь объяснить то, за что никак не могут отвечать факторы чисто индивидуального порядка, пришел к формулировке концепции так называемого «коллективного бессознательного», располагающегося либо на уровне психики всех человеческих индивидов, либо непосредственно под ней; с этим понятием он без разбора связал происхождение и символов, и их патологических карикатур. Само собой разумеется, термин «бессознательное» полностью непригоден, а то, что он призван обозначать в той мере, в какой за ним вообще есть какая-либо реальность, принадлежит к тому, что психологи более привычно называют «подсознательным», то есть ко всей совокупности низших продолжений сознания. Мы уже отмечали в другом месте смешение, которое постоянно делается между «подсознанием» и «сверхсознанием», но хотя последнее по своей природе полностью выходит за пределы области, которая доступна исследованиям психологов, они никогда не преминут, при встрече с некоторыми из его проявлений, приписать их «подсознанию». Именно такое смешение мы обнаруживаем и в данном случае. То, что наблюдаемые психиатрами произведения больных исходят из «подсознания»,

[17] См. по этому вопросу A. Préau, *La Fleur d'or et le Taoïsme sans Tao*.

не подлежит никакому сомнению, но, напротив, всё то, что принадлежит к уровню традиции, и особенно символизм, может быть отнесено лишь к «сверхсознанию», то есть к тому, посредством чего устанавливается связь с надчеловеческим, тогда как «подсознание», напротив, тяготеет к подчеловеческому. Таким образом, налицо настоящая инверсия, очень характерная для того типа интерпретаций, о котором идёт речь. А видимость правдоподобия им придает то, что порою, как мы на это уже указывали, «подсознание», благодаря своим контактам с психическими влияниями самого низшего уровня, успешно становится «обезьяной» «сверхсознания». Именно это и вводит тех, кто падок на такие подделки и не способен распознать их истинную природу, в заблуждение, в конечном счёте, ведущее к тому, что мы назвали «духовностью навыворот».

С помощью теории «коллективного бессознательного» надеются объяснить тот факт, что символ «предшествует индивидуальной мысли» и превосходит её; но настоящий вопрос, которым, похоже, даже не задаются, состоял бы в том, чтобы узнать, в каком направлении он её превосходит: вниз ли, как, кажется, указывает само обращение к пресловутому «подсознательному», или вверх, как, напротив, настойчиво утверждают все традиционные доктрины. В недавней статье мы привели одну фразу, где такое смешение обнаруживает себя со всей возможной откровенностью: «Истолкование символов — есть дверь, отворённая в великое все, то есть путь, который ведёт к абсолютному свету через лабиринт тёмных подвалов нашей индивидуальности». К несчастью, велика вероятность, что, заблудившись в этих «тёмных подвалах», придется выйти к чему-то совсем иному, нежели «абсолютный свет»; отметим также опасную двусмысленность «Великого Все», которое, как и «космическое сознание», в котором некоторые надеются раствориться, не может быть здесь чем-то иным или большим, нежели смутный психизм самых низших областей тонкого мира. Вот почему психоаналитическая интерпретация символов и их тради-

ционная интерпретация реально ведут к диаметрально противоположным целям.

Здесь следует сделать ещё одно важное примечание: среди разнообразных вещей, которые предписывается объяснить «коллективному бессознательному», разумеется, надо числить и «фольклор», и это — один из тех случаев, применительно к которым теория начинает выглядеть хоть сколько-нибудь истинной. Чтобы быть более точным тут следует вести речь о своего рода «коллективной памяти», которая есть нечто вроде отображения или отражения, на человеческом уровне, «космической памяти», соответствующей одному из аспектов символизма луны. Но пытаться исходя из природы «фольклора» судить об истоке традиции — значит совершать ошибку, подобную другой, очень распространенной в наше время, когда в качестве изначального рассматривается то, что на самом деле является лишь результатом вырождения. На самом деле очевидно, что «фольклор», по существу своему слагаясь из элементов угасших традиций, неизбежно представляет собой состояние дегенерации по отношению к ним; но вместе с тем, это единственный способ, благодаря которому нечто всё же может быть сохранено. Следовало бы также задаться вопросом, при каких обстоятельствах сохранение этих элементов было доверено «коллективной памяти»; как нам уже случалось говорить, мы не можем не видеть здесь результат абсолютно сознательного действия последних представителей древних традиционных форм, которые находились на грани исчезновения. Достоверно и то, что коллективная ментальность, если вообще существует нечто, что можно так назвать, сводится именно к памяти, что и выражается терминами астрологического символизма, в котором её природа описывается как «лунная»; иными словами, она может выполнять некоторую функцию консервации, сохранения, в чём именно и состоит задача «фольклора», но она абсолютно неспособна произвести или выработать что бы то ни было, в особенности это ка-

сается вещей трансцендентного порядка, к которому по определению принадлежат любые традиционные сведения.

Психоаналитическая интерпретация на самом деле стремится к отрицанию этой трансцендентности традиции, но, можно сказать, способом новым и отличным от тех, которые применялись до сих пор; речь уже не идёт, как во всех разновидностях рационализма, о грубом отрицании или прямом, откровенном невежестве в том, что касается существования какого бы то ни было «нечеловеческого» (точнее, надчеловеческого) элемента. Напротив, по всей видимости, допускают, что традиция действительно имеет «нечеловеческую» природу, однако полностью извращая значение этого понятия. Так, в конце процитированной нами выше статьи мы читаем: «Мы, возможно, ещё вернёмся к этим психоаналитическим интерпретациям нашего духовного сокровища, «константа» которого через века и различные цивилизации являет традиционный, нечеловеческий характер, если слово «человеческий» понимать в смысле отдельного, индивидуального». Здесь, возможно, отчетливее всего проступает истинная интенция всего целого, интенция, хотелось бы нам думать, не всегда сознательная со стороны тех, кто пишет подобные вещи, так как следует хорошо понимать, что суть дела тут не в той или иной личности, будь это даже личность «главы школы» Юнга, но во «вдохновении», из которого проистекают подобные интерпретации, — «вдохновении» из разряда самых сомнительных. Нет необходимости сильно углубляться в изучение традиционных доктрин, чтобы понять: когда речь идёт о «нечеловеческом» элементе, то подразумеваемое здесь и принадлежащее, по сути, к надындивидуальным уровням существа не имеет ничего общего с фактором «коллективным», который сам по себе не выходит за пределы индивидуально-человеческого, точно так же, как и то, что именуется здесь «отдельным», и в довершение всего, уже в силу своего характера «подсознательного», ни в коем случае не может открыть никаких других коммуникаций, кроме как с уровнями «подчеловеческого». Итак, мы

сразу же распознаем здесь процедуру переворачивания, которая состоит в том, чтобы, овладев некоторыми традиционными понятиями, каким-либо образом извратить их, замещая «сверхсознание» — «подсознанием», «сверхчеловеческое» — «инфрачеловеческим». Разве это переворачивание не опаснее в своем роде, нежели простое отрицание, и неужели кто-нибудь думает, будто мы преувеличиваем, говоря, что она предуготовляет путь подлинной «контртрадиции», предназначенной стать вместилищем той «духовности наизнанку», которой в конце нынешнего цикла «царство Антихриста» должно знаменовать обманчивый и преходящий триумф?

Глава 6. Наука о буквах (*ʿilm al-ḥurūf*)[18]

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

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

---

[18] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды» в номере за февраль 1931.

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

означало бы явное противоречие. Точно так же обстоит дело с арабским языком, и в странах, где он используется, достаточно широко распространено мнение, что именно он был первоначальным языком человечества. Но что примечательно и что заставляет нас думать, что так же обстоит дело и с еврейским языком, так это неосновательность и неавторитетность подобного вульгарного мнения, так как оно вступает в формальное противоречие с подлинным традиционным учением ислама, согласно которому «адамическим» языком был «сириакский язык», *lughah suryāniyyah*, который не имеет ничего общего ни со страной, именуемой Сирия, ни с одним из более или менее древних языков, память о которых сохраняется по сей день. Этот *lughah suryāniyyah* есть, согласно истолкованию его имени, язык «солнечного озарения», *shams ishrāqiyyah*; действительно, Сурья есть санскритское имя Солнца, и это могло бы указывать, что его корень *sur*, один из тех, что обозначают свет, и сам принадлежал к этому древнему языку. Речь идёт, стало быть, о той изначальной Сирии, о которой Гомер говорит как об острове, расположенном «далее Огигии», что делает её (Сирию) тождественной гиперборейской *Tula*, где совершается «полный оборот Солнца». Согласно Иосифу, столица этой страны называлась Гелиополис, «город Солнца»[19]; это же имя затем было дано городу в Египте, именуемому также Он, точно так же, как Фивы — это прежде всего одно из имён столицы Огигии. Последующие перенесения этих имен, как и многих других, было бы весьма интересно изучить в том, что касается структуры вторичных духовных центров различных эпох, структуры, которая находится в тесной связи со структурой языков, предназначенных служить «переносчиками» соответствующих традиционных форм. Это те языки, которые, собственно, и можно называть «языками священными», и именно на различии, которое необходимо проводить

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

между такими священными языками и языками вульгарными или светскими, основываются, по сути, каббалистические методы, так же, как и подобные приемы, встречающиеся в других традициях.

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

кова во всех случаях, так как сюда вмешиваются вопросы адаптации: в этом контексте стоит упомянуть символическую форму используемых в письме знаков[20]; ту же роль играет, особенно в древнееврейском и арабском, соответствие чисел буквам, а стало быть, и словам, слагаемым из них.

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

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

начала; и если иногда всё же и достигались правильные результаты, например, с точки зрения «ономастической», это вовсе не свидетельствует о ценности и законности процедуры, но лишь говорит о наличии своего рода интуитивной способности (которая, разумеется, не имеет ничего общего с подлинной интеллектуальной интуицией) у тех, кто её практикует, как это, впрочем, часто имеет место в «гадательных искусствах»[21].

С целью объяснения метафизического принципа «науки о буквах» (на арабском языке, *ʿilm al-ḥurūf*), Сейиди Мохиидин в *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* рассматривает вселенную как символизируемую книгой: это хорошо известный символ *Liber Mundi* Розенкрейцеров, а также *Liber Vitæ* Иоанна Богослова[22]. Изначально все буквы в этой книге единовременно и нераздельно начертаны «божественным пером» (*al-qalam al-ilāhī*); эти «трансцендентные письмена» суть вечные сущности или божественные идеи; а поскольку всякая буква в то же время есть и число, можно сразу заметить соответствие этого учения пифагорейской доктрине. Эти же самые «трансцендентные письмена», они же — и все творения, будучи вначале сгущены в божественном всеведении, затем, божественным дыханием, перенесены на нижние уровни, составили и сформировали, проявленный универсум. Здесь напрашивается сравнение с ролью, которую играют буквы в космогонической доктрине Сефер *Иецира*; «наука о бук-

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

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

вах», впрочем, имеет примерно одинаковое значение в еврейской Каббале и мусульманском эзотеризме[23].

Отправляясь от этого принципа, нетрудно понять, что речь идёт о соответствии между буквами и различными частями проявленного универсума и, конкретнее, различными частями нашего мира; в этой связи можно отметить факт существования планетных и зодиакальных соответствий но он слишком хорошо известен, чтобы имело смысл задерживаться здесь на нем, достаточно лишь отметить, что всё это напрямую увязывает «науку о буквах» с астрологией, рассматриваемой как «космологическая» наука[24]. С другой стороны, в силу структурной аналогичности «микрокосма» (*al-kawn aṣ-ṣaghīr*) и «макрокосма» (*al-kawn al-kabīr*), эти же буквы равным образом соответствуют различным частям человеческого организма; в этой связи мы заметим вскользь, что существует терапевтическое применение «науки о буквах», когда каждая буква алфавита применяется определённым образом для исцеления болезней, поражающих определенный орган.

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

---

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

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

свойств имён и чисел, поскольку они выражают природу каждого существа, знание, позволяющее на практике, в силу такого соответствия, оказывать «магическое» воздействие на сами эти существа и происходящие с ними события. В самом деле, согласно тому, что говорит Ибн Хаддун, письменные формулы, будучи составлены из тех же элементов, что образуют тотальность всех существ, тем самым обладают способностью воздействовать на них. Вот почему знание имени существа как выражения его истинной природы может давать власть над ним; именно такое применение «науки о буквах» обычно называют словом *sīmiyā'*[25]. Важно отметить, что оно идёт гораздо дальше простой «гадательной» процедуры; прежде всего, можно, посредством расчета (*ḥisāb*), произведенного с цифрами, соответствующими буквам и именам, предугадать некоторые события[26]; но это, в некотором смысле, лишь первая ступень, самая элементарная из всех, и можно затем, по результатам этого расчета, осуществить мутации, которые своим следствием должны будут иметь соответствующее изменение самих событий.

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

---

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

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

находимся на уровне «инициатическом» в самом полном смысле этого слова; во всех же мирах может активно действовать лишь тот, кто взошел на ступень «красной серы» (*al-kibrīt al-aḥmar*), наименование которой указывает на сходство, для некоторых неожиданное, «науки о буквах» с алхимией[27]. И действительно, эти две науки, понимаемые в их глубинном смысле, есть по сути одно; и то, что они, и та и другая, выражают, внешне, в разной форме, есть не что иное, как сама процедура инициации, которая тщательно воспроизводит процедуру космогоническую, тотальная реализация возможностей существа, неизбежно осуществляемая через прохождение этапов идентичных фазам тотальной реализации возможностей универсального Бытия[28].

---

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

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

Глава 7. Язык птиц[29]

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

В различных традициях часто упоминается о таинственном наречии, именуемом «язык птиц»: название явно символично, так как само значение, придаваемое знанию этого наречия как прерогативе высокого посвящения, не позволяет понимать его буквально. Так, в Коране говорится: «И Сулейман был наследником Дауда, и он сказал: О, люди! Мы научены языку птиц (*ʿullimnā manṭiqa aṭ-ṭayri*) и наделены всем чем только можно…» (Коран, 27:15). Кроме того, мы видим, что герои-победители дракона, как, например, Зигфрид нордического предания, также понимали язык птиц; и это позволяет легко понять символизм, о котором идёт речь. В самом деле, победа над драконом своим следствием имеет тотчас же даруемое бессмертие, символизируемое каким-либо предметом, доступ к которому сторожил дракон. А это стяжание бессмертия по сути своей подразумевает воссоединение с центром человеческого состояния, то есть с точкой, откуда устанавливается связь с высшими уровнями бытия. Именно эта связь олицетворяется пониманием языка птиц; и, действительно, птицы часто выступают символами ангелов, то есть именно высших состояний. Нам уже доводилось цитировать[30] евангельскую притчу, где в этом смысле говорится о «птицах небесных», расположившихся на ветвях дерева, того самого дерева, которое олицетворяет

[29] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», нояб. 1931.

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

ось, проходящую через центр каждого состояния существа и связующую их все между собою[31].

В приведённом выше тексте из Корана термин *aṣ-ṣāffāt* воспринимается как буквально обозначающий птиц, но как бы в том ключе, что последние символически олицетворяют ангелов (*al-malā'ikah*); и, таким образом, первая строка указанного отрывка обозначает структуру небесных или духовных иерархий[32]. Вторая строка говорит о борьбе ангелов против демонов, небесных сил против сил ада, то есть об оппозиции высших и низших состояний[33]. В индусской традиции это борьба дэвов против асуров, а также, согласно символизму полностью сходному с тем, о котором мы в данный момент ведём речь, битва между птицей Гаруда и Нагом, в образе которого мы равным образом можем распознать как змея, так и дракона, о котором мы только что говорили. А Гаруда — это орел, иногда замещаемый другими птицами, — такими, как ибис, аист, цапля, т. е. всеми врагами

---

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

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

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

и пожирателями рептилий[34]. Наконец, в третьей строке мы видим ангелов, повторяющих зикр (*dhikr*), что, в наиболее общепринятом толковании, должно пониматься как чтение Корана, но, разумеется, не Корана, выраженного на человеческом наречии, а его предвечного прообраза, написанного на «охраняемой скрижали» (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*), которая, подобно лестнице Иакова, простирается от небес до земли, то есть через все ступени универсального Бытия[35]. Точно так же в индусской традиции говорится, что дэвы, в их борьбе с асурами, защищались (*acchādayan*[A]), воспевая гимны Вед, и что именно эти гимны стали называться *chandas*, то есть «ритм». Та же идея, впрочем, заключена и в слове зикр, которое в исламском эзотеризме прилагается к ритмизированным формулам, в точности соответствующим индусским мантрам, формулам, повторение которых имеет целью произвести гармонизацию различных элементов существа и вызвать вибрации, способные, посредством их резонанса сквозь ряд состояний в необозримой иерархии, начать коммуникацию с высшими состояниями, что, в общем, является и сущностной причиной всех ритуалов.

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

---

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

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

называть также и «языком ангельским», и образом которого в человеческом мире является ритмизированная речь. Потому что именно на «науке о ритме», имеющей, впрочем, множество приложений, в конечном счёте основываются все средства, которые можно использовать с целью коммуникациями с высшими состояниями. Вот почему исламская традиция говорит, что Адам, пребывая в земном Раю, говорил стихами, то есть ритмизованной речью; здесь подразумевается «сириакский язык», о котором мы говорили выше и который должен рассматриваться как непосредственно передающий «солнечное» или «ангельское озарение», как оно проявляется в центре человеческого состояния. Кроме того, это объясняет почему священные книги написаны ритмизированным языком, который, совершенно очевидно, есть нечто отличное от обыкновенных «стихов» в том сугубо светском смысле, который здесь склонна усматривать антитрадиционная предвзятость современных критиков. Впрочем, поэзия изначально ни в коей мере не была той пустой «литературой», которой она сделалась вследствие вырождения объясняющегося нисходящим движением человеческого цикла, и обладала подлинно сакральной природой[36]. Следы её можно обнаружить ещё в классической западной античности, где поэзия ещё именовалась «языком Богов», что равнозначно выражениям, приведённым выше, потому что «Боги», то есть дэвы[37], как и ангелы, суть олицетворение

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

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

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

высших состояний. На латинском языке стихи назывались *carmina*, и название это соотносилось с их использованием в ритуалах, потому что слово *carmen* идентично санскритскому *Karma*, которое здесь следует брать в его особом значении «ритуального действия»[38]; а сам поэт, истолкователь «священного языка», сквозь который брезжил божественный Глагол, именовался *vates*, что характеризовало его как существо, одаренное вдохновением в некотором роде пророческим. Позже, вследствие вырождения, *vates* превратился в вульгарного «гадателя» (*devin*)[39], а *carmen* (откуда французское слово *charme*) — в колдовство, то есть процедуру низшей магии. Таков ещё один пример, доказывающий, что магия и даже чародейство есть не более, чем последний остаток исчезнувших традиций.

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

---

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

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

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

Раздел II. Символы центра и мира

Глава 8. Идея центра в древних традициях[40]

Нам уже случалось вскользь упоминать о «Центре Мира» и о различных представляющих его символах, но следует вернуться к самой идее центра, имеющей наибольшее значение во всех древних традициях, а также указать на некоторые из её принципиальных значений, которые уместно упомянуть в контексте нашего повествования. Для современных людей эта идея уже не значит всего того, что видели в ней люди прежних эпох; здесь, как и во всем, что касается символизма, многое было забыто, а некоторые типы мышления стали, похоже, совершенно чуждыми подавляющему большинству наших современников. Это следует особо отметить, так как, рассматривая вещи под этим углом зрения, мы можем констатировать гораздо более полное и распространенное непонимание.

Центр есть, прежде всего, начало, исходная точка всех вещей, это принципиальная точка, без формы и размеров, стало быть, неделимая, а, следовательно, единственно возможное изображение, которое в некотором роде может передать примордиальное единство. От него, через его излучение были произведены все вещи точно так же, как единица производит все числа, но без того, чтобы её сущность при этом была затронута или подверглась какой-либо модификации. Здесь налицо полный параллелизм двух способов выражения: геометрического и числового символизма, так что их можно употреблять совершенно одинаково и даже наиболее естественным образом переходить от одного к другому. Не следует забывать, впрочем, что и в том, и в другом случае

[40] Опубликовано в журнале «Воцарится», май 1926. Эта глава также включена в книгу «Работы для „Regnabit“» (1925-1946) под тем же заголовком.

речь идёт именно о символизме: арифметическая единица не есть единство метафизическое, она есть всего лишь одно из его образных выражений, но такое, в котором нет ничего произвольного, так как между тем и другим существует соотношение реальной аналогии. Оно-то и позволяет транспонировать, переносить идею единого за пределы области количества на трансцендентальный уровень. Так же обстоит дело и с идеей центра: она тоже поддается перенесению, посредством которого утрачивает свой чисто пространственный характер, упоминаемый теперь имеющий лишь в качестве символа: центральная точка есть Принцип, чистое Сущее, а пространство, которое она наполняет своим излучением и которое существует лишь в силу этого излучения («Да будет свет» Книги Бытия), без чего оно было бы лишь «отсутствием» и небытием, это мир в наиболее широком смысле этого слова, совокупность всех существ и всех состояний бытия, которые образуют универсальную проявленность.

Простейшим изображением только что сформулированной нами идеи является точка в центре круга (рис. 1). Точка есть знак принципа, круг — знак мира.

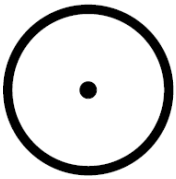

Fig. 1

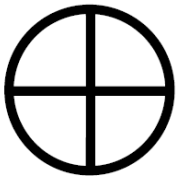

Fig. 2

Употреблению этого символа невозможно приписать какую-либо начальную точку во времени, так как оно часто встречается на предметах доисторической эпохи; несомненно, в нём нужно видеть один из символов напрямую относящийся к примордиальной традиции. Иногда точка бывает окружена несколькими концентрическими кругами, очевидно, изображающими различные состояния или степени

проявленного бытия. Они располагаются в соответствии с их иерархическим положением, определяемым большей или меньшей удалённостью от примордиального принципа. Точка в центре круга воспринималась также, и вероятно с очень древних времен, как изображение Солнца, потому что последнее и в самом деле, на уровне физическом, есть центр или «Сердце Мира». В этом значении оно дошло до наших дней как общепринятый астрологический или астрономический знак Солнца. Может быть, именно поэтому большинство археологов повсюду, где они встречают этот символ, склонны придавать ему значение исключительно «солярное», хотя в действительности он имеет смысл гораздо более обширный и глубокий. Они забывают или не знают, что с точки зрения древних традиций и само солнце есть лишь символ, символ подлинного «Центра Мира», которым является божественный принцип.

Соотношение между центром и окружностью, или тем, что они, соответственно, олицетворяют, достаточно ясно обозначено уже тем, что окружность не могла бы существовать без своего центра, в то время как центр абсолютно независим от неё. Это соотношение может быть ещё более чётко и ясно изображено посредством лучей, исходящих из центра и достигающих окружности; очевидно, количество таких лучей может изменяться, потому что реально их существует невообразимое множество, как и точек на окружности, являющихся их оконечностями. Однако на деле для изображений этого рода избирали числа, уже сами по себе обладающие особым символическим значением. Простейший его тип имеет всего четыре луча, разделяющих окружность на равные части, то есть два перпендикулярных диаметра, образующих внутри этой окружности крест (рис. 2). Это новое изображение имеет то же общее значение, что и первое, однако, здесь к нему добавляются некоторые дополняющие его вторичные значения: окружность, если видеть в ней образ постепенного кругового движения, олицетворяет цикл проявления, подобный космическим циклам,

теория которых столь развита в рамках индусской доктрины. В этом случае фрагменты окружности, определяемые образующими крест прямыми, соответствуют различным периодам или фазам, на которые делится сам цикл. И подобное деление может рассматриваться, так сказать, в различных масштабах в зависимости от протяженности циклов, о которых идёт речь. Например, даже ограничивая себя исключительно порядком земного бытия мы можем констатировать наличие четырёх главных времени суток, четырёх лунных фаз, четырёх времен года, а также, согласно концепции, которую мы равно находим в традициях Индии, Центральной Америки и греко-латинской античности — четыре «века» истории человечества. Мы здесь лишь вкратце говорим об этом, чтобы дать самое общее представление об идее взаимосвязанности и единения всего того, что объясняет рассматриваемый символ, но изложенные соображения достаточно непосредственно связаны с темой дальнейшего исследования.

Среди изображений с большим числом лучей мы должны особо упомянуть колеса или «кружки», которые обычно их имеют по шесть или восемь (рис. 3 и 4):

Fig. 3

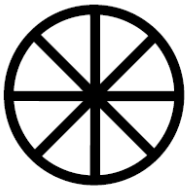

Fig. 4

Кельтское колесо, образ которого сохранялся на протяжении почти всего средневековья, предстаёт, как в одной, так и в другой из этих двух форм. И те же самые изображения и особенно второе, очень часто встречаются в Халдее и Ассирии, в Индии (где колесо именуется чакра) и Тибете. С другой стороны, имеется прямое родство между шестиспицевым колесом и хризмой, и отличие здесь состоит в том, что

в последнем случае окружность, которой принадлежат оконечности лучей, обычно не изображается. Итак, колесо, вовсе не будучи просто «солярным» символом, как это обычно утверждают в наше время, есть прежде всего символ мироздания, что было бы нетрудно понять. В символическом языке Индии постоянно говорится о «колесе вещей» или «колесе жизни», что полностью соответствует указанному значению. Что касается «колеса закона» то это выражение буддизм, наряду с другими, позаимствовал из более ранних доктрин, и оно, по крайней мере изначально всегда соотносится с циклическими теориями. Нужно ещё добавить, что зодиак также изображается в форме колеса, естественно, с двенадцатью лучами, и что слово, обозначающее его на санскрите, значит буквально «колесо знаков». Его можно было бы перевести также и как «колесо чисел», в соответствии с первым смыслом слова *rāśi*, обозначающего знаки зодиака[41].

Кроме того, существует определённая взаимозависимость между колесом и различными цветочными символами; в иных случаях можно было бы даже говорить о подлинной равнозначности[42]. Если речь идёт о символическом цветке, таком, как лотос, лилия или роза[43], то его распускание олицетворяет помимо прочего (так как это символы с многообразными значениями) и в силу более чем понятного сход-

[41] Отметим равным образом, что «колесо Фортуны» в символизме западной античности очень тесно связано с «колесом закона», а также, хотя это и не совсем ясно на первый взгляд, с зодиакальным колесом.

[42] Среди других свидетельств этой равнозначности в том, что касается средних веков, мы видели восьмилучевое колесо и восьмилепестковый цветок, изображенные друг против друга на одном и том же резном камне, инкрустированном в фасад старинной церкви Сен-Мексм в Шиноне; весьма вероятно, эта инкрустация восходит к эпохе Каролингов.

[43] Лилия имеет шесть лепестков; лотос, в его наиболее типичных изображениях — восемь; следовательно, обе формы соответствуют шести и восьмилучевому колесу. Что касается розы, то её изображают с разным числом лепестков, что может менять значение символа или, по меньшей мере, придавать ему новые оттенки, — о символизме розы см. очень интересную статью Шарбонно-Лассэ (*Reg*., март 1926).

ства разворачивание проявленности. Это расцветание есть, однако, ореол вокруг центра, поскольку и здесь также речь идёт о «центрированных» изображениях, что и даёт основание уподоблять их колесу[44]. В индусской традиции мир иногда изображается в форме лотоса, из центра которого поднимается Меру, священная гора, символизирующая полюс.

Но возвратимся к значениям центра, потому что до сих пор мы излагали только первое и единственное из всех, то, где центр есть образ принципа. Другое же состоит в том, что центр есть, в собственном смысле слова, «средина», точка, равно удалённая от всех точек окружности и разделяющая всякий диаметр на две равные части. До сих пор мы рассматривали центр как приоритетный перед окружностью, которая не существует вне его излучения; но теперь мы рассмотрим его в соотношении с реализованной окружностью. То есть речь идёт о действии принципа в лоне творения. «средина» между двумя оконечностями, олицетворяемыми противоположными точками окружностей, — это место, где противостоящие тенденции оконечностей, так сказать, нейтрализуют друг друга и приходят в совершенное равновесие. Некоторые школы мусульманского эзотеризма, которые придают кресту огромное символическое значение, называют «божественной стоянкой» (*al-maqām al-ilāhī*) центр этого креста, определяемого как место, где соединяются все противоположности и разрешаются все противоречия. Особая идея, выражаемая здесь, — это, стало быть, идея равновесия, объединяющаяся с идеей гармонии; это не две различных идеи, но два аспекта одной. Есть у неё и третий аспект, подчеркнуто связанный с моральной точкой зрения (хотя могущий иметь и другие значения), и это идея справедливости. Через неё к сказанному нами можно присоединить плато-

[44] На изображении хризмы и розы, меровингской эпохи, которое было воспроизведено Шарбонно-Лассэ (*Reg.*, март 1926, стр. 298) центральная роза имеет шесть лепестков, которые ориентированы по лучам хризмы; которая сверх того, вписана в круг, что предельно ясно обнаруживает её идентичность колесу с шестью спицами.

новскую концепцию, согласно которой добродетель занимает срединное место между двумя крайними позициями. С точки же зрения гораздо более универсальной, дальневосточные традиции постоянно говорят о «неизменяемой середине», точке, где проявляется «Действие Неба»; и согласно индусской доктрине, в центре всякого человеческого существа, как и всякого состояния космического бытия, пребывает отблеск высшего принципа.

Само же равновесие есть не что иное, как отражение, на уровне проявления, абсолютной незыблемости принципа; чтобы увидеть явления мира в этом новом свете, нужно представить себе окружность в движении вокруг центра, который один не участвует в нём. Само наименование колеса (*rota*) тотчас вызывает в воображении идею вращения, и это вращение есть образ постоянной переменчивости, которая есть удел всех проявленных вещей. В таком движении есть лишь одна неподвижная и неизменная точка, и эта точка есть центр, что возвращает нас к циклическим концепциям, о которых мы уже вскользь упоминали выше. Прохождение какого-либо цикла, или вращение окружности есть последовательность — будь то во временном или любом ином аспекте; неподвижность центра есть образ вечности, где все явления существуют в совершенной единовременности. Окружность может вращаться только вокруг неподвижного центра; точно так же, переменчивость, которая не является самодостаточной, необходимо предполагает принцип, пребывающий вне изменчивости: это «неподвижный двигатель» Аристотеля, также изображаемый Центром. Незыблемый Принцип есть, стало быть, в то же самое время и именно вследствие того, что всё, что есть, все изменяющееся и движущееся не имеет реальности, кроме как через него, и полностью зависит от него, он есть, стало быть то, что даёт движению его первоначальный импульс, а также то, что управляет им и направляет его впоследствии, то, что даёт ему закон, сохранение порядка мироздания есть, в некотором роде, продолжение творческого акта. Он есть, согласно

индусскому выражению, «внутренний распорядитель» (*antar-yāmī*), так как он управляет всем изнутри, пребывая сам в наиболее внутренней точке, которая и есть центр.

Вместо вращения окружности вокруг центра можно также рассмотреть вращение сферы вокруг неподвижной оси — символическое значение его останется тем же. Вот почему изображения «Оси Мира» так многочисленны и так важны во всех древних традициях; общий же их смысл, по сути, тождественен смыслу изображений «Центра Мира» — за исключением того, что первые более определенно указывают на роль неподвижного принципа по отношению к универсальной проявленности, чем на другие аспекты, в которых также может подразумеваться центр. Когда сфера, земная или небесная, совершает вращение вокруг своей оси, две точки на этой сфере остаются неподвижными: это полюса, которые являются оконечностями оси, или точками её соприкосновения с поверхностью сферы. Вот почему идея полюса есть ещё один эквивалент идеи центра. Символизм, связанный с полюсом и обретающий иногда очень сложные формы, также встречается во всех традициях и занимает там весьма значительное место; а если большая часть современных учёных этого не заметила, то в этом мы просто видим ещё одно доказательство полного отсутствия у них истинного понимания символов.

Одной из самых поразительных фигур, концентрированно выражающих только что изложенные идеи, является свастика (рис. 5 и 6), которая по сути своей есть «знак полюса»; впрочем, мы думаем, что в современной Европе до сих пор не знали её истинного значения. Тщетно пытались объяснить этот символ с помощью самых фантастических теорий, доходили до того, что видели в нём схему первобытного приспособления для добывания огня. В действительности же, если он и имеет иногда некоторое отношение к огню, то совсем по другим причинам. Чаще же всего свастику употребляли как «солярный» знак, каковым она могла стано-

виться только при весьма частных и второстепенных обстоятельствах; мы могли бы повторить здесь то, что уже говорили выше по поводу колеса и точки в центре круга.

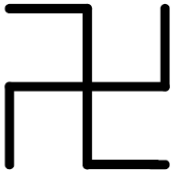

Fig. 5

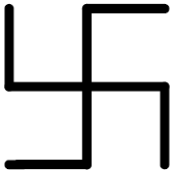

Fig. 6

Ближе всего к истине подходили те, кто рассматривал свастику как символ движения, но и такое истолкование ещё недостаточно, так как речь идёт не о любом движении, но о вращательном движении, совершаемом вокруг центра или неподвижной оси. И вот именно неподвижная точка является самым существенным элементом, с которым непосредственно соотносится рассматриваемый символ. Все остальные значения, которыми обладает то же изображение, производны от этого: центр сообщает движение всем вещам, и по образу того, как движение олицетворяет жизнь, свастика тем самым становится символом жизни или, точнее, символом животворности принципа в его отношении к космическому порядку.

Если мы сравним свастику с изображением креста, вписанного в окружность (рис. 2), то заметим, что, по глубинной сути, это два равнозначных символа; но только в свастике вращение изображается не окружностью, а линиями, добавленными под прямым углом к оконечностям креста. Эти линии являются касательными окружности и отмечают направление движения в соответствующих точках. А поскольку окружность олицетворяет мир, тот факт, что она, так сказать, подразумевается, ясно указывает: свастика есть изображение не мира, но действия принципа в мире[45].

[45] То же может быть сказано и относительно хризмы, сравнимой с колесом.

Если свастику соотносят с вращением сферы — например, небесной сферы вокруг своей оси, то нужно вообразить её начертанной в экваториальном плане, и тогда центральная точка будет представлять собой проекцию оси — на этот план, перпендикулярный по отношению к ней. Что до направления вращения, изображаемого рисунком, то его значение второстепенно; встречаются обе представленные нами формы[46], и вовсе не нужно непременно усматривать здесь стремление как-либо противопоставить их[47]. Мы хорошо знаем, что в некоторых странах и в некоторые эпохи возникали расколы, сторонники которых сознательно придавали изображению направление, противоположное принятому в отвергаемой ими среде, дабы внешним образом утвердить свой антагонизм. Но это нисколько не затрагивает сущностное значение символа, которое во всех случаях остается одним и тем же.

Свастика далеко не только восточный символ, как полагают иногда; на самом же деле она как раз из той категории символов, что распространены наиболее широко и встречается почти повсеместно, от Дальнего Востока до Дальнего Запада, потому что мы находим её даже у некоторых индейских племен Северной Америки. В нынешнюю эпоху этот знак сохранился в основном в Индии, Центральной и Даль-

---

[46] Санскритское слово *svastika* есть единственное, применяемое во всех случаях для обозначения этого символа; термин же *sauvastika*, которым иногда стремятся обозначить одну из этих форм с тем, чтобы отличить её от другой (и последняя в этом случае одна выступала бы как подлинная свастика) в действительности есть лишь прилагательное, производное от *svastika* и обозначающее то, что относится к этому символу или его значениям.

[47] То же самое может быть сказано и о других символах, например, о Константиновой хризме, в которой буква *P* (лат.) иногда перевернута. Порою даже думали, что в таком случае речь идёт о знаке Антихриста; возможно, такое намерение иногда и существовало, но есть множество случаев, где подобное толкование просто невозможно (аналогичное изображение в катакомбах, например). Точно так же цеховой символ «цифра четыре», который, впрочем, есть всего лишь модификация той же *P* — хризмы (см. гл. LXII), может быть обращен в ту или иную сторону, и этот факт невозможно даже приписать соперничеству различных цехов или их желанию различаться между собой, потому что обе формы мы встречаем в одной и той же корпорации.

невосточной Азии, и, вероятно, только в этих регионах все ещё знают, что он означает, но даже в Европе он ещё не окончательно исчез[48]. В Литве и Курляндии крестьяне ещё чертят его в своих домах; разумеется, они уже не знают его значения и видят в нём лишь разновидность охранительного талисмана. Но особенно любопытно, что они называют этот символ его санскритским словом: свастика[49]. В античности мы встречаем этот знак в частности у кельтов и в доэллинской Греции[50]; также на Западе, как отметил Шарбонно-Лассэ[51], когда-то давно он был эмблемой Христа и в этом значении употребляется до самого конца средних веков. Подобно точке в центре крута и колесу, этот знак, бесспорно, восходит к доисторическим эпохам; мы же со своей стороны, не колеблясь, видим в нём ещё один из обломков примордиальной традиции.

Но мы указали ещё не все значения центра: если он есть точка отправления, то он также и точка прибытия. Все исходит из неё, и все должно в конце концов в неё возвратиться. Поскольку все явления существуют лишь благодаря принципу и не могли бы самоподдерживаться без него, то между Ним и всем проявленным должна существовать постоянная связь, изображаемая лучами, которые соединяют в центре все точки окружности. Но эти лучи можно проходить в двух противоположных направлениях: из которых первое представлено центробежным движением, а второе — центро-

[48] Мы здесь никак не намекаем на совершенно искусственное использование свастики, в частности, некоторыми немецкими политическими группировками, которые совершенно произвольно превратили её в знак антисемитизма — под тем предлогом, что данная эмблема присуща так называемой «арийской расе». Всё это из области чистой фантазии.

[49] Впрочем, из всех европейских языков литовский обнаруживает наибольшее сходство с санскритом.

[50] Существуют различные варианты свастики, например, в форме изогнутых ветвей (что напоминает сплетение двух S); именно такое изображение мы видели на галльской монете. С другой стороны, некоторые изображения, сохранившие лишь декоративный характер, как, например, то, что именуется «греческим», у истоков своих тоже производны от свастики.

[51] *Reg*., март 1926, стр. 302–303.

стремительным. Здесь налицо как бы две взаимодополняющие фазы, из которых первую олицетворяет центробежное движение, а вторую — центростремительное. Эти две фазы могут быть уподоблены фазам дыхания, согласно символизму, с которым часто соотносятся индусские доктрины. А с другой стороны, здесь уместна ещё одна, не менее примечательная аналогия с физиологической функцией сердца. В самом деле, кровь исходит из сердца, распространяется по всему организму, который она животворит, а затем вновь возвращается в сердце; роль последнего как органического центра, стало быть, поистине совершенна и полностью соответствует идее, которую мы должны в самом всеобъемлющем виде вывести из центра, во всей полноте его значения.

Все существа, будучи зависимы от их принципа в том, чем они являются, должны, сознательно или бессознательно стремится вернуться к нему; эта тенденция возвращения к центру также имеет во всех традициях своё символическое олицетворение. Мы хотим сказать о ритуальной ориентации, которая, есть собственно направленность, на духовный центр, земной осязаемый образ настоящего «Центра Мира». Ориентированность христианских церквей есть лишь частный случай этого и соотносится с той же идеей, общей для всех религий. В Исламе такая ориентация (*qiblah*) есть своего рода материализация, если можно так выразиться, намерения (*niyyah*), посредством которого все силы существа должны быть направляемы к божественному принципу[52]; легко было бы найти и другие примеры. Можно было бы многое сказать по этому вопросу; но у нас ещё будет возможность к нему вернуться [A], вот почему в данный момент мы ограничимся лишь кратким указанием на заключительный аспект символизма центра.

В конечном счёте центр есть одновременно начало и конец всех вещей; он есть, следовательно, согласно общеиз-

[52] Слово *intention* (интенция, стремление) здесь должно быть взято в его узко этимологическом смысле (от *in-tendere*, *tendre vers* — стремиться к).

[A] См. «Царь Мира», гл. 8. — прим. пер.

вестному символизму, альфа и омега. Даже больше, Он есть начало, средина и конец; и эти три аспекта олицетворяются элементами односложного слова *Аум*, на которое Шарбонно-Лассэ указывает как на эмблему Христа и связь которого со свастикой среди знаков монастыря кармелитов в Лудене нам кажется особо знаменательной[Б]. В самом деле, этот символ, гораздо более полный, чем альфа и омега, и способный наполняться смыслом, дающим ему возможность почти бесконечного раскрытия, является, посредством одного из самых удивительных соответствий, общим для древней индусской традиции и христианского эзотеризма средних веков. И в том, и в другом случае он равным образом и по определению является символом Слова, которое и есть подлинный «Центр Мира».

[Б] Вот что пишет по этому поводу Шарбонно-Лассэ: «В конце 15-го столетия или уже в 16-м веке монах монастыря в Лудине брат Гюйо украсил лестницу часовни серией эзотерических знаков Иисуса Христа, из которых некоторые многократно изображенные имели восточное происхождение. Речь идёт о свастике и саувастике, аум и знаке распятой Змеи». (*Reg.*, март 1926). — прим. пер.

Глава 9. Цветы-символы[53]

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

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

[53] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», апр. 1936.

с целью реализовать возможности, которые содержатся там потенциально, будучи заключены в примордиальной недифференцированности пракрити[54].

Указанное нами сходство с чашей, естественно, должно наводить на мысль о символизме Грааля в западных традициях, и здесь можно сделать достойное интереса примечание. Известно, что среди предметов, которые легенда связывает с Граалем, фигурирует и копье, которое в христианской адаптации есть не что иное, как копьё сотника Лонгина, которым Христу была сбоку нанесена рана, откуда истекли кровь и вода, собранные Иосифом Аримафейским в чашу Тайной вечери. Однако не менее верно и то, что это копье или один из его эквивалентов уже существовали в дохристианских традициях в качестве символа, в некотором роде дополняющего чашу[55]. Копье, в случае его вертикального расположения, — есть одно из изображений «Оси Мира», отождествляемой с «небесным лучом», о котором мы только что говорили; и можно напомнить в этой связи частые уподобления солнечного луча оружию, например, копью или стреле, на которых здесь нет необходимости останавливаться более подробно. С другой стороны, на некоторых изображениях с самого копья в чашу падают капли крови; но эти капли здесь, если говорить об их изначальном смысле, есть не что иное как образ эманаций пуруши, что напоминает, впрочем, о ведийском символизме жертвоприношения пуруши у истоков проявления мира[56]. А это непосредственно возвращает нас к вопросу символизма цветов, от которого, излагая всё это мы удалились лишь на первый взгляд.

В мифе об Адонисе (имя которого означает «господин»), когда героя смертельно поражает клык дикого кабана, игра-

---

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

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

ющий здесь роль копья, его кровь, падая на землю, рождает цветок; легко было бы найти и другие аналогичные примеры. То же самое встречается в христианском символизме: так, Шарбонно-Лассэ описал «форму для гостий XII века, где можно видеть изображение капель крови из ран Распятого, падающих на землю и превращающихся при этом в розы, и витраж XIII века собора в Анже, где текущая ручьями божественная кровь также распускается и принимает форму роз»[57]. Роза и лилия это на Западе одни из самых распространенных эквивалентов того, чем на Востоке является лотос; в данном случае, похоже, символизм цветка соотносится исключительно с порождением проявленного[58], а пракрити скорее всего олицетворяется землей, которую животворит кровь. Однако есть случаи, в которых дело кажется, обстоит иначе. В той же, только что процитированной нами статье Шарбонно-Лассэ воспроизводит рисунок на подножии алтаря в аббатстве Фонтевро, восходящий к первой половине XVI века и хранящийся сегодня в музее Неаполя, где можно видеть розу, помещённую у древка вертикально стоящего копья, вдоль которого текут капли крови. Эта роза здесь соединена с копьем точно так же, как в других случаях бывает соединена чаша, и она скорее собирает капли крови, нежели возникает как превращение одной из них. Впрочем, совершенно очевидно, что оба значения нисколько не противоречат друг другу, а скорее взаимодополняют, потому что эти капли, падая на розу, её животворят и побуждают

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

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

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

к расцветанию. И, само собой разумеется, эта символическая роль крови во всех случаях своим основанием имеет её прямую связь с ролью жизненного принципа, перенесенного на уровень космический. Этот кровавый дождь равнозначен здесь также и «небесной росе», которую, согласно каббалистической традиции, источает «Древо Жизни», ещё один образ «Оси Мира», и животворящее воздействие которой принципиально связывается в основном с идеями возрождения и воскресения, явно сопряженными с христианской идеей искупления. Эта же роса равным образом играет важную роль в алхимическом и розенкрейцеровском символизме[59].

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

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

дусской традиции мироздание иногда изображается в форме лотоса, из центра которого возвышается Меру, «полярная гора». Впрочем есть явные соответствия, ещё более усиливающие тождественность числа лепестков некоторых из этих цветов и числа лучей (спиц) в колесе: так, лилия имеет шесть лепестков, а лотос, в наиболее типичных изображениях, имеет их восемь, так что они соотносятся соответственно с шести-восьмилучевыми колесами, о которых мы только что говорили[60]. Что касается розы, то её изображают с разным числом лепестков; мы только заметим в этой связи, что, самым общим образом, числа «пять» и «шесть» соотносятся соответственно с «микрокосмом» и «макрокосмом». Кроме того, в алхимическом символизме пятилепестковая роза, помещённая в центр креста, олицетворяющего кватернер элементов (стихий), является, как мы уже отмечали в другом исследовании, и символом «квинтэссенции», играющей по отношению к телесной проявленности роль, аналогичную роли пракрити[61]. Наконец, мы упомянем ещё родство шестилепестковых цветов и шестилучевых колес с некоторыми другими, не менее распространенными символами, такими, как хризма, символ, к которому мы ещё предполагаем вернуться[62]. На этот раз нам достаточно будет указать на два самых важных подобия цветочных символов:

---

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

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

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

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

Глава 10. Тройная друидическая ограда[63]

Поль Ле Кур воспроизвел в *Atlantis* (июль-авг. 1928) любопытный символ, начертанный на друидическом камне, обнаруженном около 1800 г. в Сюевре (Луар-е-Шер) и уже изученном ранее Е.С. Флорансом, президентом «Общества естественной истории и антропологии» департамента Луар-е-Шер. Последний даже полагает, что на месте, где был обнаружен этот камень, могли происходить ежегодные встречи друидов. Согласно Цезарю, местность о которой идёт речь, находилась, находилось на краю страны Карнутов[64].

---

[63] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», июнь 1929.

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

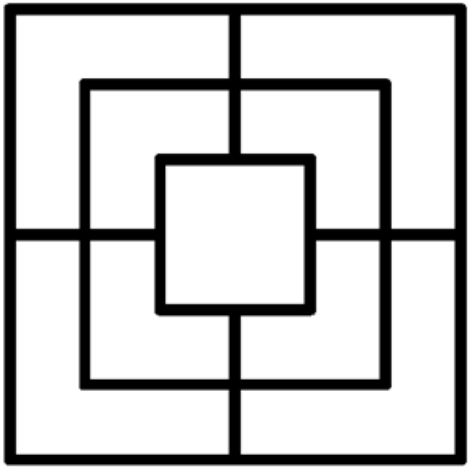

Fig. 7

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

В то самое время, когда появилась статья в *Atlantis*, господину Флорансу сообщили о подобном же символе, вырезанном на большом камне в основании контрфорса церкви св. Джеммы там же, в Луар-е-Шер; камень этот, похоже, много старше самой церкви и тоже мог бы восходить к эпохе друидов. Впрочем, не вызывает сомнений, что, подобно многим другим кельтским символам и особенно символу колеса, это изображение имело широкое распространение вплоть до эпохи средневековья, так как Шарбонно-Лассэ обнаружил его среди «граффити» замковой башни в Шиноне[65] вместе

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

с другим, не менее древним, образуемым восемью лучами, вписанными в квадрат (рис. 8). Это последнее изображение встречается и на вефиле в Кермарии, изученном М.Ж. Лотом[66] и уже отмеченном нами в другом месте[67].

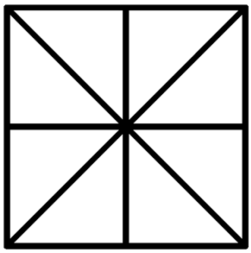

Fig. 8

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

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

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

---

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

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

традиционных формах существовали иерархии, созданные по тому же образцу, и это совершенно нормально. Впрочем, разделение инициации на три степени является самым частым и, можно сказать, фундаментальным; всё же остальные по отношению к нему выступают как подразряды или более или менее усложнённые развития. На эту мысль навело нас давнее знакомство с документами, которые, в некоторых масонских системах высокой степени посвящения, описывают эти степени как равное им число оград, очерченных вокруг центральной точки[68]. Несомненно, эти документы несравненно менее древни, чем памятники, о которых говорилось, но тем не менее здесь можно обнаружить эхо традиций гораздо более ранних, и, во всяком случае, при данных обстоятельствах они дают точку отсчёта для весьма любопытных сближений.

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

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

небеса суть именно «духовные иерархии», т. е. степени посвящения[69]; и само собой разумеется, что они соотносятся в то же время со степенями универсального бытия, потому что, как мы уже говорили тогда[70], в силу конститутивной аналогии между макрокосмом и микрокосмом, инициатический процесс строго воспроизводит космогонический процесс. Добавим также, что вообще особенностью всякой подлинно инициатической интерпретации всегда является её неисключительность. Напротив, она синтетически включает в себя остальные возможные интерпретации. Вот почему символизм, со своими многообразными и взаимоналагающимися значениями, является нормальным языком всякого инициатического обучения.

С учетом этого объяснения, смысл четырёх линий, расположенных крестообразно и связующих три ограды, становится совершенно ясным: это каналы, по которым традиционная доктрина передается сверху вниз, начиная от высшей ступени, которая является её вместилищем, и иерархически распространяясь на другие ступени. центральная часть изображения соответствует, следовательно, «источнику знания», о котором говорят Данте и «Адепты Любви»[71], а крестовидное расположение исходящих из него четырёх каналов позволяет отождествлять их с четырьмя реками рая.

В этой связи следует отметить, что между двумя формами изображения трёх оград (квадратной и круглой) важная разница в оттенках значения: они связаны, соответственно, с символизмом земного Рая и Небесного Иерусалима, согласно тому, что мы уже объясняли в предыдущих работах[72]. В действительности, всегда есть аналогия и соответствие между началом и концом любого цикла, но в конце круг заменяется квадратом, и такое замещение указывает

---

[69] «Эзотеризм Данте», гл. II.

[70] Там же, гл. VI.

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

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

на реализацию того, что герметисты обозначают символически как «квадратура круга»[73]: сфера, изображающая разворачивание возможностей через выход из центральной и примордиальной точки, трансформируется в куб, когда такое разворачивание завершено и для данного цикла достигнуто конечное равновесие[74]. Более конкретно прилагая эти соображения к занимающему нас сейчас вопросу, скажем, что круглая форма должна представлять точку исхождения традиции, что и имеет место в случае Атлантиды[75], а форма квадратная — точку её прибытия, соответствующую структуре производной традиционной формы. В первом случае центр изображения скорее всего был бы источником доктрины, тогда как во втором — скорее её вместилищем, и духовная власть здесь прежде всего охранительна. Но, естественно, символизм «источника знания» приложим и к тому, и к другому случаю[76].

---

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

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

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

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

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

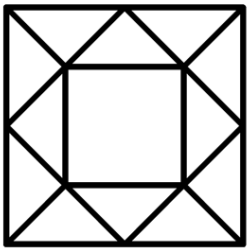

Fig. 9

Расположенные иначе (рис. 9), эти три квадрата, к которым добавляются ещё четыре линии в форме креста, образуют фигуру, в которую древние астрологи вписывали зодиак[77]. Кроме того, эта же фигура считалась изображением Небесного Иерусалима с его двенадцатью воротами, по трое ворот с каждой стороны, и в этом обнаруживается очевидная связь со значением, на которое мы уже указывали для квадратной формы. Несомненно, можно было бы рассмотреть и другие модели, но мы полагаем, что эти краткие заметки, сколь бы ни были они неполны, помогут пролить некоторый свет на таинственный вопрос о тройной друидической ограде.

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

Глава 11. Хранители Святой Земли[78]

Среди прерогатив рыцарских орденов — и особенно тамплиеров, одной из самых известных, хотя отнюдь не самых понятных, являлась функция «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 Ассасины и Друзы, равным образом присвоили себе звание «стражей 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 роль «стражей», по-видимому, связанная 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 определённое число синонимов: «Чистая земля», «Земля Святых», «Земля Блаженных», «Земля живых», «Земля Бессмер-

[78] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», авг. — сент. 1929.

тия», и что эти обозначения встречаются в традициях всех народов и что они всегда сущностно прилагаются к некоему духовному центру, локализация которого на определённой территории может, в зависимости от случая, быть понимаема или буквально, или символически — либо же одновременно и так и так. Всякая «Святая Земля» описывается ещё и такими выражениями, 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 некоторые 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 космогоническом значении этого термина; и мы увидим также, что этот «святой Дворец» имеет свой образ в человеческом мире, благодаря пребыванию в некотором месте, именуемом Шехина, которая есть «реальное присутствие» божества[79]. Для народа Израиля этим местом пребывания Шехины был табернакль (*Mishkan*), который именно поэтому рассматривался 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, во время такого перемещения всегда одним и тем же. Место пребывания Шехины, говорит Вюльо, стало постоянным лишь в тот день, когда завершилось строительство Храма, для которого Давид заготовил золото, серебро и все остальное, что потом будет необходимо Соломону для завершения

[79] См. наши статьи «Сердце мира в еврейской Каббале» и «Святая Земля и сердце мира», в журнале «Воцарится», июль-август и сент.–окт. 1926. [Одна часть этих статей частично воспроизведена в работе «Царь Мира» (1927) гл. 3 и 6, а вторая в книге «Символизм креста» (1931) гл. 4 и 7].

труда[80]. 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[81]. Здесь можно заметить серию расширений постепенно придаваемых идее центра в её приложениях, которые вводятся последовательно, 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 этом же отношении, 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»[82], что верно и в буквальном смысле, хотя равным образом возможна и символическая интерпретация. Само выражение «Земля Живых» есть точный синоним выражения «места бессмертия», и католическая литургия прилагает его к небесному месту пребывания избранных, которое в действительности олицетворялось 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 образом Неба, поскольку, согласно иудейской традиции, «все, что делают израильтяне на земле, совершается в соответствии с тем, что происходит в мире небесном»[83].

То, что говорится здесь об израильтянах, равным образом может быть сказано обо всех народах — обладателях подлинно ортодоксальной традиции; и действительно, народ

---

[80] 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.

[81] «Каббала», т. 1, стр. 509.

[82] «Каббала», т. II, стр. 116.

[83] Там же, т. 1, стр. 501.

Израиля не единственный, который отождествил свою страну с «Сердцем Мира» и который видел в ней образ Неба, а эти две идеи есть, по сути, одно и то же. Употребление такого же символизма встречается и у других народов, которые равным образом обладали «Святой Землей», то есть страной, где был утвержден духовный центр, играющий для них сходную роль с Иерусалимским Храмом для евреев. В этом отношении роль Святой Земли суть роль омфалоса, который всегда был видимым образом «Центра Мира» для народа, обитающего в месте его расположения[84].

Символизм, о котором идёт речь, встречается особенно у древних египтян; согласно Плутарху, «египтяне называют свою страну Кемия[85] и уподобляют её сердцу»[86]. 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»[87]. 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, олицетворявшее Египет, в то же время олицетворяло и Небо: «Египтяне, гово-

---

[84] См. гл. «Громовые камни».

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

[86] «Исида и Озирис», 33; пер. Марио Менье, стр. 116.

[87] 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. Так, как это имеет место для двух людей, обращенных лицом друг к другу.

рит он, изображают Небо, которое не может постареть, потому что оно вечно, в виде сердца, помещённого на горящие угли, жар которых поддерживает его пыл»[88]. Таким образом, в то время как сердце изображается сосудом, который есть нечто, описываемое средневековыми западными легендами в качестве «Святого Грааля», оно само, в свою очередь, является одновременно иероглифом и Египта, и Неба.

Вывод же из всего сказанного таков: есть столько же частных «Святых Земель», 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 «Святым землям», то это потому, что все данные духовные центры имеют аналогичную структуру, причём эта аналогия может проявляться даже в весьма и весьма тонких деталях. Ибо все эти частные центры суть образы одного и того же центра, высшего и единственного, который один и является подлинным «Центром Мира», но у которого они получают атрибуты, в качестве соучаствующих в его природе посредством прямой коммуникации, на которой зиждется традиционная ортодоксия как составляющей суть традиционной ортодоксии и в качестве реально представляющих его, более или менее внешним образом, в определённых условиях места и времени. Иными словами, существует истинная «Святая Земля» — прототип всех остальных, духовный центр, которому подчинены все остальные, престол примордиальной традиции, из которой были выведены все частные традиции, выведены путём адаптации к тем или иным определённым условиям эпохи и народа. Такая «Святая Земля» — это в максимальной степени «высшая область», согласно смыслу санскритского слова *Paradeśa*, которое халдеи превратили в пардес, а люди Запада — в парадис; это и в самом деле «земной Рай», точка исхождения всякой традиции, имеющая в своем центре единственный ис-

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

точник, от которого расходятся четыре реки, текущие к четырем основным точкам[89]; она есть также «источник бессмертия», в чём легко убедиться, обратившись к первым главам Книги Бытия[90].

Мы не можем и мечтать о том, чтобы возвратиться здесь ко всем вопросам, касающимся высшего Центра и уже с той или иной мерой полноты рассмотренным нами в других местах, таким, 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; многочисленные, обозначавшие его имена, такие, как Тула, Луз, Салим, Агартха; разнообразие символов, его олицетворявших, таких, как гора, пещера, остров и многие другие, по большей части тесно сопряженных с символизмом «полюса» или «Оси Мира». К этим изображениям мы можем присовокупить также и те, где он предстаёт как город, крепость, храм или дворец, согласно тому, в каком именно аспекте его рассматривают более частным образом. И здесь самое время напомнить — одновременно с Храмом Соломона, особенно непосредственно соприкасающимся с нашим сюжетом, тройную ограду, о которой мы говорили как об олицетворении инициатической иерархии некоторых традиционных центров[91], а также таинственный лабиринт, который в более сложной форме тоже соотносится с подобной концепцией — с той разницей, что здесь внима-

---

[89] Этот источник идентичен также «источнику знания», на который нам уже случалось ссылаться даже на страницах этой статьи.

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

[91] 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[92].

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, посредством совершенно естественной ассоциации, традицию, которая из него исходит или которая в нём хранится, т. е. в первом случае — примордиальную традицию, а во втором — некую частную традиционную форму[93]. 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 соответствующим действительному обладанию этой традицией, т. е. «эдемским состоянием», если речь идёт об примордиальной традиции. И тот, кто достиг этого состояния, тем самым реинтегрируется, возвращается

[92] Критский лабиринт был дворцом Миноса, имя которого идентично имени *Manu*, 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 олицетворений посвящения, так что «паломничество в Святую Землю» в смысле эзотерическом есть то же самое что и «поиски утерянного Слова» или «поиски Святого Грааля».

[93] Аналогически, с космогонической точки зрения, «Центр Мира» — есть и первоначальная точка, из которой проистекает Творящее Слово и также он сам по себе есть Слово как таковое.

в пардес, так что можно сказать, что отныне его жилище находится в «Центре Мира». [94]

Мы не без оснований сближаем здесь эти два символизма, потому что их близкое сходство показывает, что, когда говорят о «рыцарстве Святого Грааля» или о «стражах Святой Земли», оба эти выражения подразумевают в точности одно и то же. И нам остается объяснить, в меру возможного, в чём именно состоит функция этих «стражей», бывшая также, в частности, и функцией тамплиеров[95].

Чтобы хорошо понять суть дела, нужно проводить различие между хранителями традиции, функцией которых является её поддержание 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 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 одну и ту же функцию; лучше даже разграничивать эти вещи, которые, хотя обыч-

---

[94] Важно напомнить в этой связи, что во всех традициях те или иные места сущностно символизируют различные состояния. С другой стороны, мы обращаем внимание, что существует очевидное сходство между символизмом сосуда или чаши и символизмом источника, о чём 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 вина как символа тайной доктрины. Во всех этих случаях, в той или иной форме, речь всегда идёт о «напитке бессмертия» и о восстановлении «примордиального состояния».

[95] Сент-Ив д'Альвейдр употребляет для обозначения «стражей» 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.

но в некотором роде и соотносятся между собой, но тем не менее всё же не жестко взаимозависимы, ибо может случиться, что какой-либо человек окажется достаточно интеллектуально годным для достижения самых высоких степеней, но именно поэтому не всегда способным исполнять все функции в инициатической организации. И разбирая сейчас только функции, скажем, что с этой точки зрения «стражи» находятся на границе духовного центра, понимаемого в его самом общем смысле, или у последней ограды, той самой, посредством которой этот центр разом и отделяется от «внешнего мира», и вступает в отношения с ним. Следовательно, её «стражи» несут двойную функцию: с одной стороны, они именно защитники «Святой Земли», в том смысле, что они воспрещают доступ в неё тем, кто не обладает нужными качествами; 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 тем, что находится вне её, на чем мы остановимся в дальнейшем.

Очевидно, что, выражаясь языком индусской традиции роль защитника представляет собой функцию кшатриев; а всякое «рыцарское» посвящение по самой своей сути адаптировано к природе людей, принадлежащих к касте воинов, т. е. кшатриев. Отсюда проистекают особые черты этой инициации и частные особенности используемого ей символизма и, в особенности, внедрение аффективного элемента, недвусмысленно обозначаемого словом «любовь», но мы достаточно говорили об этом, чтобы не задерживаться здесь ещё раз на том же[96]. 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 обладали двойственным характером совмещавшим в себе военные и религиозные элементы. И так оно и должно было быть, коль скоро они входи-

[96] См. «Тайный язык Данте и "Адепты любви"», в журнале «Вуаль Исиды», февр. 1929.

ли, как у нас есть веские основания полагать, в круг «стражей» высшего центра, где духовный авторитет и мирская власть объединяются в их общем принципе, который налагает печать этого единства на все, что непосредственно соприкасается с ним. В западном мире, где духовное принимает специфически религиозную форму, подлинные «стражи Святой Земли», поскольку они имели статус в некотором роде официальный статус, должны были быть рыцарями, но такими рыцарями, которые бы при этом были ещё и монахами. Таковыми и были тамплиеры.

Это напрямую подводит нас к разговору о второй роли «стражей» высшего центра, роли, которая, как мы только что сказали, состоит в поддержании определённых внешних отношений и, особенно, добавим, в поддержании связи между примордиальной традицией и традициями вторичными и производными. Для того, чтобы это было возможным, нужно для каждой традиционной формы иметь одну или несколько организаций, по всем внешним признакам принадлежащих этой же форме, но состоящих из людей, знающих, то что находится за пределами любых форм, знающих единственную доктрину, которая есть источник и существо 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 прекратив материальное существование, и не мог в ту пору иметь никакого другого значения, кроме идеального, как образ высшего центра, которым является всякий подчинённый духовный центр. И сама этимология имени «Иерусалим» ясно показывает, что он всего лишь видимый образ таинственного Салима Мелхиседека. Если указанная черта была особенностью тамплиеров, то для выполнения предназначенной им роли, которая касалась некой определённой традиции, традиции относящейся к Западу, они должны были внешне оставаться связанными с формой этой традиции. Но в то же время вну-

треннее сознание подлинного доктринального единства должно было делать их способными к общению с представителями других традиций[97]. Этим и объясняются их связи с некоторыми восточными 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, пустившись с тех пор в постепенный, но неуклонный рост, определяет трагическую картину наших реалий и поныне.

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 «Адептов Любви», таких, как «Рыцари Святого Грааля» и без сомнения ещё многие другие, но все они — так или иначе — наследники духа ордена Храмовников и имеющие с ними более или менее непосредственные родственные связи. 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 сущностно символическим: розенкрейцеры. Но настал день, когда и сами розенкрейцеры оказались вынуждены покинуть Запад, где условия жизни сделали их деятельность невозможной; говорят, тогда они ушли в Азию, в некотором роде поглощенные высшим центром, коего они являлись своего рода эманацией. У западного мира более нет «Святой Земли», которую следовало бы сторожить, потому что путь, который ведёт туда, отныне полностью утерян. Как долго продлится это положение, и можно ли надеяться, что рано или

[97] Это имеет отношение к тому, что символически называлось «даром языков», о чём шла речь в нашей статье, опубликованной в специальном номере журнала «Вуаль Исиды», посвящённом розенкрейцерам.

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 возвратив себе дух своей собственной традиции, если у него ещё есть для этого возможность, он сможет вновь открыть путь, ведущий к «Центру Мира».

Глава 12. Земля Солнца[98]

Среди мест, часто с трудом поддающихся идентификации, которые присутствуют в легенде о Святом Граале, некоторые совершенно особое значение придают Гластонбери, где будто бы обосновался Иосиф Аримафейский по своем прибытии в Великобританию и где хотели бы видеть ещё очень многое, о чём мы скажем далее. Несомненно, здесь есть более или менее спорные уподобления, а некоторые из них, кажется, подразумевают настоящие смешения; но, возможно, даже и у этих смешений есть некоторые основания, не лишённые интереса с точки зрения «сакральной географии» и последовательных локализаций некоторых традиционных центров. Именно на это склонны указывать некие открытия, описанные в недавно опубликованном анонимном сочинении[99]; отдельные положения его могут вызывать сомнения: например, истолкование некоторых географических названий, скорее всего, имеет недавнее происхождение, но сущностная часть, с дополняющими её картами, вряд ли может быть отнесена к области чистой фантазии. Гластонбери и соседний с ним район Сомерсета, похоже, в эпоху очень давнюю и которую можно назвать «доисторической», представляли собою огромный «звездный храм», созданный путём начертания на земле гигантских изображений, олицетворяющих созвездия и вписанных в круг, который есть как бы образ небосвода, спроецированного на земную поверхность. Здесь будто бы существовал целый ансамбль сооружений, в целом напоминающих творения древ-

---

[98] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», янв. 1936.

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

них строителей Северной Америки; естественное расположение рек и холмов могло, впрочем, подсказать общий контур плана, а это указывало на то, что место было выбрано не произвольно, а именно в силу некоторого «предопределения». Не менее верно и то, что для дополнения и совершенствования рисунка требовалось то, что автор называет «искусством, основанным на принципах геометрии»[100]. Если эти изображения смогли сохранить свой узнаваемый облик до наших дней, то это предположительно потому, что монахи Гластонбери вплоть до эпохи реформации тщательно ухаживали за ними: а это значит, что они должны были хранить знание о традиции, унаследованной от их далёких предшественников, друидов, и, несомненно, ещё и о других, тех, кто был даже до последних. Потому что, если выводы, сделанные из расположения звездных изображений, точны, то происхождение этих фигур следует относить примерно на три тысячи лет назад от начала христианской эры[101].

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

---

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

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

щих различным традиционным формам[102]. Нам также кажется весьма сомнительным, чтобы все истории, связанные с «рыцарями круглого стола» и «поисками Грааля», были не чем иным, как «драматизированным», если можно так выразиться, описанием звёздных изображений Гластонбери и топографии местности. Но то, что они являют соответствие последним, кажется нам менее неправдоподобным, так как это все, по сути, полностью согласуется с основными законами символизма. И вовсе нет причин удивляться точности этого соответствия — столь примечательной, что оно обнаруживается даже во второстепенных подробностях легенды; однако, их исследование их не входит в наши теперешние задачи.

С учетом сказанного, следует отметить, что зодиак в Гластонбери являет некоторые особенности, на наш взгляд, свидетельствующие о его «подлинности»; и прежде всего, похоже, в нём отсутствует знак Весов. Но, как мы уже говорили в другом месте[103], небесные Весы не всегда были зодиакальны, но вначале были полярным знаком, и само это имя прилагалось изначально то к Большой Медведице, то к совокупности Большой и Малой Медведиц, то есть к созвездиям, с символизмом которых, чудесным совпадением, прямо соотносится имя Артур. Есть основания предполагать, что это изображение, в центре которого Полюс отмечен головой змеи, явно соотносящейся с «небесным драконом»[104], должно быть отнесено к периоду до перехода Весов в зодиак. С другой стороны, чрезвычайно важно отметить, что символ полярных Весов находится в соотношении с именем Тула, изначально обозначавшим гиперборейский центр примор-

---

[102] См. «Царь Мира», гл. V.

[103] Там же, гл. X.

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

диальной традиции, центр, «звездный храм» которого (о нём здесь и идёт речь), несомненно, был одним из образов, создаваемых в течение времени как места пребывания духовных сил, эманировавших или выведенных более или менее непосредственно через эманацию из этой самой традиции[105].

По другому поводу[106] мы уже упоминали, в связи с обозначением «адамического» языка как «языка сириакского» изначальную Сирию, имя которой в точности означает «солнечная страна» и о которой Гомер говорит как об острове расположенном «далее Огигии», что не позволяет идентифицировать её иначе, как гиперборейскую Туле или Тулу; и «там обретаются вращения Солнца», загадочное выражение, которое может естественно соотноситься с «циркумполярным» характером этих вращений, но которое, в то же время, может намекать здесь на изображение пути зодиакального цикла на самой этой земле, что объяснило бы воспроизведение подобного же изображения в области, предназначенной быть образом этого центра. Мы касаемся здесь разъяснения тех смешений, которые отмечали выше, так как они могли родиться, и даже вполне естественно, из уподобления образа первоначальному центру и действительно, трудно увидеть что-либо, кроме такого смешения, в отождествлении Гластонбери с островов Авалон[107]. Действительно, подобное отождествление несовместимо с тем фактом, что этот остров всегда рассматривался как место недоступное;

---

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

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

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

а с другой стороны, оно также находится в противоречии с гораздо более правдоподобным мнением, усматривающим в том же регионе Сомерсета «королевство Логра», о котором действительно говорится, что оно находилось в Великобритании; вполне возможно, что это «королевство Логра», считавшееся священной землей, своё имя получило от имени кельтского Люга, которое приводит на ум одновременно идею «слова» (*verbe*) и идею «света» (*lumiere*). Что же до имени Авалон, оно явно идентично имени Аблун или Белен, то есть кельтского или гиперборейского Аполлона[108], так что остров Авалон есть не что иное, как другое наименование «солнечной земли», которое было символически перенесено с севера на запад в некую эпоху, в соответствии с одним из главных изменений, совершившихся в традиционных формах в ходе нашей манвантары[109].

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

---

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

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

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

В зодиаке Гластонбери знак Водолея изображен, весьма неожиданно, птицей, в которой автор вполне обоснованно опознает феникса, и которая совершенно очевидно несёт «чашу бессмертия», то есть сам Грааль; и параллель, проводимая с индийской Гаруда, здесь очень справедлива[110]. С другой стороны, согласно арабской традиции, рух, или феникс, никогда не приземляется нигде, кроме как на горе Куф, которая есть «полярная гора»; и вот от этой-то «полярной горы», обозначаемой разными именами, в индусской

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

и персидской традиции происходит сома, идентичная амрите или «амброзии», напитку или пище бессмертия[111].

Есть также изображение другой птицы, гораздо труднее поддающееся истолкованию и занимающее, быть может, место знака Весы, но, во всяком случае, расположенное гораздо ближе к Полюсу, нежели к зодиаку, потому что одно из её крыльев как раз соответствует звездам Большой Медведицы, а это, в соответствии с вышесказанным, лишь подтверждает данное предположение. Что до природы этой птицы, то рассматриваются две гипотезы: это либо голубь, который мог бы иметь некоторую связь с символизмом Грааля, либо гусь или, скорее, лебедь, высиживающий «Мировое Яйцо», т. е. эквивалент индусского Хамса; по правде сказать, последняя гипотеза нам кажется предпочтительной, так как символизм лебедя тесно связан с гиперборейским Аполлоном, и особенно в рассмотренных нами здесь соотношениях, потому что греки считали Кикноса сыном Аполлона и Гирии, то есть Солнца и «солнечной земли», так как Гирия есть не что иное, как Сирия, так что речь всегда идёт о «священном острове», и было бы странно, если бы лебедь не встречался в её изображении[112].

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

---

[111] См. «Царь Мира», гл. V и VI.

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

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

Глава 13. Зодиак и стороны света[113]

В своей книге о кастах А.М. Хокарт отмечает тот факт, что «при организации города четыре группы размещаются в четырёх главных точках внутри четырёхугольной или круглой ограды»; впрочем такое размещение вовсе не является исключительной особенностью Индии, и многочисленные примеры его встречаются у самых разных народов; чаще всего каждая сторона света приводится в соответствие с одним из элементов и одним из времен года, так же, как и с эмблематическим цветом касты, расположение которой отмечала подразумеваемая точка[114]. В Индии брахманы занимали север, кшатрии — восток, вайшьи — юг и шудры — запад; таким образом получали деление на «кварталы» в собственном смысле этого слова, которое первоначально совершенно явно обозначает четверть города, хотя в современном употреблении это значение уже совершенно забылось. Само собой разумеется, что такое распределение находится в тесной связи с более общим вопросом об ориентации, которая для всего городского ансамбля, как и для каждого отдельного здания, в частности, играла, что хорошо известно, важную роль во всех древних традиционных цивилизациях.

Однако г-н Хокарт затрудняется объяснить конкретное расположение каждой из четырёх каст[115]; это затруднение в основе своей проистекает исключительно из той ошибки, которую он совершает, рассматривая касту царей, т. е. кшатриев, как первую. Отправляясь вследствие этого с кшата, он

---

[113] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», окт. — нояб. 1945.

[114] *Les Castes*, стр. 46 и 49.

[115] Там же, стр. 55.

не может отыскать никакой правильной последовательности, и, следовательно, расположение брахманов на севере становится, таким образом, совершенно непонятным. Напротив, никаких трудностей не возникает, если следовать нормальному порядку, т. е. если начинать с касты, которая реально является первой, с брахманов; тогда следует двигаться с севера, и, вращаясь в направлении *pradakṣiṇa*, мы обнаруживаем все четыре касты, расположенные в идеально правильном порядке. Остается понять, возможно полнее, символические основания именно такого их расположения в четырёх сторонах света.

Эти основания зиждятся, по существу, на том, что традиционный план города является образом зодиака; и мы тотчас же обнаруживаем здесь соответствие четырёх сторон света четырем временам года. В самом деле, как мы уже объясняли, зимнее солнцестояние соответствует северу, весеннее равноденствие востоку, летнее солнцестояние югу и осеннее равноденствие западу. При делении на «кварталы» каждый из последних, естественно, должен соответствовать ансамблю, образуемому тремя из двенадцати зодиакальных знаков: одним из знаков солнцестояния или равноденствия, которые можно назвать знаками сторон света, и двумя ему сопутствующими. Следовательно, три соответствующих знака будут располагаться в каждом «квадранте», если ограда круглая, или на каждой стороне, если она четырёхугольная. Последняя форма особенно характерна для города, потому что она выражает идею устойчивости, которая подобает расположению фиксированному и постоянному, а также потому, что речь идёт не о самом небесном зодиаке, но лишь о его подобии и как бы о земной его проекции. В этой связи мы напомним, что, несомненно, по тем же причинам древние астрологи придавали своим гороскопам квадратную форму, где каждая сторона была равным образом занята тремя зодиакальными знаками: кроме того, мы

увидим подобное же расположение в случаях, которые рассмотрим ниже[A].

Из только что сказанного ясно, что расселение каст в городе точно следует ходу годового цикла, обычно начинающегося зимним солнцестоянием; правда, некоторые традиции помещают начало года в другую точку солнцестояния или равноденствия, но речь в этих случаях идёт о традиционных формах, находящихся в особых отношениях с определёнными вторичными циклическими периодами. Но это не относится к индусской традиции, которая является самым непосредственным продолжением примордиальной традиции и которая, сверх того, особо подчёркивает деление годового цикла на две его (восходящую и нисходящую) половины; последние раскрываются, соответственно, двумя «вратами» зимнего и летнего солнцестояния, а это можно назвать собственно фундаментальной точкой зрения в данном отношении. С другой стороны, север, рассматриваемый как самая возвышенная точка (*uttara*), а в то же время — как точка начала традиции, естественно, соответствует брахманам. Кшатрии размещаются в следующей точке цикла, то есть на востоке, в стороне восходящего солнца. Из сравнения этих двух позиций можно с полным основанием заключить, что в то время, как характер священства является «полярным», характер царства — «солярный», что можно было бы подтвердить и другими символическими сопоставлениями. И, может быть, этот «солярный» характер находится в определённой связи с тем фактом, что аватары исторических времен происходили из касты кшатриев. вайшьи, которые следуют третьими, занимают место на юге, и с ними завершается череда каст «дважды рожденных». Шудрам остается лишь запад, который повсюду рассматривается как сторона мрака.

Всё это, следовательно, совершенно логично, но при одном условии: выбор точки отсчета должен быть безошибочен; а для того, чтобы полнее обосновать гипотезу о «зодиа-

[A] См. глава 10, рис. 9. — прим. пер.

кальном» характере традиционного плана городов, мы приведём теперь несколько примеров, доказывающих, что если деление последних, в основном, отвечало правилам деления цикла на четыре части (кватернером), то встречаются и случаи, где чётко прослеживается подразделение на двенадцать частей (дуоденер). Мы обнаруживаем его образчик в основании городов согласно ритуалам, которые римляне позаимствовали от этрусков: ориентация обозначалась двумя прямоугольными дорогами: кардо, идущей с юга на север, и декуманус, идущей с запада на восток; на оконечностях этих дорог размещались городские ворота, которые, таким образом, располагались по четырем сторонам света. Таким способом город делился на четыре квартала, которые, однако, в этом случае совпадали не со сторонами света, как в Индии, а скорее с промежуточными точками. Само собой разумеется, что следует учитывать различия между традиционными формами, что требует разнообразных адаптаций, но принцип деления от этого не изменяется. Кроме того, и этот момент следует сейчас подчеркнуть, на деление на кварталы налагалось деление на трибы, то есть, согласно этимологическому смыслу слова, деление на три (тернер); каждая из трёх триб содержала в себе четыре курии, распределенные по четырем кварталам таким образом, что в конечном счёте получалась двенадцатиричная система деления (дуоденер).

Другой пример дают евреи, и его приводит сам Хокарт, хотя он, похоже, не замечает важности двенадцатиричности: «Древние евреи, — говорит он[116], — знали социальное деление по четырем кварталам; их двенадцать территориальных племен были разделены на четыре группы по три триба (один из которых был главным) в каждой: Иуда — на востоке, Рувим на юге, Ефраим на западе и Дан на севере. Левиты образовывали внутренний круг вокруг скинии и также были разделены на четыре группы, помещённые

[116] «Касты», стр. 127.

в четырёх точках сторон света, причём главная ветвь помещалась на востоке.»[117] По правде говоря, здесь речь идёт об организации не города, но походной стоянки — вначале, а затем о разделении территории всей страны; но, очевидно, здесь нет никакой разницы с той точки зрения, на которой мы находимся в данном случае. Однако точное соответствие с тем, что существовало в других местах, установить достаточно сложно и причина этого заключается в том, что, как представляется, не существовало жесткой связанности определённых триб (колен) с определёнными социальными функциями, что не позволяет отождествить последние с кастами в собственном смысле слова. И, однако, по одному пункту, по крайней мере, можно заметить очень чёткое сходство с расположением, принятым в Индии, потому что царское колено, каковым было Иудино, равным образом размещалось на востоке. С другой стороны, есть и заметное различие: колено священства, т. е. колено Левия, которое не учитывалось в числе двенадцати, не имело места по сторонам четырёхугольника, и, следовательно, ему не предназначалась никакая определённая территория: его размещение в центре стоянки может объясняться тем, что колено это связано со служением у единственного святилища, которым первоначально была скиния и нормальное место которой было в центре. Как бы то ни было, сейчас нам важно констатировать, что двенадцать колен были размещены по три вдоль четырёх сторон прямоугольника, а сами эти стороны располагались в соответствии с четырьмя сторонами света. Но достаточно хорошо известно, что и в самом деле имелось символическое сходство между двенадцатью коленами Израиля и двенадцатью знаками зодиака, это не оставляет никаких сомнений относительно характера и значения размещения, о котором идёт речь; добавим только, что главное колено на каждой из сторон откровенно соотносится с од-

[117] Числ. 2-3.

ним из четырёх знаков сторон света, а два других соответствуют двум сопутствующим знакам.

Если мы обратимся теперь к апокалиптическому описанию Небесного Иерусалима, то легко заметить, что его план в точности воспроизводит план походного лагеря древних евреев, о котором мы только что говорили; и в то же время этот план идентичен квадратной форме гороскопа, уже упоминавшейся нами выше. Город, который и в самом деле выстроен по квадрату, имеет двенадцать ворот, на которых начертаны имена двенадцати колен Израиля; и эти ворота точно так же распределены по четырем сторонам: «с востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот». Очевидно, что эти двенадцать ворот так же соответствуют двенадцати зодиакальным знакам. Четверо главных ворот, т. е. те, что расположены посередине каждой из сторон квадрата, соответствуют знакам солнцестояния и равноденствия; а двенадцать аспектов Солнца, соотносящиеся с каждым из знаков, т. е. двенадцать Адитья индусской традиции, являются в форме двенадцати плодов «Древа Жизни», которое, будучи помещено в центре города, «приносит свой плод каждый месяц», т. е. именно согласно последовательным положениям Солнца в зодиаке в ходе годичного цикла. Наконец, этот город, «сходящий с неба на землю», достаточно ясно олицетворяет, по крайней мере в одном из своих значений, проекцию небесного «архетипа» на устроение земного града; и мы полагаем, всё только что изложенное нами, достаточно убедительно свидетельствует, что этот «архетип», по сути, символизируется зодиаком.

Глава 14. Тетрактис и квадрат четырёх[118]

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

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

[118] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», апр. 1937.

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

Эта «схема» в её геометрической форме — есть один из самых распространенных символов, один из тех, которые, действительно, являются общими для всех традиций: это круг, разделенный на четыре равные части посредством креста, образованного двумя прямоугольными диаметрами. И можно тотчас же заметить, что эта фигура выражает

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

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

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

Тетрактис, как треугольное число, естественно, изображался символом, который в целом имел форму тернера, притом, что каждая из его внешних сторон включала четыре элемента. И этот символ в целом слагался из десяти элементов, изображаемых аналогичным количеством точек, из которых девять размещались по периметру треугольника и одна — в его центре. Можно заметить, что в таком расположении, несмотря на различие геометрических форм, обнаруживается эквивалент того, на что мы уже указывали в связи с изображением десятки в виде круга, потому что и там 1 соответствует центру, а 9 — окружности. Заметим также мимоходом в этой связи: именно потому, что 9, а не 10 является числом окружности, деление последней обычно осуществляется соответственно кратными числа 9 (90 градусов для квадранта, следовательно, 360 для всей окружности),

что, впрочем, находится в прямом соотношении со всем вопросом о «циклических числах».

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

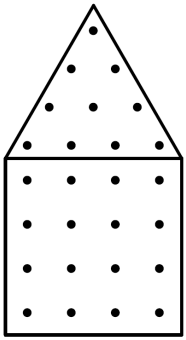

Fig. 10

Прежде всего, если только мы рассматриваем треугольник и квадрат как таковые, то их ансамбль — есть геометрическое изображение септенера, поскольку последний — есть сумма тройки и четверки: 3 + 4 = 7. Можно сказать, точнее, исходя даже из расположения фигуры, что этот септенер образуется соединением верхней тройки и нижней четверки, что может иметь различные приложения. Чтобы не отклоняться от специально интересующей нас здесь темы, достаточно сказать, что в соотношении чисел треугольных и квадратных первые должны соотноситься с областью более высокой, чем вторые, откуда можно заключить, что в пифагорей-

ском символизме тетрактис должен был играть роль более высокую, чем квадрат четырёх; и, действительно, все известные нам факты, кажется, свидетельствуют, что так оно реально и было.

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

Наконец, если мы рассмотрим объемные формы, в трехмерной геометрии соответствующие тем фигурам планиметрии, о которых идёт речь, то квадрату соответствует куб, а треугольнику — четырёхгранная пирамида, имеющая своим основанием верхнюю поверхность этого куба. Совокупность же образует то, что в масонском символизме именуется «кубический камень, поставленный на свою грань», который в герметической интерпретации считается изображе-

нием «философского камня». Относительно этого последнего символа можно было бы высказать и иные замечания; но поскольку все они находятся в стороне от вопроса о тетрактисе, будет предпочтительно рассмотреть их отдельно.

Глава 15. Иероглиф полюса[119]

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

Главное значение, придаваемое букве, о которой идёт речь, будь то в еврейском или арабском языке, есть «сила» или «могущество» (по-арабски *quwwah*), которое, в зависимости от случая, может иметь природу материальную или духовную[120]; но как раз этому смыслу соответствует, самым непосредственным образом, символизм такого оружия, как секира. В занимающем нас сейчас случае речь, совершенно очевидно, идёт о духовном могуществе; это следует из того, что секира находится в прямом соприкосновении не с ку-

[119] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», май 1937.

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

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

Но особо примечательно то, что само наименование буквы *qāf* есть, в арабской традиции, в то же самое время имя священной или полярной Горы[121]; пирамида, представляющая собой, по существу, образ последней, несёт исходя из этого, посредством буквы или замещающей её секиры, своё собственное имя, словно для того, чтобы не оставить места никаким сомнениям относительно того значения, которое ей надлежит приписывать с точки зрения традиции. Кроме того, если символ горы или пирамиды соотносится с «Осью Мира», то её вершина, где помещается эта буква, более конкретно соотносится с самим Полюсом; поскольку *qāf* в чи-

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

словом выражении эквивалентна *maqām*[122], что обозначает эту точку как истинное «место», то есть как единственную точку, которая остается неподвижной и неизменной во всех круговращениях мира.

Буква *qāf* есть, кроме того, первая в арабском наименовании Полюса (*Кутб*), и в этом отношении может служить для сокращенного его обозначения, согласно очень часто используемой процедуре[123]; но есть ещё и другие соответствия, не менее поразительные. Так, место пребывания (употребляемое здесь арабское слово *markaz* обозначает именно «центр») высшего Полюса (именуемого *al-Quṭb al-Ghawth*, чтобы отличить его от семи *Aqṭāb*, или Полюсов вторичных и соподчинённых[124]) символически описывается как помещённое между небом и землей, в точке, которая находится именно над камнем Каабы, который так же точно имеет форму куба и тоже является одним из олицетворений «Центра Мира». Следовательно, можно рассмотреть пирамиду невидимую по причине её чисто духовной природы в качестве возвышающейся над кубом, который видим, поскольку принадлежит к миру стихий (элементов), отмеченному числом кватернера. И в то же время этот куб, на который опирается основание пирамиды или иерархии, образом которой она является, и вершину которой занимает *Кутб*, по форме своей есть также символ совершенной устойчивости.

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

---

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

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

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

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

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

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

Глава 16. «Чёрные головы»[125]

Имя «эфиопы» означает буквально «горелые лица» (Αἰθί-ῶψ)[126] и, следовательно, «чёрные лица»[A]; обычно его истолковывают как название одного из народов чёрной расы или, по крайней мере, с тёмным цветом лица[127]. Однако, это слишком «упрощенное» объяснение оказывается мало удовлетворительным, как только мы замечаем, что на самом деле древние давали само имя «Эфиопия» очень разным странам, но некоторым из них оно уж никак не подходило, потому что, говорят, даже сама Атлантида звалась Эфиопией. Напротив, похоже, это имя никогда не давалось именно странам, населенным представителями чёрной расы. Здесь речь идёт о чём-то другом и это становится тем более очевидно, когда мы обнаруживаем существование подобных слов и выражений в других местах, так что вполне естественно становится поискать их подлинное, символическое значение.

В глубокой древности китайцы сами себя называли «чёрным народом» (*ли-минь*); это выражение встречается, в частности, в Шу цзин (царство императора *Шуня*, 2317–2208 гг. до н. э.). Много позже, в начале династии Цинь (III век до н. э.), император дал своему народу другое аналогичное

---

[125] Опубликовано в «Исследования Традиции», январь-февраль 1948.

[126] От того же корня αἰθ- происходит также и слово Αἰθήρ, Эфир, который можно считать в некотором роде высшим огнем, огнем «небесных эмпириев».

[A] Можно также вспомнить этноним «калмыки», происхождение которого безуспешно ищут в тюркских языках, меж тем на санскрите *Kālamukha* — «чёрная голова», или «чёрное лицо». — Прим. ред.

[127] Обитатели страны, ныне ещё известной под именем Эфиопии, хотя и имеют тёмный цвет лица, не принадлежат к чёрной расе.

имя[128] — «чёрные головы» (*цянь-шоу*). И что ещё более удивительно, точно такое же выражение мы обнаруживаем в Халдее (*nishi salmat kakkadi*) по меньшей мере за тысячу лет до этого времени. Кроме того, нужно заметить, что иероглифы *цянь* и *хэй*, обозначающие «чёрный», изображают пламя; тем самым смысл этого выражения ещё больше сближается со смыслом имени «эфиопы». Ориенталистам, которые чаще всего предвзято игнорируют весь символизм, угодно объяснять понятия «чёрного народа» и «чёрных голов» как подразумевающие «черноволосый народ»; к сожалению, если такое определение и подходит китайцам, оно всё же никак не позволяет отличить их от соседних народов, так что подобное объяснение, по сути, совершенно ничтожно.

С другой стороны, некоторые полагали, что «чёрный народ» означал именно народную массу, которой приписывался чёрный цвет, как он приписывается шудрам в Индии, и с тем же смыслом неразличения и анонимности; но всё-таки похоже, что так назывался именно весь китайский народ без какого-либо различия между массой и элитой, а если это так, то индийский символизм каст в данном случае неприменим. Кроме того, если мы задумаемся не только о том, что выражения этого рода широко бытовали, как мы уже указывали, во времени и пространстве (вполне возможно существование ещё и других примеров), но также и о том, что древние египтяне называли свою страну Кеми или «чёрная земля», то станет очевидно, вряд ли такое количество народов выбрало для себя или своей страны имя, заключающее в себе нечто уничижительное. А стало быть, мы должны обращаться здесь не к низшему значению чёрного цвета, но, скорее, к его высшему смыслу, потому что, как нам уже случалось говорить, он обладает двойным символизмом, как, впрочем, и только что упомянутая, в связи с на-

[128] Известно, что в Китае присвоение живым существам и предметам их «правильных имен» традиционно являлось частью функций императора.

родной массой, анонимность тоже обладает двумя противоположными значениями[129].

Известно, что в своем высшем смысле чёрный цвет сущностно символизирует, главным образом, изначальное состояние непроявленности, и именно в этом значении надо понимать имя Кришна, в противоположность имени Арджуна, которое означает «белый»; оба они, соответственно, олицетворяют непроявленное и проявленное, бессмертное и смертное, «высшее я» и «я», *Параматман* и *дживатма*[130]. Конечно, можно задаться вопросом, каким образом символ непроявленного приложим к народу или стране; мы должны признать, что связь не просматривается отчётливо с первого взгляда, и, всё же, она реально существует в случаях, о которых идёт речь. Впрочем, должно быть не без оснований во многих из этих случаев чёрный цвет более частным образом соотносится именно с «лицами» или «головами», понятиями, символическое значение которых мы уже отмечали в связи с идеями «вершины» и «принципа»[131].

Чтобы понять, в чём здесь суть, надо вспомнить, что народы, о которых мы только что говорили, принадлежат к тем, кто считает себя занимающим «центральное» положение; именно в связи с этим разумно вспомнить обозначение Китая как «срединного царства» (*Чжун-го*), так же, как и то, что обитатели Египта ассоциировали свою страну с «Сердцем Мира». Это «центральное» положение, впрочем, абсолютно обоснованно с точки зрения символической, так как каждая из стран, к которой прилагался такого рода атрибут, и в самом деле являлась местом пребывания духовного центра традиции, эманацией и образом высшего духовного центра; и представляя его для последователей данной традиции, она действительно являлась для них «Центром Мира»[132]. Но

---

[129] О двойном смысле анонимности см. «Царство количества и знамения времени», гл. IX.

[130] См. гл. «Чёрное и белое».

[131] См. гл. «Угловой камень».

[132] См. «Великая Триада», гл. XVI.

центр есть, в силу своего принципиального характера, то, что можно было бы назвать «местом» непроявленности; и стало быть, чёрный цвет, понимаемый в своем высшем смысле, действительно подобает ему. Следует, впрочем, заметить, что в противоположность этому, белый цвет также подобает центру, в другом его аспекте: как отправной точке «излучения», отождествляемой с точкой излучения света[133]. Можно, следовательно, сказать, что центр светел внешне и по отношению к проявленности, возникающей из него; в то же время он «черен» внутренне стороны и в самом себе. И эта последняя точка зрения, естественно, присуща тем существам, кто, по только что изложенным причинам, символически располагается в самом центре.

[133] См. гл. «Семь лучей и радуга».

Глава 17. Буква G и свастика[134]

В книге «Великая Триада», говоря о полярном символизме и китайском слове *i*, обозначающем единство (Полярная звезда именуется *Тай-и*, т. е. «Великое Единство»), мы уже касались масонского символизма буквы *G*, нормальное положение которой также является «полярным», и проводили сближение с буквой *I*, которая для «Адептов Любви»[135] была и первым именем Бога. Такое сближение своим обоснованием имело то, что буква *G*, которая сама по себе не могла бы рассматриваться как подлинный символ, ибо принадлежит к современным языкам, не имеющим ничего ни сакрального, ни традиционного, но которая *stands for God*, согласно английским ритуалам, да и в самом деле является первой буквой в слове *God*, в некоторых случаях, рассматривалась по меньшей мере как заместительница еврейской буквы *iod*, символа Принципа или Единства — в силу фонетического сходства между *God* и *iod*[136]. Эти краткие заметки оказались отправной точкой исследований, которые привели к новым

---

[134] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июль-авг. 1950.

[135] См. «Великая Триада», гл. XXV.

[136] Автор одного труда о масонском символизме счел возможным адресовать нам в этой связи критику, и даже облеченную в не слишком любезные формы, как если бы ответственность за это фонетическое сходство ложилась на нас; но мы не более ответственны за это, нежели за то, что английские масоны также когда-то отождествили три буквы того же слова *God* с начальными буквами трёх еврейских слов *Gamel*, *Oz*, *Dabar* (Красота, Сила, Мудрость). Каждый волен думать, что ему угодно о ценности подобных сближений (и можно было бы привести и другие их примеры), но, во всяком случае, необходимо учитывать их, по крайней мере, с точки зрения исторической.

очень интересным выводам[137]; вот почему мы считаем полезным вернуться к этой теме, чтобы дополнить уже сказанное нами.

Прежде всего, следует отметить, что в старинном катехизисе для подмастерья [138] на вопрос: *What does that G denote*? (Что означает эта буква *G*?) следовал точный ответ: *Geometry or the Fifth Science* (геометрию или пятую науку) (то есть науку, которая занимает пятое место в традиционном перечислении «семи свободных искусств», чей эзотерический перенос в средневековые инициации мы уже отмечали ранее); подобное истолкование впрочем нисколько не противоречит тезису о том, что эта же буква *stands for God* (означает Бога), ибо на этой ступени Бог именуется именно как «Великий Геометр Вселенной» и с другой стороны особую важность этой букве придает то, что, в самых старых из известных манускриптов оперативного масонства «геометрия» постоянно отождествляется с самим масонством; стало быть, во всём этом заключено нечто такое, чем не следует пренебрегать. Похоже, к тому же, что буква *G*, как мы сейчас увидим, в качестве начальной в слове *Geometry*, заняла место своего греческого эквивалента *Г*, что вполне оправдывается самим происхождением слова «геометрия» (и по крайней мере здесь мы уж точно не имеем более дела с современным языком). Кроме того, эта буква, *Г*, и сама по себе, с точки зрения масонского символизма, представляет некоторый интерес в силу своей формы эккера (угольника)[139]; что совершенно очевидно, не является случаем латинской буквы

---

[137] Marius Lepage, *La Lettre G*, из *Le Symbolisme*, ноябрь 1948; статья в *Speculative Mason*, за июль 1949. Это произведение было написано как раз на тему всего того, что было сейчас нами изложено и послужило источником наибольшей части, используемой нами здесь информации.

[138] Prichard, *Masonry Dissected*, 1730.

[139] Напомним, что разносторонний угольник — и такова а именно такова форма этой буквы — олицетворяет две стороны прямого угла прямоугольного треугольника 3-4-5, который, как мы объяснили, имеет совершенно особое значение в оперативном масонстве (см. «Утерянное слово и слова-заместители», в *E.T.*, дек. 1948).

G[140]. А теперь, прежде чем двинуться дальше, можно было бы спросить себя, нет ли здесь противоречия её трактовкой касательно замещения еврейской буквы *iod*, или, по крайней мере, поскольку такого рода замещение вне всяких сомнений имело место, то не появилась ли указанная трактовка буквы *G* уже *post factum* и притом с большим или меньшим опозданием. Фактически поскольку обозначенная интерпретация буквы *G*, кажется, относилась собственно к степени мастера, то так и должно было обстоять дело для тех, кто придерживается расхожего мнения о происхождении последней. Напротив, для тех, кто, как мы, отказывается — и не по одной причине — рассматривать эту степень как результат «спекулятивной» работы XVIII века и считает её своего рода «конденсацией» содержания некоторых высших степеней оперативного масонства, заполнившей по мере возможного пробел, связанный с невежеством основателей Великой ложи Англии, дело представляется в ином свете: речь идёт, на наш взгляд, о взаимоналожении двух различных, но нисколько не исключающих друг друга смыслов, что вовсе не редко в символизме. Кроме того, и, кажется, никто до сих пор не замечал этого — обе интерпретации, соответственно через греческий и еврейский язык, прекрасно согласуются с собственным характером двух корреспондирующих степеней: «пифагорейским» для второго градуса, и «соломоновым» для третьего, и, возможно, это и позволяет понять, о чём реально идёт речь.

Сказав это, мы можем вернуться к «геометрическому» истолкованию степени подмастерья, ведь то, что уже было нами сказано о ней, есть ещё далеко не самая интересная часть символизма оперативного масонства. В упомянутом нами выше катехизисе можно обнаружить ещё и такую за-

---

[140] Все умозаключения, которые иные пытались сделать, исходя из формы буквы *G* (сходство с формой узла, с формой алхимического символа соли и т. д.), явно имеют искусственный и даже надуманный характер; они не имеют ни малейшего отношения к признанным значениям этой буквы и не опираются ни на какие аутентичные сведения.

гадку: *By letters four and science five, this G aright doth stand in a due art and proportion*[141]. Здесь *science five* обозначает, очевидно, «пятую науку», т. е. геометрию, что же до значения *letters four*, можно было бы, на первый взгляд, и следуя закону симметрии, впасть в искушение предположить ошибку и читать слово *letter* в единственном числе, так что речь в этом случае должна была бы идти о «четвёртой букве», то есть, в греческом алфавите, о букве Δ, которая, действительно, очень интересна с символической точки зрения своей треугольной формой. Но так как недостатком этого объяснения является отсутствие сколько-нибудь внятной связи с буквой *G*, гораздо более правдоподобно, что речь действительно идёт о «четырёх буквах» и что неправильное выражение *science five*, вместо *fifth science*, было употреблено здесь преднамеренно для большей многозначности. Теперь же самое загадочное здесь заключается в следующем: почему говорится о четырёх буквах, или, коль скоро речь всегда идёт о заглавной букве в слове *Geometry*, почему она должна быть учетверена для того, чтобы *to stand aright in due art and proportion*! Ответ, который должен учитывать «центральное» или «полярное» положение буквы *G*, может быть дан лишь посредством оперативного символизма, и вот здесь-то и обнаруживается необходимость взять эту букву, как мы и указывали выше, в её греческой форме Г. Действительно, совокупность четырёх Г, помещённых по отношению друг к другу под прямым углом, образует свастику, «символ, как и буква *G*, Полярной

[141] В данном контексте мы не должны забыть упомянуть о том, что в ответ на вопрос *Who does that G denote*? (*Who* (кто), а не *what* (что), как раньше, когда речь шла о геометрии), этот катехизис содержит ещё и следующую фразу: *The Grand Architect and contriver of the Universe, or He that was taken up to the Pinnacle of the Holy Temple*; можно заметить, что «Великий Архитектор Вселенной» отождествляется здесь с самим Христом (стало быть, с Логосом), который и сам соотносится с символизмом «камня главы угла», понимаемым согласно изложенному в главе XLIII «Угловой камень». «Зенит Храма» (и можно заметить любопытное сходство этого слова «зенит» — *pinacle* с еврейским *pinnah*, которое означает «угол»), естественно, является вершиной или самой возвышенной точкой, и, как таковой, он равнозначен тому, что именуется «замком свода» (*keystone*) в *Arch Masonry*.

звезды, которая сама по себе есть символ, а для оперативного масона действительное место пребывания скрытого центрального Солнца вселенной, *Iah*»[142], что явно очень близко напоминает *Тай-и* дальневосточной традиции[143]. В отрывке из «Великая Триада», о котором мы упомянули в самом начале главы, мы уже отмечали наличие в оперативном ритуале очень тесной связи между буквой G и свастикой; однако мы не располагали тогда информацией, которая, вводя в действие греческую букву Г, делает эту связь ещё более прямой и дополняет её объяснение[144]. Хорошо бы отметить ещё и то, что изогнутая часть ветвей свастики рассматривается здесь как олицетворение Большой Медведицы, видимой в четырёх различных положениях в ходе её вращения вокруг Полярной звезды, которая, естественно, соответствует центру, где соединяются четыре гаммы; и что эти четыре положения находятся в соотношении с четырьмя сторонами света и четырьмя временами года; известно также значение Большой Медведицы во всех традициях, где присутствует

---

[142] В статье издания *Speculative Mason*, откуда взята эта цитата, свастика не вполне точно именуется *гаммадион*, этот термин, как мы уже замечали по разным поводам, в древности прилагался к совсем другим изображениям (см. гл. XLV «Эль-Аркан», где мы привели их репродукции); однако остается верным, что свастика, хотя она никогда и не обозначалась термином *гаммадион*, может также рассматриваться как образованная совокупностью четырёх букв гамма, так что коррекция терминологии никак не отражается на вышесказанном.

[143] Добавим, что только что упомянутое божественное имя *Iah* (Ях) находится в более специфическом соотношении с первым из трёх великих мастеров седьмой степени оперативного масонства.

[144] Можно было бы возразить, что не издававшаяся ранее документация, опубликованная в Спекулятивном масоне и касающаяся свастики, исходит от Клемента Сгриттона, а последний, говорят, был главным автором «реставрации» оперативных ритуалов; при этой реставрации некоторые элементы, утраченные при так и оставшихся неясными обстоятельствах, были заменены заимствованиями из спекулятивных ритуалов. Никто не может гарантировать их соответствие тому, что существовало раньше; но это возражение неубедительно в данном случае, потому что речь идёт именно о чём-то таком, чего и следов не обнаруживается в спекулятивном масонстве.

полярный символизм[145]. Если мы задумаемся над тем, что всё это относится к области действительно вселенского символизма, указывающего тем самым на прямую связь с примордиальной традицией, то можно без труда понять, почему «полярная теория всегда была одной из самых великих тайн подлинных масонских мастеров»[146].

[145] См. вновь «Великая Триада», гл. XXV, по поводу «Города Ив» и его символического олицетворения посредством бушеля, наполненного рисом.

[146] Интересно отметить ещё, что в Каббале *iod* рассматривается как образуемая совокупностью трёх точек, олицетворяющих три высших *middoth*, и расположенных в форме угольника. Последний, впрочем, повернут в направлении, обратном тому, которое имеет греческая буква *Γ*, что могло бы соответствовать двум различным направлениям вращения свастики.

Раздел III. Символы циклической проявленности

Глава 18. Несколько аспектов символизма Януса[147]

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

Действительно, любопытный документ, изображающий именно Христа в облике Януса, несколько лет назад был опубликован Шарбонно-Лассэ в журнале «Воцарится»[148], и мы комментировали это изображение в том же журнале[149] (рис. 11). Это виньетка, нарисованная на отдельной странице, выпавшей из рукописной церковной книги XV века и найденной в Люшоне; и завершающая листок января в предваряющем книгу календаре. На вершине внутреннего медальона изображена монограмма монограмму JHS, увенчанная сердцем; остальная часть этого медальона занята бюстом *Janus Bifrons* (Януса Двуликого), с двумя лицами — мужским и женским, что встречается очень часто. На голове

---

[147] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды» в номере за июль 1929.

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

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

у него корона, в одной руке он держит скипетр, а в другой — ключ. Шарбонно-Лассэ писал, воспроизводя этот документ:

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

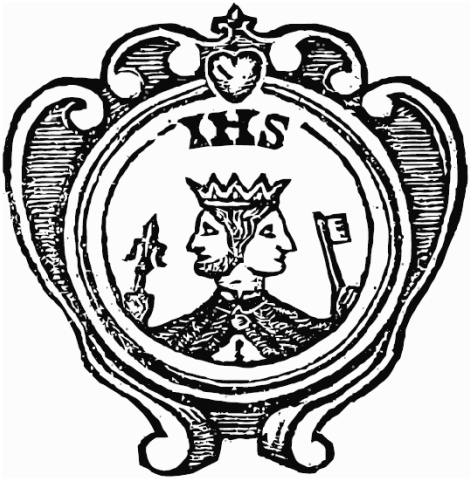

Fig. 11

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

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

ва!.. Ты отворяешь, и никто не сможет затворить; когда же Ты затворяешь, никто не сможет отворить[150].

Самая расхожая интерпретация двух лиц Януса толкует их как, соответственно, изображение прошлого и будущего; и такое истолкование, будучи очень неполным, остается, тем не менее, достаточно точным с определённой точки зрения. Вот почему на многих изображениях два лица принадлежат, соответственно, пожилому и молодому мужчине; однако не таков случай Люшонской эмблемы, внимательное исследование которой не оставляет сомнений в том, что речь идёт о Янусе-андрогине, или Янусе-Яне[151]. И вряд ли есть необходимость подчёркивать тесную связь этой формы Януса с некоторыми герметическими символами, такими, как Ребис[152].

С точки зрения при которой символизм Януса соотносится со временем, уместно сделать важное примечание: между прошлым, которого уже нет, и будущим, которого ещё нет, подлинное лицо Януса, то, которое смотрит в настоящее, не есть ни то, ни другое из тех, которые можно видеть. Действительно, это третье лицо невидимо, потому что настоящее, во временном проявлении, есть всего лишь неуловимое мгновение[153]; но когда мы поднимаемся над условиями этой преходящей и случайной формы проявления, оказывается, что настоящее заключает в себе всю реальность. Третье лицо Януса соответствует, в рамках иного символизма, относящегося к индусской традиции, лобному глазу Шивы, также невидимому потому как тут не может идти речь о каком-либо телесном органе, и олицетворяющему

---

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

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

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

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

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

Из сказанного уже легко понять, что Янус изображает того, кто является не только «Господином тройственного времени» (имя, которое равным образом прилагается к Шиве в индусской традиции)[154], но также и прежде всего — «Господином Вечности». Христос, писал по этому поводу ещё и Шарбонно-Лассэ, господствует над прошлым и будущим; совечный Отцу, он, подобно Ему, сам является «Ветхим Деньми»: «Вначале было Слово», говорит апостол Иоанн. Он есть также Отец и Господин будущих веков: *Jesu pater futuri sæculi*, повторяет ежедневно римско-католическая церковь, да и Он сам провозгласил себя началом и концом всего: «Я есмь альфа и омега, начало и конец». Это «Господь Вечности».

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

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

---

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

скипетр и ключ в руках Януса; так же, как и корона (которая, однако, может также рассматриваться как символ могущества и возвышения в самом общем смысле, как в измерении духовном, так и во временно́м, и которая здесь, похоже, имеет это второе значение), скипетр является эмблемой царской власти, а ключ, со своей стороны, тогда получает специфическое значение, власти священства. Нужно отметить, что скипетр находится слева, на стороне мужского лица, а ключ справа, на стороне женского; но, в соответствии с символизмом еврейской Каббалы, правой и левой стороне соответствуют два божественных атрибута: Милосердие (*Hesed*) и Правосудие (*Din*)[155], которые явно подобают Христу, в особенности, когда мы рассматриваем Его в роли Судии живых и мёртвых. Арабы, проводя аналогичное различие между божественными атрибутами и соответствующими им именами, говорят о «Красоте» (*Jamāl*) и «Величии» (*Jalāl*); и отсюда становится более понятно, почему эти два аспекта олицетворялись женским лицом и лицом мужским[156]. в конечном счёте, ключ и скипетр, замещая здесь совокупность двух ключей, которая является, быть может, самой распространенной эмблемой Януса, лишь делают ещё яснее один из смыслов этой эмблемы, а именно: её значение двойной власти, проистекающей из одного принципа, — власти жреческой и власти царской, объединенных, согласно иудео-хри-

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

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

стианской традиции, в личности Мелхиседека, который, как говорит апостол Павел, «подобен Сыну Божию»[157].

Мы только что сказали, что чаще всего Янус держит два ключа; это ключи от врат двух солнцестояний, *Janua Cœli* и *Janua Inferni*, соотносящихся, соответственно, с зимним и летним солнцестоянием, то есть двумя крайними точками хода солнца в течение годового цикла, потому что Янус, как «Господин времен», есть Янитор, который открывает и закрывает этот цикл. С другой стороны, он был также богом инициации, посвящения в таинства: *initiatio* происходит от *in-ire*, «входить» (что равным образом связано с символизмом «врат»), и, согласно Цицерону, имя Януса имеет тот же корень, что и глагол *ire* «идти»; этот корень, *i*, обнаруживается и в санскрите, притом с тем же значением, что и в латыни, где в числе своих производных он даёт слово *yāna*, «путь», поразительно близкое по форме к самому имени *Janus*. «Я есть путь», — сказал Христос[158]. Надо ли усматривать в этом возможность ещё одного сближения? Только что приведённые нами сведения, похоже, дают основания для этого; и большой ошибкой было бы, когда речь идёт о символизме, не принимать в расчёт некоторые словесные подобия, основания которых порою очень глубоки; к сожалению, они ускользают от современных филологов, которые игнорируют все, что может по праву носить имя «священной науки».

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

---

[157] Евр. 7:3.

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

по сути, и приписывалась функция «иерофанта»; подобно ладье, которая также являлась символом Януса[159], они сохранились в ряду важнейших эмблем папства; и евангельские слова, относящиеся к «власти ключей», находятся в совершенном согласии с древними традициями, которые все вышли из великой примордиальной традиции. С другой стороны, существует достаточно прямая связь между только что указанным нами смыслом и тем, согласно которому золотой ключ олицетворяет духовную власть, а серебряный ключ — власть временну́ю, (последний нередко, как мы видели, заменяется скипетром[160]): и действительно, Данте считает, что предназначение императора и Папы — вести человечество, соответственно, в «Рай земной» и «Рай небесный»[161].

Кроме того, в силу определенного астрономического символизма, общего, по-видимому, для всех древних народов, существуют очень тесные связи между двумя значениями, согласно которым ключи Януса были либо ключами врат солнцестояния, либо ключами «великих» и «малых мистерий»[162]. Символизм, подразумеваемый нами, — это символизм зодиакального цикла, который не без основания, со своими двумя половинами, восходящей и нисходящей, име-

---

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

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

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

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

ющими в качестве начальных точек соответственно зимнее и летнее солнцестояние, мы можем часто видеть на порталах многих средневековых церквей[163]. Мы видим здесь другое значение двух ликов Януса: он «Господин двух путей», правого и левого (так как здесь мы обнаруживаем тот, другой символизм, на который указывали выше), которые пифагорейцы обозначали буквой *Y*[164] и которые, в экзотерической форме, представлены также в мифе о Геркулесе, выбирающем между добродетелью и пороком. Это те же два пути, которые индусская традиция, со своей стороны, обозначает как «путь богов» (*deva-yāna*) и «путь предков» (*pitṛ-yāna*). И Ганеша, символизм которого имеет много точек соприкосновения с символизмом Януса, равным образом является «Господином двух путей», уже в силу своей природы «Господина Знания», что возвращает нас к идее посвящения в мистерии. Наконец, оба эти пути, в некотором смысле, являются также и вратами, причём через одни можно проникнуть на небеса, а через вторые — в ад[165]; легко заметить, что по этим двум сторонам, которым они соответствуют, правой и левой, расходятся избранные и осужденные в изображениях Страшного суда, которые также, в силу весьма многозначительного совпадения, так часто встречаются именно на

---

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

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

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

входе церквей, а не в какой-либо другой их части[166]. Эти изображения, так же, как и изображения зодиака, выражают, полагаем мы, нечто абсолютно фундаментальное в концепции строителей соборов, которые стремились сообщать своим творениям «пантакулярный» характер, в подлинном смысле этого слова[167], то есть делать его своего рода синтетическим кратким выражением универсума[168].

---

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

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

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

Глава 19. Иероглиф рака[169]

В ходе наших различных исследований нам не раз представлялся случай указать на символизм годового цикла с его двумя, восходящей и нисходящей, половинами, а в особенности на символизм врат двух солнцестояний, которые, соответственно, открывают и закрывают эти две половины цикла, находящиеся в связи с образом Януса у латинян и образом Ганеши у индусов[170]. Чтобы лучше понять все значение этого символизма, нужно припомнить, что, в силу аналогии каждой из частей вселенной со всем целым, есть соответствие между законами всех циклов, какого бы они ни были уровня; так что, например, годовой цикл может считаться своего рода сжатым, а потому более понятным, выражением больших космических циклов (и такой оборот речи, как «большой год», свидетельствует об этом достаточно ясно) и как бы краткой формулой, если можно так выразиться, самого процесса универсального проявления. В сущности, именно это и придает астрологии все её значение как науке собственно «космологической».

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

---

[169] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды» в номере за июль 1931.

[170] См. «Царь Мира», гл. III.

ного бытия на человеческом уровне, то легко понять, почему врата двух солнцестояний традиционно обозначаются как «врата людей» и «врата богов». «врата людей», соответствующие летнему солнцестоянию и зодиакальному знаку Рака, это вход в индивидуальную проявленность; «врата богов», соответствующие зимнему солнцестоянию и зодиакальному знаку Козерога, это выход из той же проявленности и переход к высшим состояниям, потому что «боги» (дэвы индусской традиции), так же, как и ангелы, если воспользоваться другой терминологией, с точки зрения метафизической олицетворяют именно надындивидуальные состояния существа[171].

Если мы обратимся к распределению зодиакальных знаков по четырем элементарным треугольникам, то увидим, что знак Рака соответствует «глубине вод», т. е., в космогоническом смысле, эмбриогенной среде, в которой укоренены ростки проявленного мира, ростки, на «макрокосмическом» уровне соответствующие *брахманде*, или «Мировому Яйцу», а на уровне «микрокосмическом» — пинде, формальному прототипу индивидуальности, предсуществующей в тонком мире от начала циклического проявления и как бы составляющей одну из возможностей, которые должны развиться в ходе этого проявления[172]. Это равным образом может быть соотнесено и с тем фактом, что тот же знак Рака является домом Луны, соотношение которой с водами хорошо известно и которая, как и сами воды, олицетворяет пассивный и пластичный принцип проявления: лунная сфера есть именно «мир формообразования», или область выработки форм

---

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

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

в тонком состоянии — исходная точка бытия в индивидуальном модусе[173].

В астрологическом символе Рака ♋ мы видим росток в состоянии полуразвития, которое есть именно тонкое состояние; речь идёт, стало быть, о прототипе формы, только что упоминавшемся нами формальном прототипе, чьё бытие происходит в области психической или в «промежуточном мире». Да и само его изображение тождественно санскритскому *и* [उ], витку спирали, который в *акшаре*, или священном слоге *Oṃ* [ॐ] составляет промежуточное звено между точкой *ṃ* [ं], олицетворяющей изначальную непроявленность, и прямой линией *а* [।], олицетворяющей полное раскрытие проявления в состоянии плотном, или телесном[174].

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

---

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

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

Яйца», ассоциируемые, соответственно, с Небом и Землей[175]. Они есть также, для каждого существа и в силу неизменной аналогии «микрокосма» и «макрокосма», две половины примордиального андрогина, который обычно описывается как имеющий сферическую форму[176]: эта сферическая форма является формой вполне совершившегося существа, присутствующего как виртуальность в изначальном ростке и призванного восстановить свою действительную полноту в ходе индивидуального циклического развития.

С другой стороны, следует заметить, что его форма являет нам также схему двухстворчатой раковины (*śaṅkha*), находящейся, очевидно, в прямой связи с водами и равным образом представляемой как вместилище ростков будущего цикла в периоды *пралайи*, или «внешнего растворения» мира. Эта раковина заключает в себе примордиальный и неуничтожимый звук (*akṣara*), односложное слово Ом, которое есть, посредством своих трёх элементов (*mātrā*), сущность тройственной Веды; и так Веда существует непрерывно, будучи в самой себе предшественницей всех миров, но в некотором роде скрытой, окутанной в периоды космических катаклизмов, которые разделяют различные циклы, чтобы затем проявиться вновь в начале каждого из них[177]. Схема, будучи схемой самой *акшары*, может быть дополнена прямой линией (*a*), перекрывающей и закрывающей раковину (*u*),

---

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

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

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

которая внутри себя заключает точку (*ṃ*), или первоначальный принцип всех вещей[178]: прямая линия (*a*) представляет тогда, своим горизонтальным направлением, «поверхность вод», т. е. субстанциальную среду, в которой произойдет развитие зародышей (олицетворяемое в восточном символизме распусканием цветка лотоса) по окончании периода промежуточного затмения (*sandhyā*) между двумя циклами. Следуя тому же схематическому изображению мы можем получить, фигуру, которую можно назвать перевёрнутой раковиной, открывающейся, чтобы выпустить из себя зародыши, согласно прямой линии, ориентированной теперь в нисходящем вертикальном направлении, которое есть направление разворачивания проявленности из соответствующего непроявленного принципа[179].

Из этих двух положений раковины, которые обнаруживаются в двух половинах символа Рака, первая соответствует изображению ковчега Ноя (или Сатьявраты индусской традиции), который можно изобразить как нижнюю половину окружности, закрытую своим горизонтальным диаметром и содержащую внутри себя точку, в которой синтезируются все зародыши в состоянии полного свертывания[180]. Вторая позиция символизируется радугой, появляющейся «в облаке», т. е. в области верхних вод, в момент, который отмечает становление порядка и обновление всех вещей, тогда как ковчег в период катаклизма плавал по океану нижних вод. Стало быть, верхняя половина той же окружности и соединение двух фигур, противоположных и взаимодополняющих одна другую, образуют одну круговую или полную цикличе-

---

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

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

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

скую фигуру, воссоздавая сферическую примордиальную форму. Эта окружность есть вертикальное сечение сферы, горизонтальное сечение которой олицетворяется круговой оградой земного Рая[181]. В дальневосточном *инь-ян* во внутренней части обнаруживаются две полуокружности, но смещенные вследствие удвоения центра, олицетворяющего поляризацию, которая, для каждого состояния проявленности, есть аналог того, чем является поляризация *Sat* или чистого Сущего на пару *пуруша-пракрити* для универсального проявления[182].

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

---

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

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

Глава 20. Сиф[183]

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

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

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

[183] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды», окт. 1931.

гаемый к мирской, временной власти, утверждающейся независимо от власти духовной.

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

Действительно, имя Сиф в самом еврейском языке имеет два противоположных значения, а именно: «основания» и «беспорядка», и «разрушения»[184]; и выражение *beni Sheth* (сын Сифа) употребляется также в этом двойственном значении. Верно, что лингвисты хотят видеть здесь два различных слова, происходящих от двух различных глагольных корней, *shith* в первом случае и *shath* во втором; но различие этих двух корней оказывается совершенно второстепенным, и, во всяком случае, основные слагающие их элементы совершенно идентичны. В действительности же не следует видеть здесь ничего другого, кроме конкретного применения того двойного смысла символов, на который нам уже не раз

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

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

В самом деле, если тигр или леопард является символом египетского Сета, то змея является другим его символом[185], и это понимается без труда, если мы рассматриваем последнюю в её злотворном аспекте который ей наиболее часто приписывается; но почти всегда забывается, что змея имеет и благотворный аспект, который также обнаруживается в символизме древнего Египта, а именно в виде царской змеи, «урея» (*urœus*) или василиска[186]. Даже в христианской иконографии змея иногда оказывается символом Христа[187]; и библейский Сиф, роль которого мы уже отмечали в легенде о Граале[188], часто рассматривается как «предызображение» Христа[189]. Можно сказать, что оба Сифа, по сути, есть не что иное, как две змеи герметического кадуцея[190]. Это, если угодно, жизнь и смерть, созданные одной и той силой, единой по своей сути, но двойственной в своем проявлении[191].

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

---

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

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

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

188 См. «Царь Мира», гл. V.

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

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

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

нение рассуждений о двух противоположных или антагонистических понятиях, то это потому, что символизм змеи действительно прежде всего связан с самой идеей жизни[192]; змея по-арабски именуется *al-ḥayyah*, а жизнь — *al-ḥayāh* (еврейское *hayah*, означающее одновременно «жизнь» и «животное», — есть производное от корня *hayi*, общего для двух языков[193]). Это, будучи связано с символизмом «Древа Жизни»[194], позволяет в то же время усмотреть особую связь змея с Евой (*Ḥawwāʾ*, «живая»); и можно напомнить здесь средневековые изображения «искушения», где тело змея, обвившегося вокруг дерева, увенчано женским бюстом[195]. Не менее странная вещь обнаруживается в китайском символизме: *Фу-си* и его сестра *Нюй-ва*, которые согласно преданию правили вместе, формируя братско-сестринскую пару, подобную тем, что мы находим в древнем Египте (даже вплоть до эпохи Птолемеев), часто изображаются с телом змеи и человеческой головой; случается даже, что они переплетаются между собой по образу кадуцея, вне всяких сомнений намекая на взаимодополняемость *ян* и *инь*[196]. Не останавливаясь более на этом, что увело бы нас слишком далеко, мы можем видеть здесь указание на то, что змея, в эпохи несомненно сильно отдалённые, имела важность о которой мы и не подозреваем сегодня. И если бы мы изучили поближе все аспекты её символизма особенно в Египте и Индии, то могли бы прийти к заключениям достаточно неожиданным.

---

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

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

[194] См. «Символизм креста».

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

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

По поводу двойного смысла символов следует заметить, что и число 666 обладает значением не только зловещим; будучи «числом Зверя», оно, однако, прежде всего, — есть солнечное число, и, как мы уже говорили в другом месте[197], оно прежде всего — есть число Хакатриила или «ангела короны». С другой стороны, это же число равным образом образуется именем Сората, который, согласно каббалистам, является Солнечным демоном, в качестве такового противоположным Михаилу Архангелу, а это связано с двумя ликами Метатрона[198]; *Sorath* есть, кроме того, анаграмма слову *sthur*, что значит «скрытая вещь». Есть ли это имя тайны, о которой говорит откровение! Но если *sathar* означает «прятать», то оно означает также и «защищать»[199], а в арабском языке то же самое слово *satar* ассоциируется почти исключительно с идеей защиты, часто даже именно божественной и провиденциальной защиты; и, стало быть, все обстоит совсем не так просто, нежели как полагают те, кто видит вещи только с одной стороны.

Но возвратимся к символическим животным египетского Сета: среди них есть ещё и крокодил, что говорит само за себя, и гиппопотам, в котором иные хотели бы видеть Бегемота Книги Иова, и возможно, не без определённых оснований, хотя это слово (множественное число от *behemah*, по-арабски *bahīmah*) — есть общее наименование всех крупных четвероногих животных[200]. Но другое животное, которое обладает по крайней мере не меньшей важностью в данном

---

[197] См. «Царь Мира», гл. V.

[198] Там же, гл. III.

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

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

контексте чем гиппопотам, сколь бы странным ни показалось это, — осел, и более конкретно, красный осел[201], представлявшийся одним из самых опасных существ среди тех, с кем надлежало встретиться мёртвому в ходе своих загробных странствий, или что является с экзотерической точки зрения равнозначным — одним из самых грозных противников инициируемого, проходящего стадию испытаний. И не является ли он в ещё большей мере, нежели гиппопотам, «багряным зверем» Откровения?[202] Во всяком случае, одним из самых мрачных аспектов «тифоновых» мистерий был культ «бога с ослиной головой», о котором известно, что иногда участие в нём ложно приписывалось первым христианам[203]; у нас есть некоторые основания думать, что в той или иной форме он сохранился до наших дней, а кое-кто утверждает, что он должен длиться до конца нынешнего цикла.

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

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

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

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

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

Глава 21. О значении «карнавальных» празднеств[204]

В связи с некоей «теорией праздника», сформулированной одним социологом, мы отмечали[205], что она одним из своих недостатков, в ряду прочих, имела стремление свести все праздники к одному единственному типу, составляющему то, что можно было бы назвать «карнавальные» праздники — выражение кажущееся нам достаточно ясным, чтобы быть легко понятым всеми, потому что карнавал действительно являет то, что ещё и сегодня сохранилось от этого на Западе. Тогда же мы сказали, что в связи с праздниками такого рода возникают вопросы, заслуживающие более углубленного исследования. И действительно, впечатление производимое подобного рода мероприятиями есть всегда и прежде всего впечатление «беспорядка» в самом полном смысле этого слова. Как же объяснить, что мы обнаруживаем их не только в эпоху, подобную нашей, где можно было бы — если бы они и впрямь принадлежали именно ей — считать их просто-напросто ещё одним проявлением общей неуравновешенности, но также, и притом в гораздо более развитом виде, в традиционных цивилизациях, с которыми они кажутся на первый взгляд несовместимыми?

Небесполезно будет привести здесь несколько конкретных примеров, и прежде всего мы упомянем в этой связи некоторые праздники весьма странного рода, отмечавшиеся в средневековье: «праздник осла», где это животное, чей выраженный «сатанинский» символизм хорошо известен во

---

[204] Опубликовано в «Исследования Традиции», дек. 1945.

[205] См. *Е.Т.*, апр. 1940, стр. 169.

всех традициях[206], было введено даже в церковный хор, в котором оно занимало почетное место и получало самые необыкновенные знаки уважения; и «праздник шутов», где низшее духовенство предавалось самым худшим непотребствам, пародируя разом и церковную иерархию и самое литургию[207]. Как объяснить, что подобные вещи, чей наиболее очевидный облик совершенно неоспоримо имеет характер пародии и даже святотатства[208], могли в такую эпоху быть не только терпимы, но даже в каком-то смысле допущены официально?

Упомянем также сатурналии древних римлян, от которых, похоже, непосредственно произошел современный карнавал, хотя, по правде сказать, он всего лишь их жалкий остаток; во времена этих празднеств рабы повелевали своими хозяевами, а последние служили им[209]. Тогда возникал образ настоящего «перевёрнутого мира», где все соверша-

---

[206] Было бы большой ошибкой стремиться противопоставить этому роль, играемую ослом в евангельской традиции, так как, в действительности, бык и осел, помещённые по обеим сторонам яслей при рождении Христа, символизируют, соответственно, совокупность сил благотворных и сил злотворных; они же обретаются и при распятии, в образе доброго и злого разбойника. С другой стороны, Христос, едущий верхом на ослице при входе в Иерусалим, олицетворяет торжество благих сил, торжество, осуществление которого и составляет «искупление».

[207] Эти «шуты» носили, впрочем, головной убор с длинными ушами, откровенно предназначенный взывать к образу ослиной головы, и с той точки зрения, на которой мы находимся это черта отнюдь не маловажна.

[208] Автор упомянутой нами вначале теории распознал наличие в этих вещах пародии и святотатства, но, в общем, относя данные негативные проявления к своей концепции «праздника», он попытался сделать из них элементы характерные для самого священнодействия, что в свою очередь является не только немного чрезмерным софизмом, но и, скажем прямо, чистой воды противоречием.

[209] Встречались даже, притом в различных странах, такие разновидности подобного рода праздников, во время которых дело доходило до того, что рабу или преступнику временно вручались знаки царской власти, со всеми полномочиями, которые они в себе заключали; взамен его предавали смерти по окончании праздника.

лось вопреки нормальному порядку[210]. Хотя обычно утверждают, что в этих праздниках есть напоминание о «золотом веке», такая интерпретация абсолютно ложна, потому что речь не идёт здесь о своего рода «равенстве», которое могло бы, если на то пошло, рассматриваться как олицетворение — в той мере, в какой это позволяют нынешние условия[211] — первичной недифференцированности социальных функций; речь идёт о переворачивании иерархических отношений, что совершенно иное дело, а такое переворачивание составляет одну из самых выраженных черт «сатанизма». Здесь, стало быть, надо видеть скорее нечто, соотносящееся со «зловещим» аспектом Сатурна, аспектом, который, принадлежит ему, разумеется, не как божеству «золотого века» но, напротив, исключительно по той причине, что на данный момент времени Сатурн может быть квалифицирован лишь как падшее божество «века минувшего»[212].

На этих примерах видно, что в праздниках такого рода неизменно присутствует «зловещий» и даже «сатанический» элемент, но особого внимания заслуживает то, что именно этот элемент нравится простолюдину и возбуждает его веселость; здесь присутствует нечто, более всего другого способ-

---

[210] Тот же самый автор говорит также, в связи с этим о «действиях в обратном порядке» и даже о «возвращении к хаосу», что содержит, по меньшей мере, долю истины; но, по странному смешению идей, он желает уподобить этот хаос «золотому веку».

[211] Мы хотим сказать, условия кали-юги или «железного века», частью которого римская эпоха является в той же мере, что и наша.

[212] То, что древние боги становятся, в некотором роде, демонами, это факт достаточно широко отмечаемый, и отношение христиан к «языческим» богам есть лишь частный случай, но случай, который так никогда и не был объяснен должным образом; впрочем, мы не можем задерживаться чересчур долго на этом сюжете, что увело бы нас слишком далеко. Совершенно ясно, что это, соотносясь исключительно с определёнными циклическими условиями, никак не затронет и не изменит сущностный характер тех же самих богов в качестве вневременно символизирующих принципы надчеловеческого уровня, так что наряду с побочным злотворным аспектом по-прежнему, несмотря ни на что, существует аспект благотворный, даже тогда, когда он более всего неизвестен «людям извне». Астрологическая интерпретация Сатурна могла бы служить в этом отношении очень чистым примером.

ное удовлетворять наклонности «падшего» человека, поскольку эти наклонности толкают к развитию главным образом самых низших возможностей его существа. Именно в этом и заключается подлинное предназначение изучаемых праздников. В конечном счёте речь идёт о том, чтобы в некотором роде направить по должным путям эти наклонности и сделать их сколь возможно безопасными, давая им повод проявиться, но лишь на очень краткие сроки и в строго определённых обстоятельствах, а также замыкая такое проявление в узких границах, за которые ему запрещается выходить[213]. Если бы этого не было, те же наклонности, не получая хотя бы минимального удовлетворения, требуемого нынешним состоянием человечества, рисковали произвести взрыв, если можно так выразиться[214], и распространить своё воздействие на все человеческое существование, как на коллективном, так и на индивидуальном уровне, создавая беспорядок гораздо более серьёзный, нежели тот, что возникал в течение всего лишь нескольких, специально предназначенных для такой цели дней. Последний, впрочем, был тем менее опасен, что он, с одной стороны, как бы «регулировался» самой своей дозволенностью, так как эти дни как бы находились вне нормального хода вещей, так что и не оказывали на него сколько-нибудь заметного влияния; а с другой стороны, отсутствие чего-либо непредвиденного «нормализует», в некотором смысле, сам беспорядок и интегрирует его во всеобщий порядок.

Помимо этого, общего объяснения, совершенно очевидного, если хоть сколько-нибудь призадуматься над ним, стоит

---

[213] Это находится в связи с вопросом о символическом «обрамлении», к которому мы предполагаем вернуться.

[214] В конце средних веков, когда гротескные праздники, о которых мы говорили, были упразднены или просто перестали организовываться, произошла экспансия чародейства, совершенно несопоставимая по масштабам с тем, что можно было видеть в предыдущие века. Оба эти факта находятся в прямом соотношении между собой, хотя на это обычно не обращается внимание, и это тем более удивительно, что существует поразительное сходство между такими праздниками и шабашами ведьм, где все также совершалось «наоборот».

сделать ещё несколько полезных примечаний, касающихся более конкретно «маскарадов», играющих важную роль в собственно карнавале и других более или менее сходных с ним праздниках, и примечания эти ещё раз подтвердят то, что мы только что сказали. В самом деле, карнавальные маски, как правило, отталкивающи и чаще всего напоминают животные и демонические формы, так что являются своего рода фигуративной «материализацией» этих низших, даже «инфернальных» тенденций, которым теперь позволяется экстериоризоваться, получить внешнее выражение. Кроме того, вполне естественно, что каждый выберет среди этих масок, даже не вполне сознавая это, ту, которая лучше всего соответствует ему, то есть ту, которая олицетворяет то, что более всего соответствует его собственным наклонностям этого рода. Так что можно было бы сказать, что маска, вроде бы предназначенная скрывать истинное лицо индивида, напротив, делает явным для всех то, что он реально заключает в себе, но что обычно вынужден скрывать. Стоит отметить, ибо это ещё более уточняет природу маски, что здесь налицо как бы пародия «оборачивания», которое, как мы уже объясняли в другом месте[215], осуществляется на определённой ступени инициатического развития; пародия, говорим мы, поистине «сатаническая» подделка, потому что здесь это «оборачивание» есть экстериоризация уже не духовности, но, напротив, низших возможностей существа[216].

В заключение этого очерка добавим, что если празднества такого рода все больше хиреют и, похоже, уже с трудом воз-

[215] См. «Инициация и духовная реализация», гл.XXX?

буждают интерес толпы, то это потому, что в эпоху, подобную нашей, они действительно потеряли своё обоснование[217]; как, в самом деле, могла бы ещё идти речь об «очерчивании» беспорядка и помещении его в строго определённые рамки, если он распространился повсюду и постоянно проявляется во всех сферах человеческой деятельности? Таким образом, почти полное исчезновение этих праздников, которое на первый поверхностный взгляд или при рассмотрении исключительно с «эстетической» точки зрения, представляется отрадным, в силу неизбежно присущего им аспекта «безобразия», так вот, это исчезновение, говорим мы, напротив, является, если заглянуть в глубь вещей, очень малообнадеживающим симптомом. Оно свидетельствует, что беспорядок прорвался в весь строй существования и стал всеобщим до такой степени, что мы теперь реально живем, можно было бы сказать, в зловещем «постоянном карнавале».

---

[216] В некоторых традиционных цивилизациях имелись также особые периоды, когда, по аналогичным причинам, позволяли свободно проявиться «бродячим влияниям», принимая, впрочем, все необходимые в этом случае меры предосторожности. Эти влияния, естественно, соответствуют на уровне космическом тому, чем является низший психизм в человеческом существе, и, следовательно, между их проявлением и проявлением духовных влияний существует то же обратное соотношение, что и между двумя типами экстериоризации, только что упомянутыми нами. Сверх того, с учётом этих обстоятельств нетрудно понять, что и сам маскарад в некотором роде изображает явление «лярв» или злотворных призраков.

[217] Это равносильно тому, как если бы сказать, что они, собственно говоря, суть уже не более чем некие «атавизмы» — [в оригинале Генон использует слово *superstition* и говорит о том, что в данном контексте оно должно восприниматься в строгом соответствии со своей этимологией, то есть от лат *super* — сверх меры и *stare* — стоять — прим. пер.].

Глава 22. Некоторые аспекты символизма рыбы[218]

Символизм рыбы, который встречается во многих традиционных формах, включая христианство, очень сложен и имеет множество аспектов, требующих тщательного разграничения. Происхождение этого символа, похоже, следует признать северным, даже гиперборейским; действительно, он обнаружен в северной Германии и Скандинавии[219], и в этих регионах он, весьма вероятно, ближе к точке своего исхождения, нежели в Центральной Азии, куда, вне всякого сомнения, был занесен великим течением, которое, выйдя из примордиальной Традиции, затем породило доктрины Индии и Персии. Следует заметить, помимо всего прочего, что и вообще некоторые водоплавающие животные играют особую роль в символизме народов севера: мы упомянем в качестве примера лишь осьминога, особенно распространенного у скандинавов и у кельтов, но встречающегося также в архаической Греции, в качестве одного из основных мотивов микенской орнаментики[220].

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

---

[218] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», февр. 1936.

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

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

ну[221], та, которая помещается в самом начале текущего цикла, и что она находится в непосредственном соотношении с точкой исхождения примордиальной Традиции. В этой связи не следует забывать, что Вишну олицетворяет божественный Принцип, рассматриваемый именно в его аспекте хранителя мира. Эта роль очень близка к роли «Спасителя», или, скорее, последняя как бы является частным случаем первой; и, действительно, именно как «Спаситель» является Вишну в некоторых из своих проявлений, соответствующих критическим фазам мировой истории[222]. Но идея «Спасителя» равным и явным образом связана с христианским символизмом рыбы, потому что последняя буква греческого слова Ἰχθύς толкуется как заглавная слова Σωτήρ[223]; без сомнения, в этом нет ничего удивительного, когда речь идёт о Христе, но есть, однако, эмблемы, которые более прямо указывают на какой-то другой из атрибутов рассматриваемого символизма и формально не выражают эту роль «Спасителя».

В образе рыбы Вишну, в конце манвантары, предшествовавшей нашей, является в Сатьяврате[224], который становит-

---

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

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

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

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

ся, под именем Вайвасваты[225], Ману или Законодателем нынешнего цикла. Он возвещает ему, что мир вскоре будет разрушен водами, и он повелевает ему построить ковчег, в который должны быть заключены семена будущего мира. Потом, все в том же самом облике, он сам ведёт ковчег по водам во время катастрофы. И этот образ ковчега, ведомого рыбой-богом, тем более примечателен, что его эквивалент также обнаруживается в христианском символизме[226].

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

---

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

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

рый есть первый среди элементов)[227], и эта теория, по сути, есть не что иное, как то, что другие традиции выражают, говоря о сотворении мира Словом: примордиальный звук — это и есть божественное Слово, посредством которого, согласно первой главе еврейской Книги Бытия, были созданы все вещи[228]. Вот почему говорится, что риши, или мудрецы первых эпох, «слышали» Веды: откровение, будучи произведением Слова, как и само творение, есть именно «слышимое» для того, кто его получает. А обозначается оно термином шрути, что буквально означает «то, что слышимо»[229].

Во время катаклизма, который отделяет эту манвантару от предыдущей, Веды в свернутом состоянии заключены в раковине (*śaṅkha*), одном из главных атрибутов Вишну. Действительно, согласно представлениям, эта раковина заключает в себе примордиальный и неуничтожимый звук (*акшара*), то есть односложное слово *Oṃ*, которое есть по определению имя Слова, проявленного в трёх мирах, как является оно, в то же самое время, по другому соответствию трёх своих элементов, или *mātrā*, сущностью тройственных Вед[230]. Впрочем, эти три элемента, сведенные к их сущностным геометрическим формам[231] и графически расположенные определённым образом, дают саму схему раковины. И, в силу весьма примечательного совпадения, оказывается, что эта схема равным образом есть схема человеческого

---

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

[228] См. также начало Евангелия от Иоанна.

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

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

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

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

Подобно Вишну в Индии, и также в облике рыбы, халдейский Оанн, которого некоторые рассматривают именно как олицетворение Христа[232], равным образом открывает людям примордиальную доктрину: поразительный пример единства, существующего между внешним образом наиболее несхожими традициями, которое осталось бы необъяснимым, если бы мы не допускали их связи с общим источником. Впрочем, похоже, что символизм Оанна или Дагона есть не только символизм рыбы вообще, но он должен более конкретно соотноситься с символизмом дельфина. Последний у греков был связан с культом Аполлона[233] и дал своё имя Дельфам; и что очень показательно: происхождение этого культа от гипербореев признавалось безоговорочным. Думать, что такое сближение возможно (а оно, напротив, вовсе не является чётко выраженным в случае проявления Вишну), позволяет прямая связь между символом дельфина и символом «женщины моря» (Афродита Анадиомена греков)[234]. Последняя совершенно точно предстаёт под различными именами (а именно, Иштар, Атергатис и Дерсето), как паредр Оанна или его эквивалентов, то есть как олицетворе-

---

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

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

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

ние дополнительного аспекта того же принципа (который индусская традиция назвала бы шакти)[235]. Это «Госпожа лотоса» (Иштар, как и Эсфирь в еврейском языке, означает «лотос», а иногда также и «лилия», два цветка, которые в символизме часто замещают друг друга)[236], как и дальневосточная *Гуань-инь*, которая равным образом, в одном из своих обликов, является «Богиней морских глубин».

Чтобы дополнить эти заметки, добавим ещё, что фигура вавилонского Эа, «Повелителя Бездны», изображаемого в виде полукозла и полурыбы[237], идентична образу зодиакального Козерога, прототипом которого она, возможно, и являлась; но здесь важно напомнить, что этот знак Козерога в годовом цикле соответствует зимнему солнцестоянию. Макара, который в индийском зодиаке занимает место Козерога, не лишён определённого сходства с дельфином; символическая оппозиция, существующая между последним и спрутом, должна, стало быть, сводиться к оппозиции двух знаков солнцестояния, Козерога и Рака (этот последний в Индии изображается в виде краба), или *Janua Cœli* и *Janua Inferni*[238]. И это объясняет также, почему эти два животных иногда объединялись, например, под треножником в Дельфах и под копытами коней солнечной колесницы, как бы указывая две крайние точки, достигаемые Солнцем в его годовом движении. Но здесь важно не произвести смешения с другим зодиакальным знаком, знаком Рыб, символизм ко-

---

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

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

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

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

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

Глава 23. Тайны буквы *nūn*[239]

Буква *nūn* в арабском алфавите, как и в алфавите еврейском, занимает 14-е место, а численное её значение составляет 50; но кроме того, в арабском алфавите она занимает место в особенности заметное, потому что она заканчивает первую половину этого алфавита, общее число букв которого — 28, а не 22, как в еврейском алфавите. Что же до её символических соответствий, то в исламской традиции эта буква рассматривается как, прежде всего, олицетворение *Al-Ḥūt*, кита, что, впрочем, находится в согласии с первоначальным смыслом самого обозначающего её слова *nūn*, которое означает также и «рыба»; именно в силу этого значения *Sayyidnā Yūnus* (пророк Иона) именуется *Dhū an-Nūn*. Естественно, это находится в связи с общим символизмом рыбы, и ещё конкретнее, с некоторыми аспектами, рассмотренными нами в предыдущем исследовании, особенно, как мы увидим, с символизмом «рыбы-спасителя», будь то *Matсья* аватара индусской традиции или Ихтус (Ἰχθύς) первых христиан. Кит играет в этом отношении ту же самую роль, которая в других случаях принадлежит дельфину, и, он также соответствует зодиакальному знаку Козерога, как вратам солнцестояния, открывающим доступ к «пути восхождения». Но, возможно, разительнее всего сходство с *Matсья* аватаром, как показывают заключения, сделанные на основе исследования формы буквы *nūn*, в особенности, если их сопоставить с библейской историей пророка Ионы.

Чтобы лучше понять, о чём идёт речь, нужно прежде всего вспомнить, что Вишну, проявляясь в облике рыбы (*Matsya*), приказывает Сатьяврате, будущему Ману Вайва-

[239] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», авг. — сент. 1938.

свате построить ковчег, в который должны быть заключены семена будущего мира, и что, в том же самом облике, он затем ведёт ковчег по водам во время катаклизма, отмечающего разделение двух последовательных манвантар. Роль Сатьявраты здесь подобна роли *Sayyidnā Nūḥ* (Ноя), ковчег которого также содержит в себе все элементы, должные послужить восстановлению мира после потопа. Не столь важно, что само приложение описываемого принципа в последнем случае будет иным — в том смысле, что библейский потоп, в своем самом непосредственном значении, по-видимому, отмечает начало цикла более ограниченного, чем манвантара; если речь и не идёт об одном и том же событии, то, по крайней мере, о двух аналогичных событиях, где прежнее состояние мира уничтожается, чтобы уступить место новому состоянию[240]. Если теперь мы сравним историю Ионы с тем, о чём только что напомнили, то увидим, что кит, отнюдь не ограничиваясь ролью рыбы-проводника ковчега, в действительности отождествляется с самим ковчегом; в самом деле, Иона остается заключенным в чреве кита, как Сатьяврата и Ной в ковчеге, в течение периода, который и для него тоже, если не для внешнего мира, является периодом «затмения», соответствующим интервалу между двумя состояниями или двумя модальностями бытия. В этом случае также можно констатировать вторичность различия, потому что одни и те же символические фигуры всегда поддавались двойному применению, макрокосмическому и микрокосмическому. Кроме того, известно, что выход Ионы из чрева Кита всегда рассматривался как символ воскрешения, следовательно, как переход к новому состоянию; и это, с другой стороны, следует достаточно тесно соотносить со смыслом «рождения», которое, особенно в еврейской Каббале, также связывается с буквой *nūn* и которое следует понимать духовно, как «новое рождение», то есть как возрождение существа индивидуального или космического.

---

[240] См. «Царь Мира», гл. XI.

На это очень ясно указывает форма арабской буквы *nūn* [ن]: эта буква слагается из нижней половины окружности и точки, являющейся центром этой самой окружности. Но нижняя полуокружность есть также изображение ковчега, плавающего по водам, а точка, находящаяся внутри него, олицетворяет семя, которое заключено в него или укрыто им. Центральное положение этой точки показывает, кроме того, что речь идёт в действительности о «семени бессмертия», о неразрушимом «ядре», не поддающемся никаким растворяющим влияниям извне. Можно заметить также, что полуокружность, выгнутая вниз, является одним из схематических эквивалентов чаши; подобно последней, она, в некотором роде, имеет значение «матрицы», в которой заключен этот ещё не развившийся зародыш и которая, как мы увидим далее, отождествляется с нижней или «земной» половиной «Мирового Яйца»[241]. В этом аспекте «пассивного» элемента духовной трансмутации *Al-Ḥūt* есть, также, в некотором роде, образ всякой индивидуальности поскольку последняя несёт «зародыш бессмертия» в своем центре, который символически передается как сердце; и мы можем напомнить здесь тесные связи, уже отмечавшиеся нами в других случаях, символизма сердца с символизмом чаши и символизмом «Мирового Яйца». Развитие духовного зародыша означает, что существо выходит из своего индивидуального состояния и из космической области, которая есть, собственно, данного состояния территория, так же как выйдя из чрева кита, Иона «воскрес». И если вспомнить то, о чём мы писали ранее, то можно будет без труда понять, что этот выход есть то же, что и выход из инициатической пещеры, сама вогнутость которой также изображается полуокружностью буквы *nūn*. Новое рождение необходимо предполагает смерть в прежнем состоянии, идёт ли речь об индивиде или мире; смерть и рождение или воскресение — это два неотде-

[241] Посредством любопытного сближения, этот смысл «матрицы» (санскритская *yoni*) оказался также заключенным и в греческом слове δελφύς, которое есть в то же время имя дельфина.

лимых друг от друга аспекта, так как в действительности это лишь два противоположных лика одного и того же изменения состояния. В алфавите *nūn* следует непосредственно за буквой мим (م), которая в ряду своих основных значений имеет смерть, и форма которой изображает существо, полностью замкнувшееся в себе, сведенное в некотором роде к чистой виртуальности, чему ритуально соответствует положение земного поклона. Но эта виртуальность, которая может показаться временным уничтожением, становится тотчас же, через концентрацию всех сущностных возможностей существа в единственной и неразрушимой точке, самим зародышем, из которого произойдут развертывания в высшие состояния.

Следует отметить, что символизм кита имеет не только «благотворный», но также и «злотворный» аспект, и это помимо соображений общего порядка относительно двойного смысла символов, более конкретно основано и на его связи с двумя формами смерти и воскресения, в облике которых происходит всякое изменение состояния, в зависимости от того, рассматривается ли оно с одной или с другой стороны, то есть по отношению к состоянию предшествующему, или последующему. Пещера есть одновременно место погребения и место «возрождения», и в истории Ионы кит играет именно такую двойную роль. Кроме того, разве нельзя сказать, что и сам Матсья аватар является вначале в роковом образе глашатая катаклизма прежде, чем стать «спасителем» в том же самом катаклизме? С другой стороны, «злотворный» аспект кита явственно обнаруживает себя в еврейском Левиафане[242]; но в арабской традиции его особенно олицетворяют «дочери кита» (*banāt al-Ḥūt*), которые, с астрологической точки зрения, равнозначны Раху и Кету индус-

[242] Индусский *Makara*, который есть также морское чудовище, хотя и обладает прежде всего «благотворным» значением, связанным со знаком Козерога, место которого он занимает в зодиаке, имеет, тем не менее, на многих из своих изображений некоторые черты, напоминающие «тифоновский» символизм крокодила.

ской традиции именно в том, что касается затмений, и о которых говорится, что они и «выпьют море» в последний день цикла, в тот день, когда «светила» взойдут на западе и зайдут на востоке. Мы не можем более останавливаться на этом, не выходя за рамки нашей темы; но мы должны, по крайней мере, привлечь внимание к тому факту, что и здесь обнаруживается непосредственная связь с концом цикла и вытекающим из него изменением состояния, потому что это очень показательно и даёт новое подтверждение ранее высказанным соображениям.

Вернёмся теперь к форме буквы *nūn*, которая позволяет сделать важное замечание с точки зрения отношений, существующих между алфавитами различных традиционных языков: в санскритском алфавите соответствующая буква *na*, сведенная к своим фундаментальным геометрическим элементам, равным образом слагается из полуокружности и точки[A]. Но здесь полуокружность выгнута вверх, то есть это верхняя полуокружность, а не нижняя, как в арабской букве *nūn*. Это, стало быть, та же фигура, но в противоположной позиции. Или говоря точнее, эти две фигуры строго комплементарны по отношению друг к другу. В самом деле, если их соединить, то две центральные точки, естественно, совместятся и мы получим круг с точкой в центре, изображение полного цикла, которое есть в то же время символ Солнца в астрологической системе и символ золота в системе алхимической[243]. Точно так же, как нижняя полуокружность есть изображение ковчега, так верхняя изображает радугу, которая есть аналог последнего в самом строгом смыс-

[A] Не до конца понятно, какая именно буква деванагари (и, строго говоря, деванагари ли вообще) имелась ввиду. В алфавите деванагари есть четыре буквы, которые могли бы быть переданы как *na* при транслитерации: ङ (*ṅa*), ञ, (*ña*) ण, (*ṇa*) न, (*na*). Они различаются диакритиками, но во всех доступных изданиях диакритики отсутствуют, либо, если диакритического значка действительно быть не должно, это न — прим. ред.

[243] Можно вспомнить здесь о символизме «духовного Солнца» и «золотого зародыша» (хираньягарбха) в индусской традиции; более того, согласно некоторым соответствиям, *nūn* есть планетарная буква Солнца.

ле слова, то есть имеет «обратное направление». Это суть также две половины «Мирового Яйца», одна «земная», в «нижних водах», а другая «небесная», в «верхних водах»; круговая фигура которая была полной в начале цикла, до разделения этих двух половин, должна воссоздаться в конце того же цикла[244]. Следовательно, можно было бы сказать, что воссоединение двух фигур, о которых идёт речь, олицетворяет завершение цикла, через смыкание его начала и его конца, тем более, что если соотнести их более конкретно с «солярным» символизмом, то окажется, что фигура санскритской *па* соответствует Солнцу восходящему, а арабской *пӣп* — Солнцу заходящему. С другой стороны, изображение полного круга является ещё и распространенным символом числа 10, где центр олицетворяет 1, а окружность — 9. Но в данном случае, будучи получена через соединение двух *пӣп*, она в числовом выражении составляет $2 \times 50 = 100 = 10^2$, а это указывает, что смыкание должно осуществиться в «промежуточном мире». Оно невозможно в нижнем мире, который есть область дробности и «разделения», и, напротив, всегда существует в мире высшем, где оно изначально, постоянным и неизменным образом, осуществлено в «вечном настоящем».

К этим объёмным замечаниям мы добавим ещё несколько слов, чтобы отметить связь с вопросом, на который недавно было сделано указание[245]: только что сказанное нами позволяет заметить, что завершение цикла, как мы его рассмотрели, должно, на в порядке истории, сопровождаться встречей двух традиционных форм, соответствующих его началу и концу, священными языками которых являются, соответственно, санскрит и арабский: в случае санскрита речь идёт об индусской традиции, как самом непосредственном наследнике примордиальной Традиции, а в случае арабского языка о традиции исламской, рассматривае-

[244] См. «Царь Мира», гл. XI.

[245] См. Ф. Шуон, «Жертвоприношение», в «Исследования Традиции», апр. 1938, сн. 2.

мой как «печать пророка», которая, следовательно, является заключительной формой традиционной ортодоксии в нынешнем цикле.

Глава 24. Вепрь и Медведица[246]

У кельтов вепрь и медведь символизировали, соответственно, представителей духовной и светской власти, т. е. две касты друидов и рыцарей, тождественные, по крайней мере, изначально и по своим сущностным атрибутам тому, чем в Индии являются касты брахманов и кшатриев. Как мы уже указывали в другом месте[247], этот символизм, чисто гиперборейского происхождения, есть одна из примет прямой связи кельтской традиции с примордиальной Традицией текущей манвантары, каковы бы ни были другие элементы, происходящие из предшествующих традиций, но уже вторичных и производных, которые могли присоединиться к этому основному потоку и в некотором роде раствориться в нём. Мы хотим сказать здесь, что кельтская традиция действительно могла рассматриваться в качестве образующей одной из «точек соединения» традиции атлантической с традицией гиперборейской, совершившегося по окончании вторичного периода, в котором эта атлантическая традиция являлась преобладающей формой и как бы «замещением» первородного центра, уже недоступного рядовому человечеству[248]. И с этой точки зрения данный символизм также может дать некоторые не лишённые интереса сведения.

Отметим прежде всего важность, придаваемую также символу вепря (*vārāha*) индусской традицией, также возникшей непосредственно из примордиальной традиции

---

[246] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», авг. — сент. 1936.

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

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

и недвусмысленно утверждающей в Ведах своё чисто гиперборейское происхождение. Вепрь фигурирует в ней не только как третий из десяти аватар Вишну в нынешней манвантаре (что, впрочем, достаточно широко известно); но речь идёт о всей нашей кальпе целиком, то есть о всем цикле проявления нашего мира, обозначенного в рамках данной традиции как *швета-вараха-кальпа*, «цикл белого вепря». Если это так и если мы примем во внимание аналогию, которая должна обязательно иметь место между большим циклом и циклами подчинёнными, то естественно, что метка кальпы, если можно так выразиться, обнаруживается в исходной точке манвантары; вот почему полярная «священная земля», место пребывания примордиального духовного центра этой манвантары, именуется также *Варахи*, или «земля вепря»[249]. Кроме того, поскольку именно здесь располагалась первая духовная власть, по отношению к которой всякая другая законная власть этого же уровня есть всего лишь эманация, то не менее естественно, что представители такого владычества отсюда получали также и символ вепря как свой отличительный знак и затем сохраняли его с течением времени; вот почему друиды сами обозначали себя «вепрями», хотя, поскольку символизм всегда обладает множеством аспектов, можно в то же время видеть здесь ещё и намёк на удаление, в котором они держались по отношению к внешнему миру, ибо вепрь всегда считался «отшельником». Здесь стоит добавить, что и сама эта изоляция, как у кельтов, так и у индусов физически выражалась в форме удаления в лес, не лишена связи с чертами «примордиальности», по крайней мере, отблеск которой всегда должен был сохраняться во всякой духовной власти, достойной выполняемой ею функции.

---

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

Но вернёмся к имени [божества] *Варахи*, которое позволяет сделать особо важные замечания: она рассматривается как аспект шакти Вишну (в особенности его третьего аватара), что, учитывая солнечный характер последнего, тотчас же обозначает тождество *Варахи* «солнечной земле», или изначальной «Сирии», о которой мы уже говорили по другим поводам[250] и которая есть ещё одно из наименований гиперборейской Тулы, то есть примордиального духовного центра. С другой стороны, корень *var* в имени вепря в северных языках встречается в форме *bor*[251]; следовательно точным эквивалентом слова *Варахи* служит термин Борея, и истина заключается в том, что общепринятое название «Гиперборея» стало употребляться греками лишь в эпоху, когда они уже утратили смысл этого древнего обозначения; и, следовательно, было бы лучше, вопреки возобладавшему с тех пор словоупотреблению, называть примордиальную традицию не «гиперборейской», а просто «борейской», тем самым утверждая её безусловную связь с Бореей, или «землей вепря».

Есть ещё и другое: корень *var* или *vṛ* в санскрите имеет смысл «накрывать», «защищать» и «прятать»; и, как показывает имя Варуна и его греческий эквивалент Уранос, упомянутый корень служит для обозначения неба, не столько потому, что оно накрывает землю, но в большей степени по причине олицетворения высших миров, недоступных чувственному восприятию[252]. Всё это идеально приложимо к духовным центрам, будь то потому, что они скрыты от глаз светских людей, или по причине той скрытой защиты, которую они дарują миру, либо наконец, потому, что они являются на земле как бы образами самого небесного мира. Добавим, что тот же корень имеет ещё и другой смысл, смысл «выбора» или «избрания» (*vara*), который, очевидно, не ме-

---

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

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

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

нее подобает региону, повсюду обозначаемому такими именами, как «земля избранных», «земля святых» или «земля блаженных»[253].

В том, что мы только что сказали, можно было бы отметить соединение двух символизмов, «полярного» и «солярного»; но в том, что касается собственно вепря, особое значение имеет «полярный» аспект. И это, помимо всего прочего, является результатом того факта, что в древности вепрь олицетворял созвездие, позже ставшее Большой Медведицей[254]. В этой перемене имён есть след того, что кельты символизировали именно борьбой вепря и медведя, то есть восстание представителей временной власти против превосходства власти духовной, со всеми вытекшими отсюда превратностями судьбы в ходе последующих исторических эпох. Первые проявления этого бунта, действительно, выходят далеко за горизонт общеизвестной истории и даже дальше начала кали-юги, то есть того момента, когда он и достиг своего наибольшего размаха. Вот почему имя *bor* могло быть перенесено с вепря на медведя[255], а сама Борея, «земля вепря», могла вследствие этого в определенный момент стать «землей медведя», на период господства кшатриев, которому, согласно индусской традиции, положил конец Парашурама[256].

В этой же индусской традиции самым распространенным именем Большой Медведицы является сапта-рикша[A]; санскритское слово *ṛkṣa* означает «медведь», на кельтском это *arth*, на греческом ἄρκτος, на латинском *ursus*. Однако мож-

---

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

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

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

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

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

но задаться вопросом, действительно ли таков первичный смысл выражения *canta-рикша* или же здесь скорее имело место, в соответствии с замещением, о котором мы уже говорили, своего рода наложение этимологически различных слов, сближенных и даже отождествленных посредством определенного фонетического символизма. В самом деле, *ṛkṣa* есть также, в самом общем значении, звезда, то есть, в конечном счёте, «свет» (*archis*, от корня *arch* или *ruch*, «блистать» или «освещать»); и с другой стороны, *saptarṣayaḥ* есть символическое местопребывание семи Риши. Последние же, помимо того, что их имя соотносится с «видением» и, следовательно, со светом, являются также семью «светами», посредством которых Мудрость прошлых циклов передается в цикл текущий[257]. Установленное таким образом сближение между медведем и светом не исключение в животном символизме; действительно, нечто весьма схожее обнаруживается в отношении волка как у кельтов, так и у греков, так что это животное также можно соотносить с солнечным божеством Беленом или Аполлоном[258].

В определенный период название *canta-рикша* перестало ассоциироваться с Большой Медведицей и стало обозначать созвездие Плеяд, также состоящее из семи звезд; замена полярного созвездия зодиакальным соответствует переходу от символизма солнцестояния к символизму равноденствий, подразумевающему изменение начала отсчета годового цикла и перестановку в иерархическом порядке сторон света, связанных с его различными фазами[259]. Говоря более конкретно, речь идёт о замене севера на запад, что соответ-

---

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

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

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

ствует атлантическому периоду; и это отчётливо подтверждается тем фактом, что для греков Плеяды были дочерьми Атласа и, как таковые, также звались Атлантидами. Впрочем, переносы такого рода часто становятся причиной многообразных смешений: одни и те же имена в зависимости от периодов получают различное применение, и такое положение вещей может иметь место как в случае земных областей, так и в случае небесных созвездий; не всегда легко определить, к чему именно они относятся в той или иной конкретной ситуации. И даже можно сказать, что это на самом деле возможно лишь при условии соотнесения различных «локализаций» звездных скоплений и территорий нашей планеты с чертами, присущими соответствующим традиционным формам, как мы только что сделали это касательно местоположений *сапта-рикши*.

У греков восстание кшатриев изображалось охотой на калидонского вепря, которая определенно представляет собой версию, в которой сами кшатрии выражают свои притязания на окончательную победу, потому что вепрь здесь убивается ими; и Атеней сообщает, следуя за более древними авторами, что этот Калидонский вепрь был белым[260], что позволяет отождествить его со *швета-варахой* индусской традиции[261]. Не менее показательно, с нашей точки зрения, и то, что первый удар был нанесен Аталантой, вскормленной, как говорят, медведицей; и это имя, Аталанта, могло бы указывать на то, что бунт берёт своё начало либо в самой Атлантиде, либо, по меньшей мере, среди наследников её традиции[262]. С другой стороны, имя «Калидон» обнаруживается в имени «Каледония», древнем наименовании Шотландии:

---

[260] См. *Deipnosophistarum*, IX.13.

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

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

вне зависимости от всякой частной «локализации», это именно страна «кальдов» или кельтов[263]; и Калидонский лес в действительности ничем не отличается от леса Броселианды, чьё имя, по сути, означает то же самое и происходит, хотя и в несколько модифицированной форме, от слова *bro* или *bor*, то есть от самого названия вепря.

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

Уместно добавить, что оба эти символа, вепря и медведя, вовсе не обязательно всегда находятся в оппозиции друг другу или во взаимной борьбе, но что в иных случаях они

---

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

могут также олицетворять власть духовную и власть временную, или обе касты, друидов и рыцарей, в их нормальных и гармонических взаимоотношениях, как это можно видеть как раз по легенде о Мерлине и Артуре. Действительно, Мерлин, друид, к тому же ещё и вепрь леса Броселианды (где он в конце концов оказывается не убит, как вепрь Калидона, но усыплен женским могуществом); а король Артур носит имя, производное от имени медведя, *arth*[264]; точнее же, это имя идентично имени звезды Арктур с учётом небольшого различия, связанного соответственно с его кельтскими и греческими вариациями. Эта звезда находится в созвездии Волопаса, и посредством этих имён можно ещё раз наблюдать соединение знаков двух различных периодов: «страж Медведицы» стал Волопасом, когда сама Медведица, или *canmarикша*, превратилась в септем трионес, то есть в «семь волов» (откуда наименование *septentrion* для обозначения севера); но мы не намерены вдаваться здесь в рассмотрение этих трансформаций, относительно недавних по отношению к тому, что служит предметом рассмотрения настоящей главы[265].

На основе изложенного нами, похоже, напрашивается вывод, касающийся взаимной роли двух течений, которые участвовали в формировании кельтской традиции: у истоков власть духовная и власть светская не были разделены как две дифференцированные функции, но были объединены в своем общем принципе; и следы этого единства ещё обнаруживаются в самом имени друидов (*dru-vid*, «сила-муд-

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

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

рость», причём оба эти понятия олицетворялись дубом и омелой)[266]. В этом отношении, а также в качестве тех, кто более частным образом представляет власть духовную, для которой предназначается высшая часть доктрины, они были подлинными наследниками примордиальной традиции, и символ, по самой сути своей «борейский», символ вепря по праву являлся их достоянием. Что же до рыцарей (воинов), своим символом имеющих медведя (или медведицу Аталанты), то можно думать, что специально для них предназначавшаяся часть традиции включала прежде всего элементы, происходящие из традиции атлантической. И это различие даже, быть может, могло бы способствовать объяснению некоторых более или менее загадочных моментов последующей истории западных традиций.

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

Раздел IV. Некоторые виды символического оружия

Глава 25. Громовые камни[267]

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

Прежде всего, несомненно, что символическая роль аэролитов или камней, упавших с неба, очень значительна, потому что они есть как раз те «чёрные камни», о которых идёт речь в столь многих и различных традициях, начиная с того, что был олицетворением Кибелы, или «великой богини», и кончая тем, что помещен в Каабу в Мекке и связан с историей Авраама. В Риме также имелся *lapis niger*, не говоря уже о щитах салийцев, о которых ходили слухи, что они были выточены из аэролита во времена Нумы[268]. Эти «чёрные камни», несомненно, могут быть отнесены к разряду вефилей, то есть камней, рассматриваемых как «божественные жилища» или, иными словами, как носители неко-

---

[267] Опубликовано в журнале «Вуаль Исиды» в номере за май 1929.

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

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

Вефиль есть, собственно, олицетворение омфалоса, то есть символ «Центра Мира», который совершенно естественно отождествляется с «божественным обиталищем». [269] Этот камень мог иметь различные формы, в частности, форму столба; так, Иаков говорит: «Этот камень, который я воздвиг подобно столпу, будет домом Бога». А у кельтских народов некоторые, если не все менгиры имели, то же значение. омфалос мог также олицетворяться камнем конической формы, подобно «чёрному камню» Кибелы, или иметь яйцевидную форму, конус напоминал священную гору, символ «полюса» или «Оси Мира»; что до яйцевидной формы, то она напрямую соотносится с другим очень важным символом, символом «Мирового Яйца». Во всех случаях вефиль был «пророческим камнем», «камнем, который говорит», то есть камнем, который вдохновлял оракулов или возле которого вдохновлялись оракулы, благодаря «духовным влияниям», опорой которых он является; и пример омфалоса в Дельфах очень показателен в этом отношении.

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

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

она не исчерпывается только этим случаем, поскольку в Книге Бытия говорится по поводу вефиля Иакова, что первым именем данного места было Луз. Мы можем даже напомнить в связи с этим, что Грааль был, говорят, выточен из камня, который также упал с неба, и между всем этим существуют весьма тесные связи; но мы не будем останавливаться на этом более подробно, так как развивая подобного рода соображения рискуем сильно отдалится от нашего сюжета[270].

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

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

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

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

Это заставляет вспомнить также и то, о чём уже писалось: каменный топор Парашурамы и каменный молот Тора есть одно и то же оружие[271]; а мы добавим, что это оружие есть символ молнии. Отсюда видно также, что символизм «громовых камней» — гиперборейского происхождения, то есть что он связан с самой древней из традиций нынешнего человечества, с той, что действительно является первоначальной для текущей манвантары[272].

С другой стороны, здесь уместно заметить очень важную роль, которую играет молния в тибетском символизме: олицетворяющая её ваджра является одним из главных знаков отличия иерархов ламаизма[273]. В то же время ваджра символизирует мужской принцип универсального проявления, и таким образом, молния ассоциируется с идеей «божественного отцовства»; эта ассоциация также очень ясно об-

---

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

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

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

наруживается в западной античности, потому что молния в ней есть главный атрибут Зевса-Отца или Юпитера, «отца богов и людей», поражающего молнией Титанов и Гигантов, как Тор и Парашурама поражают эквивалентных персонажей своим каменным оружием[274].

Здесь есть даже (и даже на самом современном Западе) другая аналогия, поистине удивительная: Лейбниц в своей Монадологии говорит, что «все сотворённые монады рождаются, так сказать, посредством непрестанных происходящих каждое мгновение ударов божественной молнии»; он ассоциирует, таким образом, и в соответствии с традиционными данными, о которых мы только что напомнили, молнию с идеей образования живых существ. Вполне вероятно, что его университетские комментаторы этого так никогда и не заметили, как не заметили они, и не без оснований, что теории того же философа о «существе» неразрушимом и «обращаемом в малое» после смерти были вдохновлены еврейской концепцией луза как «ядра бессмертия»[275].

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

---

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

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

инструмента; Действительно, английский масонский историк Р.Ф. Гоудд думает, что «молоток мастера», символизм которого он связывает с символизмом буквы *Tau*, в силу её формы, ведёт своё происхождение от молота Тора. Впрочем, и галлы имели «Бога с молотом», который изображен на алтаре, открытом в Майенсе; кажется даже, что это *Dis Pater*, имя которого очень близко к имени *Zeus Pater* и которого друиды, по словам Цезаря, называли отцом галльского племени[276]. Таким образом, этот молоток выступает также как символический эквивалент ваджры восточных традиций, и, вследствие совпадения, в котором, разумеется, нет ничего случайного, но которое покажется многим, по меньшей мере, неожиданным, оказывается, что масонские мастера обладают атрибутом, имеющим тот же самый смысл, что и соответствующий атрибут тибетских лам. Но кто же в сегодняшнем масонстве мог бы похвастаться тем, что реально достиг таинственного могущества знаком которого является этот атрибут? — могущества единого по сути, но двойственного в своих проявлениях, которые кажутся противоположными лишь с внешней точки зрения. Мы не думаем, что сильно исказим реальность, сказав, что в ещё сохранившихся остатках западных инициатических организаций никто не имеет даже отдалённого представления, о чём идёт речь. Символ остается, но, когда «дух» покинул его, он есть не более чем пустая форма. Надо ли, несмотря ни на что, сохранять надежду, что настанет день, когда эта форма вновь будет оживлена, когда она вновь станет соответствовать реальности, которая есть изначальная причина её существования и которая единственная сообщает ей подлинно инициатический характер?

---

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

Глава 26. Символическое оружие[277]

Говоря выше о «символических цветах», нам уже приходилось указывать на копье, которое в легенде о Граале появляется как дополняющий чашу символ, и которое является одним из многочисленных олицетворений «Оси Мира»[278]. В то же время это копье, сказали мы, является также символом «небесного Луча». И, согласно соображениям, высказанным нами в другом месте[279], совершенно ясно, что по сути эти два значения совпадают. Но это равным образом объясняет и то, что копье так же, как меч и стрела, в конечном счёте, являющиеся его эквивалентами, иногда отождествляется с солнечным лучом. Само собой разумеется, что два символизма, полярный и солярный, никогда не стоит путать, и что, как мы уже часто отмечали, первый имеет характер более фундаментальный и воистину «примордиальный»; однако, не менее верно и другое: то, что можно было бы назвать «переносами» с одного на другой, есть достаточно часто встречаемый факт, и для этого есть свои причины, которые мы более чётко попытаемся объяснить как-нибудь в другой раз.

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

---

[277] Опубликовано в «Исследования Традиции», окт. 1936.

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

[279] См. «Символизм креста».

ской равнозначности двух видов оружия, о которых идёт речь. Напомним также о «золотой стреле» Абариса или Залмоксиса, о которой говорится в истории Пифагора; и здесь мы ещё яснее видим, что этот символизм относится именно к Аполлону Гиперборейскому, что устанавливает точную связь между его солярным и его полярным аспектами[280].

Если мы возвратимся к рассмотрению различного оружия как олицетворения «Оси Мира», то напрашивается важное примечание, а именно то, что это оружие — не всегда, но, по меньшей мере, очень часто имеет либо два лезвия, либо два противоположных острия. Этот последний случай, более частным образом являющийся случаем ваджры, к которой мы ещё вернёмся, явно должен быть соотнесен с дуальностью полюсов, рассматриваемых как две оконечности оси, со всеми соответствиями, которые она предполагает, и на которые мы уже указывали в другом месте[281]. Что же касается обоюдоострого оружия, то дуальность отмечается здесь по самому ходу оси, в этом стоит усматривать более прямой намёк на два потока, олицетворяющие двух змей, обвившихся вокруг жезла или кадуцея. Но так как эти два противоположных потока сами находятся в соответствующем соотношении с двумя полюсами и двумя полушариями, тем самым можно непосредственно видеть, что оба символизма в действительности соединяются. По сути, речь здесь всегда идёт о двойственной силе, единой по самой своей сущности, но вызывающей при своем проявлении внешне противоположные результаты, что происходит посредством «поляризации», которая обуславливает как проявление рассматри-

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

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

ваемой силы, так, впрочем, и на различных уровнях — все степени и все модальности проявления универсального[282].

Сам меч может рассматриваться, наиболее общим образом, как обоюдоострое оружие[283]; но ещё более поразительным является пример обоюдоострого топора (секиры), принадлежащего к эгейскому и критскому, т. е. доэллинскому символизму, но, при этом, не присущего ему исключительно. Но топор, как мы уже объясняли выше[284], — есть предельно специализированный символ молнии, а стало быть, точный эквивалент *ваджры* в этом отношении; и сравнение этих двух орудий хорошо показывает, следовательно, сугубое тождество двух затронутых нами форм символизма: то есть оружие обоюдоострое и оружие с двумя заостренными концами[285].

Изображение *ваджры* имеет множество вариантов; Ананда Кумарасвами отмечает[286], что самая распространенная форма с тройным острием на каждой оконечности тем самым родственна *тришуле*, или трезубцу, другому очень важному символическому оружию, специальное исследование которого, однако, увело бы нас слишком далеко от на-

---

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

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

[284] См. гл. «Громовые камни».

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

[286] *Elements of Buddhist Iconography*.

шей темы[287]; заметим только, что в то время как среднее острие есть окончание самой оси, два боковых могут также соотноситься с двумя потоками, правым и левым, о которых мы говорили, и что по этой же причине подобная тройственность обнаруживается также и в «осевом» символизме, например, в некоторых изображениях «Мирового Древа». Кумарасвами равным образом показал, что *ваджра* традиционно отождествляется с другими известными символами «Оси Мира», такими, как ось колесницы, два колеса которой соответствуют Небу и Земле, что, впрочем, объясняет, в частности, некоторые изображения *ваджры* как «поддерживаемой» лотосом, на котором она помещена в вертикальном положении. Касательно учетверенной *ваджры*, образованной соединением двух обычных *ваджр* в форме креста, при условии, что последний рассматривается в качестве расположенного в горизонтальной плоскости, что предопределяет наименование данной разновидности *ваджры — Карма-ваджра*, то она очень близка к таким символам как свастика и чакра[288]. Мы удовольствуемся ограничимся тем, что отметим здесь эти различные сведения, к которым, быть может, нам ещё представится случай вернуться в других исследованиях, ибо это сюжет из разряда тех, которые невозможно исчерпать.

Ваджра, помимо значения «молния», имеет также, в то же самое время, значение «алмаз», что немедленно вызывает идеи неделимости, неуязвимости и незыблемости; и действительно, незыблемость — есть основная черта оси, вокруг

---

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

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

которой совершается вращение всего, но которая сама не участвует в нём. В связи с этим можно осуществить ещё одно весьма примечательное сближение. Платон описывает «Ось Мира» точно как сверкающую алмазную ось; эта ось окружена многими концентрическими оболочками разных цветов и размеров, соответствующими различным планетарным сферам и вращающимися вокруг неё[289]. С другой стороны, буддийский символизм «алмазного трона», расположенного у подножия «Древа Мудрости» и в самом центре «Колеса Мира», то есть в той единственной точке, которая всегда остается неподвижной, не менее показательна в том же отношении.

Возвращаясь отсюда к молнии, скажем, что она рассматривается, как мы уже указали[290], как олицетворение двойного могущества созидания и разрушения: если угодно, можно сказать, сил жизни и смерти, но если это понимать лишь буквально, то перед нами окажется лишь частное приложение того, о чём в действительности идёт речь[291]. В самом деле, это сила, которая осуществляет все «сгущения» и «растворения» и которую дальневосточная традиция соотносит с попеременным действием двух взаимодополняющих принципов, *инь* и *ян*, равным образом соответствующих двум фазам — универсальному «вдоху» и универсальному «выдоху» — это то, что герметическая доктрина, со своей

---

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

[290] См. гл. «Громовые камни».

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

стороны, называет «сгущением» и «растворением»[292]; и двойное действие этой силы символизируется двумя противоположными оконечностями ваджры, как «молниевидного» оружия, тогда как алмаз ясно являет её единую и неделимую сущность.

Отметим попутно в качестве курьеза — ибо с нашей точки зрения — это не более, чем курьез — случай применения весьма низкого порядка, но прямо связанный с вопросом о символическом оружии: «могущество острий», хорошо известное в магии и даже в светской физике [стекание электростатических зарядов с острия — прим. автора вериф. пер.], реально соотносится с «растворением», то есть со вторым аспектом двойного могущества, о котором мы только что говорили. С другой стороны, соответствие первому аспекту, или «сгущению», обнаруживается в магическом использовании узлов или «лигатур»; мы напомним в этой связи символизм «гордиева узла», который Александр к тому же разрубает своим мечом, что тоже очень показательно. Но здесь возникает и другой вопрос, вопрос «жизненного узла», который, хотя и находясь в отношениях аналогии с предыдущим, далеко выходит за пределы области и содержания простой магии[293].

Наконец, мы должны упомянуть другой «осевой» символ, который не является оружием в собственном смысле слова, но который, однако, уподобляется ему своей остроконечной формой: этот символ — гвоздь, а у римлян гвоздь (*clavus*) и ключ (*clavis*) произносятся почти идентично — при этом оба этих предмета связаны с символизмом Януса[294]. Ключ,

---

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

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

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

который есть также и «осевой» символ, увел бы нас в рассуждения, в которые мы не хотим вдаваться в настоящий момент; скажем только, что «власть ключей» или двойная власть «вязать» и «разрешать»[295], на самом деле не отличается от той, что была рассмотрена нами выше: по сути, в действительности, речь здесь всегда идёт о «сгущении» и «растворении», в герметическом смысле этих понятий.

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

Глава 27. Сайф аль-Ислам[296]

В западном мире принято относиться к исламу как к традиции в своей основе воинственной, и, следовательно, когда речь идёт заходит, собственно, о сабле или мече (*as-sayf*), то это слово воспринимается исключительно в его самом буквальном смысле, и при этом даже никогда не возникает вопросов, нет ли здесь в действительности чего-либо другого. Разумеется, неоспоримо то, что воинственный аспект существует в исламизме, как и то, что, отнюдь не являясь исключительной принадлежностью последнего, он точно так же присутствует в большинстве других традиций, включая христианство. Даже если не вспоминать о словах самого Христа: «Не мир я пришел принести, но меч»[297], которые, в конце концов, могут пониматься метафорически, история христианства в средние века, то есть в эпоху его действительного осуществления в социальных институтах, даёт тому достаточно веских доказательств. А с другой стороны, сама индусская традиция, которая, конечно, не может считаться в максимальной степени воинственной, потому что её, скорее, склонны упрекать за недостаточное место, отводимое действию, содержит, однако, также и этот аспект, в чём можно убедиться на основании прочтения Бхагавадгиты. Если не быть ослепленным определёнными предрассудками, нетрудно понять, что так оно и должно быть, ибо в социальной области война, поскольку она направлена против тех, кто нарушает порядок, и имеет целью вернуть их к нему, представляет собой законную функцию, которая по сути своей является лишь одним из аспектов функции «правосудия»,

---

[296] Опубл. в *L'Islam et l'Occident* (C.d.S.), 1947.

[297] Мф. 10:34.

понимаемого в самом широком смысле. Однако это лишь самая внешняя сторона вещей, а значит, и наименее сущностная: с традиционной точки зрения ту подлинную ценность подобным образом понимаемой войне придает то, что она символизирует борьбу, которую человек должен вести против врагов, таящихся в нём самом, то есть против всех тех элементов, которые в нём противятся порядку и единству. Впрочем, в обоих случаях — идёт ли речь о порядке внешнем и социальном или о порядке внутреннем и духовном — война всегда должна равным образом стремиться к установлению равновесия и гармонии (и именно поэтому она соотносится собственно с «правосудием»), и тем самым, в определённом смысле, объединять множественность противостоящих друг другу элементов. Впрочем, в обоих случаях — идёт ли речь о порядке внешнем и социальном или порядке внутреннем и духовном, — война всегда должна одинаково стремиться к установлению равновесия и гармонии (именно поэтому она соотносится с собственно «правосудием») и тем самым в некотором роде к объединению множества противостоящих друг другу элементов. Это равносильно тому, чтобы сказать, что её естественным результатом, который, в конечном счёте, и есть её единственное основание существования, является мир (*as-salām*), который в действительности не может быть достигнут иначе, как через подчинение божественной воле (*al-islām*), расставляющей все элементы на свои места с тем, чтобы привести их к содействию сознательному осуществлению их общего единого плана. И вряд ли нужно особо подчёркивать, насколько в арабском языке эти два понятия, *al-islām* и *as-salām*, родственны друг другу[298].

В исламской традиции эти два смысла войны, как и реально существующее отношение между ними, предельно отчётливо выражены хадисом пророка, произнесенным по возвращении из военной экспедиции против внешних вра-

[298] Эти соображения были более подробно рассмотрены нами в «Символизме креста», гл. VIII.

гов: «Мы вернулись с малой священной войны на великую священную войну» (*Rajaʿnā min al-jihādi l-aṣghar ila l-jihādi l-akbar*). Если, таким образом, внешняя война есть лишь «малая священная война»[299], тогда как внутренняя война есть «великая священная война», то это потому, стало быть, что первая имеет всего лишь второстепенное значение по отношению ко второй, которой она есть лишь видимый образ. Само собой разумеется, что исходя из этого все средства ведения внешней войны могут быть приняты в качестве символов всего относящегося к войне внутренней[300], и именно таков случай меча.

Те, кто не признает такого значения, даже и в том случае, если они не знают только что приведённого нами хадиса, могли бы, по крайней мере, заметить в этом отношении, что во время проповеди *khaṭīb* [проповедник], деятельность которого очевидно совсем не воинственна в обычном смысле слова, держит в руке меч и что последний, в таком случае, и не мог бы быть не чем иным, как символом. Уже не говоря о том, что на самом деле такой меч обычно является деревянным, а это очевидным образом делает его непригодным для использования во внешних битвах и, следовательно, ещё больше подчёркивает этот символический характер.

Впрочем, деревянный меч в традиционном символизме восходит к очень отдалённому прошлому; так как в Индии он был одним из тех предметов, которые фигурировали в ведийском[301] жертвоприношении; этот меч (*sphya*), ритуальный столб, колесница (или, точнее, ось, являющаяся самой

---

[299] Впрочем, само собой разумеется, что она является таковой лишь тогда, когда она определяется мотивами традиционного порядка; всякая же другая война есть *ḥarb*, а не *jihād*.

[300] Разумеется, всё это уже неприменимо к инструментарию современных войн, что, по-видимому, объясняется его «механическим» характером, несовместимым с каким бы то ни было подлинным символизмом; по той же причине выполнение механических ремесел не может служить основанием для развития духовного порядка.

[301] См. А. Кумарасвами, «Символизм меча», в «Исследования Традиции», янв. 1938, мы позаимствовали из этой статьи цитату, которую приводим ниже.

существенной её частью) и стрела, говорят, родились из ваджры, или молнии Индры.

> Когда Индра метнул молнию во Вритру, то сделал это таким образом, что она учетверилась… Брахманы во время жертвоприношения пользуются двумя из этих четырёх форм, тогда как кшатрии пользуются двумя другими в ходе битвы[302]… Когда жрец потрясает деревянным мечом, то это молния, которую он мечет во врага[303].

Связь этого меча с ваджрой стоит особо отметить в виду дальнейшего изложения; и мы добавим в этой связи, что меч достаточно широко отождествляется с молнией или рассматривается как производное от неё[304], что чувственным образом являет хорошо известная форма «пылающего меча», вне зависимости от других значений, которыми она (эта форма) может обладать одновременно, ибо следует хорошо понимать, что всякий подлинный символ всегда обладает множественностью значений. Последние, отнюдь не будучи взаимоисключающими или противоречивыми, напротив, гармонично сочетаются между собой и дополняют друг друга.

Но, возвращаясь к мечу хадиса, скажем, что он символизирует прежде всего власть слова, что, впрочем должно казаться очевидным, тем более, что именно такое значение вообще очень часто приписываемое мечу и не чуждое также и христианской традиции, как об этом ясно свидетельствуют её апокалиптические тексты:

> Он держал в деснице своей семь звезд; и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч; и лицо Его — как солнце,

---

[302] Функции брахманов и кшатриев могут быть соотнесены здесь, соответственно, с войной внутренней и внешней, или, следуя исламской терминологии, с «великой священной войной» и «малой священной войной».

[303] Шатапатха-брахмана, I, 2, 4.

[304] Особенно, в Японии, согласно синтоистской традиции, «меч есть производное от молнии-архетипа, которой он есть порождение или ипостась» (А. Кумарасвами, там же).

> сияющее в силе своей[305]. Из уст же его исходит[306] острый меч, чтобы им поражать народы…[307]

Меч, выходящий из уст, очевидно, не может иметь иного значения, тем более что описываемое таким образом существо есть не что иное, как само Слово или одно из его проявлений; что же касается обоюдоострого меча, то он олицетворяет двойственное созидательное и разрушительное могущество слова, а это возвращает нас именно к ваджре. В самом деле, последняя также символизирует силу, которая, хотя и будучи единой по своей сути, проявляется в двух внешне противоречивых, но в реальности дополняющих друг друга аспектах; и эти два аспекта, подобно тому, как их олицетворяет двухстороннее лезвие, могущее принадлежать как мечу, так и другому сходному оружию[308] символически передаются в данном случае двумя противоположными остриями ваджры; впрочем, этот символизм применим в отношении всей совокупности космических сил, так что приложение его к слову составляет лишь частный случай, который однако в силу традиционной концепции Слова и всего, что оно подразумевает, может быть и сам принят как символическое олицетворение всех остальных возможных применений в их совокупности[309].

Меч не только символически уподобляется молнии, но — так же, как и стрела — солнечному лучу: с этим очевидно со-

---

[305] Откр. 1:16. Здесь можно заметить соединение полярного символизма (семь звезд Большой Медведицы, или *сапта-рикша* индусской традиции) и символизма солярного, наличие которого в традиционном значении самого меча мы также вскоре отметим.

[306] Речь идёт о «сидящем на белом коне» *Калки-аватаре* индусской традиции.

[307] Откр. 19:15.

[308] Напомним здесь, в частности, об эгейском и критском символе двойной секиры; мы уже говорили, что секира есть символ совершенно специализированным образом, относящийся к молнии, и следовательно она представляет собой, точный эквивалент ваджры.

[309] Относительно двойного могущества ваджры, а также касательно других эквивалентных символов (в частности, «власти ключей») см. соображения, приведённые нами в работе «Великая Триада», гл. VI.

относится тот факт, что в первом из двух процитированных нами отрывков из Апокалипсиса тот, из уст которого исходит меч, имеет лицо, «сияющее как солнце». Здесь, впрочем, легко провести сравнение между Аполлоном, убивающим змея Пифона своими стрелами, и Индрой, убивающим дракона Вритру с помощью ваджры; и такое сближение вероятно не должно оставлять никаких сомнений относительно равнозначности этих двух аспектов символизма оружия, которые, в конечном счёте, суть лишь два различных способа выражения одного и того же. С другой стороны, важно отметить, что большинство разновидностей символического оружия, и особенно, меч и копье, зачастую являются также символами оси мира; речь идёт тогда о «полярном» символизме, но не о символизме «солярном»; и, однако, хотя эти две точки зрения никогда не следует смешивать, между ними всё же существуют определённые соотношения, делающие возможным то, что можно было бы назвать «переносами» с одного на другое, при том, что сама ось порою отождествляется с «солнечным лучом»[310]. В этом осевом значении два противоположных острия ваджры соотносятся с дуальностью полюсов, рассматриваемых как две оконечности оси, в это время, как в случае обоюдоострого оружия, дуальность, будучи обозначена по самому ходу оси, более непосредственно соотносится с двумя обратными друг другу потоками космической силы, в иных случаях обозначаемыми также такими символами, как две змеи кадуцея. Но так как эти два потока сами находятся в соответствующем соотношении с двумя полюсами и двумя гемисферами[311], здесь можно видеть, что, вопреки их кажущемуся различию, оба изображения на самом деле едины в том, что касается их сущностного значения[312].

---

[310] Не имея возможности развивать этот вопрос, мы должны, тем не менее, напомнить в качестве примера сближение этих двух точек зрения в греческом символизме Аполлона Гиперборейского.

[311] По этому пункту мы также отсылаем к работе «Великая Триада», гл. V.

[312] См. гл. «Символическое оружие».

«Осевой» символизм возвращает нас к идее гармонизации, понимаемой как цель «священной войны», в двух её, внешнем и внутреннем, значениях, так как ось есть место примирения и затухания противоположностей, или, иными словами, место совершенного равновесия, которое дальневосточная традиция обозначает как «Неизменную Середину»[313]. Таким образом, с этой точки зрения, которая в действительности является самой глубокой, меч олицетворяет не только средство, как можно было бы подумать, останавливая внимание лишь на том его смысле, который сразу же бросается в глаза, но также и цель, которую надлежит достичь, и он, некоторым образом, в своем тотальном значении осуществляет синтез того и другого. Впрочем, мы всего лишь представили здесь некоторые замечания, которые могут дать повод для развертывания большого количества иных сюжетов; но мы полагаем, что даже и такие, какими они даны здесь, они достаточно убедительно показывают, насколько — идёт ли речь об исламе, или любой другой традиционной форме — далеки от истины те, кто склонен приписывать мечу смысл исключительно «материальный».

[313] Это то же, что изображается ещё и мечом, помещённым вертикально по оси весов, так что всё целое являет символические атрибуты правосудия.

Глава 28. Символизм рогов[314]

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

В смысле «возвышения» имя Кронос идеально подобает Сатурну, который и в самом деле соответствует самой возвышенной из планетарных сфер, «седьмому небу», или *сатья-локе* индусской традиции[315]. Кроме того, не следует рассматривать Сатурн ни исключительно ни даже в первую очередь как силу злотворную, как это иногда склонны делать, ибо не следует забывать, что он есть прежде всего правитель «золотого века», т. е. *сатья-юги*, или первой фазы манвантары, которая точно совпадает с гиперборейским периодом, а это красноречиво, что Кронос не без основания

---

[314] Опубликовано в «Исследования Традиции», нояб. 1936.

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

отождествляется с божеством гипербореев[316]. Впрочем, вполне правдоподобно, что зловещий аспект является здесь следствием самого исчезновения этого гиперборейского мира; в силу именно такого же аналогического «оборачивания» всякая «Земля Богов», место пребывания духовного центра, становится «Землей Мёртвых», когда этот центр исчезает. Возможно также, что затем более охотно сосредоточили этот аспект на имени Кронос, тогда как аспект благотворный оставался, напротив, связанным с именем Карнейос, вследствие раздвоения этих имен, которые первоначально составляли одно. Верно также и то, что символизм Солнца сам в себе являет два противоположных аспекта, животворящий и умерщвляющий, производительный и разрушительный, как мы это недавно показали в связи с оружием, олицетворяющим «солнечный луч». [317]

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

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

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

зать лишь мимоходом, так как этот вопрос заслуживал бы отдельного рассмотрения[318].

В то же время, уже в силу самого значения своего имени, Карнейос также есть могущественный бог[319]; и если гора в одном из своих аспектов и в силу связанной с ней идеей устойчивости также является как символом могущества так и возвышения, то существует и другой символ, который стоит рассмотреть с этой точки зрения: символ рогов.Итак, на Делосе, помимо только что упомянутого нами кубического камня, имелся и другой алтарь, именуемый *Кератон*, который был целиком сложен из бычьих и козьих рогов, прочно связанных между собою. Совершенно очевидно, что это прямо соотносится с Карнейосом, следы символической связи которого с рогатыми животными сохранились до наших дней[320].

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

---

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

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

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

ки друг к другу[321]. Слишком очевидно, что корона является инсигнией власти и признаком высокого ранга, чтобы на этом было необходимо настаивать. И первое её сближение с рогами может быть обнаружено в силу того, что и то, и другое равным образом располагается на голове, давая образ «вершины»[322]. Однако, есть и другое: корона первоначально представляла собой обруч, украшенный остриями в форме лучей; и рога подобным же образом считаются изображением световых лучей[323], что возвращает нас к некоторым из соображений, уже развивавшихся нами в связи с символическим оружием. Впрочем, совершенно ясно, что рога могут уподобляться оружию, даже в самом буквальном смысле, и в силу именно этого с ними могла связываться идея силы и могущества, как она и связывалась всегда и везде[324]. С другой стороны, световым лучам подобает и роль атрибута власти, будь она в зависимости от того или иного случая жреческой или царской, то есть духовной или мирской, потому что они обозначают её как эманацию или излу-

---

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

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

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

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

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

Легко было бы привести многочисленные примеры, притом самого разнообразного происхождения, использования рогов как символа могущества; мы находим их в Библии и, ещё конкретнее, в Апокалипсисе[325]. Но мы приведём другой, взятый из арабской традиции, где Александр Македонский носит имя *Al-Iskandar Dhū al-Qarnayn*, то есть «Двурогий»[326], что чаще всего толкуется в смысле двойной власти простирающейся, на восток и на запад[327]. Такая интерпретация, будучи совершенно справедлива, вовсе не исключает другого факта, который скорее дополняет её, а именно, то что Александр, будучи провозглашен сыном Аммона через оракула этого божества выбрал, своей эмблемой два рога овна, служившие главным атрибутом последнего[328] и это божественное происхождение попросту легитимировало его в качестве законного наследника древних повелителей Египта, которым оно также приписывалось. Говорят, даже, что он повелел изобразить себя в таком виде на монетах, что, впрочем, в глазах греков скорее отождествляло его с Дионисом, воспоминания о котором он вызывал благодаря своим завоеваниям, особенно завоеваниям Индии; и Дионис был сыном Зевса, которого греки отождествляли с Аммоном. Возможно, эта идея не была чужда и самому Александру, однако Дионис обычно изображался с рогами не овна, но быка,

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

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

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

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

что с точки зрения символизма образует существенную разницу[329].

Уместно заметить, что рога, в их символическом использовании, обретают две основные формы: форму рогов овна, собственно «солярную», и форму рогов быка, которая, напротив, является «лунной», напоминая сам полумесяц[330]. Можно также, в данной связи, обратиться к взаимным соответствиям двух зодиакальных знаков, Овна и Тельца; но это привело бы, в особенности при их приложении к факту преобладания той или иной формы в различных традициях к соображением «циклического» порядка, в которые мы не можем сейчас вдаваться.

Чтобы закончить этот очерк, отметим ещё только одно сближение, в некотором роде существующее между этим оружием животных, которым являются рога, и тем, что можно назвать оружием растений, то есть шипами. Следует отметить в связи с этим; что многие растения, играющие важную символическую роль, имеют шипы[331]. И здесь также шипы, как и другие острия, апеллируют к идее вершины или возвышения, и они, в некоторых случаях, также могут служить для олицетворения световых лучей[332]. Мы видим, стало быть, что символизм всегда предельно последователен и именно так и должно быть потому как он ни в коей

---

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

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

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

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

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

Раздел V. Символизм космической формы

Глава 29. Пещера и лабиринт[333]

В недавно опубликованной книге[334] Джексон Найт проводит интересные изыскания, отправной точкой которых является отрывок из шестой книги Энеиды, где описываются входные врата Сивиллы Кумской; почему на этих вратах изображены Критский лабиринт и его история? Автор вполне справедливо отказывается видеть в этом, как это делают те, кто не идёт дальше современных «литературных» концепций, нечто случайное и незначительное; напротив, он считает, что этот отрывок должен иметь реальную символическую ценность, основанную на тесной связи между лабиринтом и пещерой, сопряженными с одной и той же идеей подземного странствования. Эта идея, согласно интерпретации, которую он даёт соответствующим фактам, относящимся к совершенно отличным друг от друга эпохам и регионам, первоначально была связана с погребальными обрядами, а затем, в силу определённой аналогии, будто бы была перенесена в ритуалы инициатические. Мы вскоре вернёмся именно к этому моменту, но вначале должны высказать несколько критических соображений относительно самого понимания автором инициации. В самом деле, похоже, что он рассматривает её единственно как продукт «человеческой мысли», впрочем, наделенный жизненной силой, которая обеспечивает ему сохранность во времени, даже если иногда он существует лишь в латентном состоянии. И после всего уже сказанного нами по этому поводу, у нас нет ни малейшей необходимости снова доказывать, чего здесь недостаёт — уже в силу того, что при таком подходе не учитыва-

[333] Опубликовано в «Исследования Традиции», окт. — нояб. 1937.

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

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

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

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

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

мы будем говорить далее, речь не идёт о чём-то обязательном для всех инициатических форм без исключения. Впрочем, то же обнаруживается, и даже экзотерически, в христианском символизме Рождества столь же отчетливо, как и в других традициях; ясно, что пещера как место рождения не может иметь абсолютно то же значение, что пещера как место смерти или погребения. Однако можно напомнить, связывая между собой эти различные и, по видимости, даже противоположные аспекты, что смерть и рождение, в конечном счёте, есть лишь два лика одной и той же перемены состояния, и что переход от одного состояния к другому всегда рассматривался как осуществляющийся в темноте[335]. В этом смысле пещеру скорее и более точно следовало бы считать именно местом такого перехода; но и это, будучи в узком смысле верно, всё же относится лишь к одной из сторон её сложного символизма.

Если автору не удалось разглядеть другую сторону рассматриваемого символизма, то это, весьма вероятно, произошло вследствие влияния, оказанного на него теориями некоторых «историков религий». Вслед за ними, он и в самом деле предполагает, что пещера всегда должна быть связана с «хтоническими» культами при этом автор руководствуется предельно «примитивистским» подходом, указывая на ту простую причину, что она расположена внутри земли; однако безусловная «хтоничность» символа пещеры весьма далека от истины[336]. Однако невозможно не заметить, что инициатическая пещера выступает прежде всего

---

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

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

как образ мира[337]; но его гипотеза мешает ему сделать прямо-таки напрашивающийся отсюда вывод, а именно: коль скоро это так, подобная пещера должна представлять завершенную всеобщность и содержать в себе самой представление неба в той же мере, как и представление земли. Если же небо особо упоминается в каком-нибудь тексте или изображается на каком-либо памятнике в виде свода пещеры, то объяснения, предлагаемые на сей счет, остаются столь смутными и неудовлетворительными, что следовать им невозможно. Истина же состоит в том, что, далеко не будучи средоточием мрака, инициатическая пещера бывает освещена изнутри, поэтому темнота как раз таки наоборот царит вне её, так что светский мир, естественно, отождествляется с «внешним мраком» а «второе рождение» есть в то же время озарение[338]. Далее, если же нас спросят, почему пещера с инициатической точки зрения рассматривается именно таким образом, мы ответим, что разрешение этого вопроса нужно искать, с одной стороны, в том факте, что символ пещеры дополняет символ горы, а с другой стороны, в той связи, что напрямую соединяет символизм пещеры с символизмом сердца. Мы намереваемся рассматривать по отдельности оба эти существенных момента, но исходя из всего того, что, впрочем, уже было нами изложено до этого нетрудно понять, что суть проблемы находится в прямой связи с самим изображением духовных центров.

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

---

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

тельное дополнение, например, вопрос о значении золотой ветви». Весьма спорно, что её можно отождествлять с палочкой или жезлом (если только речь не идёт быть может о весьма второстепенном аспекте), которые в самых различных формах очень часто встречаются в традиционном символизме[339]. Оставив в стороне эти темы, обратимся теперь к тому, что касается лабиринта, чей смысл может показаться ещё более загадочным, или, во всяком случае, более скрытым, чем смысл пещеры, а также рассмотрим существующие между ними отношения.

*
* *

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

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

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

пекте, в котором она отождествляется с самими испытаниями, как это можно констатировать даже и сегодня применительно к некоторым формам инициации, например к масонству, где каждое из символических испытаний обозначается как «путешествие». Другим примером подобного символизма является «паломничество»; в этой связи можно вспомнить о лабиринтах, изображаемых в некоторых церквях на плитах пола, прохождение которых считалось «замещением» паломничества в Святую Землю. Впрочем, если точка, в которую приводит этот путь, олицетворяет место, уготованное для «избранных», то место это и в самом деле является «Святой Землей» в инициатическом смысле этого выражения. Иными словами, эта точка есть не что иное, как образ духовного центра, каковым, равным образом, предстаёт всякое место инициации[340].

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

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

которая, как мы это уже не раз объясняли, есть всего лишь результат упадка, в процессе которого было утрачено сознание их связи с принципом. В случае же, о котором идёт речь, легко уловить, что здесь речь идёт о чём-то ином, а не о том, что видят в этом современные «тактики», хотя бы уже в силу того простого факта, что этот «лабиринтный» способ обороны использовался не только против враждебных людей, но также и против враждебных психических влияний. А это указывает на то, что он должен был сам по себе иметь какое-то ритуальное значение[341]. Но есть и ещё нечто большее: основание городов, выбор места для них и план, по которому они строились, были подчинены правилам, которые по самой сути своей принадлежали к области «священной науки» и уже вследствие этого были далеки от того, чтобы служить лишь утилитарным целям, во всяком случае, в том исключительно материальном смысле, в котором сегодня понимается это слово. Как бы ни были чужды все эти вещи ментальности наших современников, их следует, тем не менее, учитывать, без чего те, кто изучает останки древних цивилизаций, никогда не смогут понять их истинный смысл и глубинные основания даже в том, что очевидным образом соотносится с тем, что сегодня принято называть «обыденной жизнью», которая, однако, в иные времена также имела в действительности характер чисто ритуальный и традиционный.

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

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

и то, и другое одинаково производны от очень древнего слова, обозначающего камень (корень *la*, откуда греческое λαός, *lapis* по латыни), так что этимологически лабиринт мог бы, в конечном счёте, быть не чем иным, как одной из каменный конструкций, называемых «циклопическими». Однако это всего лишь самое внешнее значение такого названия, которое в более глубоком смысле связано со всей совокупностью символизма камня, о котором нам уже случалось говорить, будь то применительно к вефилям или «громовым камням» (отождествляемым с каменным топором, или лабрисом), и который демонстрирует также и многие другие аспекты. М. Дж. Смит, по крайней мере, ощущал это, так как он намекает на людей, «рожденных от камня» (что, заметим мимоходом, вносит некоторую ясность относительно греческого слова λαός), и легенда о Девкалионе являет нам наиболее известный пример существования последних. Это соотносится с неким периодом, более подробное изучение которого, если бы оно было возможно, наверняка позволило бы понять так называемый «каменный век» в совсем ином смысле, нежели тот, что придают ему те, кто изучают доисторические эпохи. Впрочем, это снова возвращает нас к пещере, которая, будучи естественным или искусственным образованием внутри каменного утеса также очень близка к этому символизму[342]; однако мы должны добавить, что это вовсе не повод предполагать, будто и сам лабиринт должен был быть непременно высечен в скале. Хотя так и могло быть в некоторых случаях, это, можно сказать, случайный элемент, не входящий в собственное его определение, потому что, как бы ни соотносились пещера и лабиринт между собой, важно, однако, не смешивать их, особенно когда речь

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

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

В самом деле, совершенно очевидно, что если пещера — это место, где совершается сама инициация, то лабиринт, место предшествующих ей испытаний, не может быть ничем иным, кроме как путём, ведущим в пещеру, путём и одновременно препятствием, закрывающим доступ в неё«непригодным» мирским людям. Напомним впрочем, что в Кумах лабиринт был изображен на дверях, словно такого рода представление в некотором смысле замещало сам лабиринт[343]; и можно было бы сказать, что Эней, когда он останавливается перед дверями, чтобы рассмотреть их, и в самом деле в это время мысленно, если не телесно, проходит лабиринт. С другой стороны, не похоже, чтобы такой вход предназначался исключительно для святилищ, укрытых в пещерах или символически отождествляемых с ними, потому что, как мы уже объясняли, это черта не присуща всем традиционным формам, а предназначение лабиринта — в том виде, как оно было определено выше, может заключаться в охране подступов ко всякому месту инициации, ко всякому святилищу, предназначенному для «таинств», а не для публичных ритуалов. Сделав эту оговорку, всё же стоит отметить небеспочвенность мыслей о том, что, по крайней мере у своих истоков использование лабиринта должно было более частным образом увязываться с инициатической пещерой, потому что изначально оба этих символических объекта, кажется, принадлежали к одним и тем же традиционным формам, формам эпохи «людей камня», которой мы вскользь только что коснулись. Пещера и лабиринт, стало быть, демонстрировали тесную взаимосвязь на заре своего символического существования, хотя и не сохранили её в неизменном виде во всех последующих формах.

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

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

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

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

Глава 30. Сердце и пещера[344]

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

«Пещера сердца» есть известное традиционное выражение: слово *guhā* на санскрите вообще обозначает пещеру, но прилагается также и к внутренней полости сердца, а стало быть, и к самому сердцу; именно эта «пещера сердца» является жизненным центром, в котором пребывает не только *дживатман*, но также и необусловленный *Атман*, тождественный самому Брахме, как мы уже говорили об этом в другом месте[345]. Слово *гуха* является производным от корня *guh*, означающего «скрывать» или «прятать». Тот же смысл имеет и другой сходный корень, *gup*, откуда *gupta* — слово, прилагаемое ко всему, что имеет тайный характер, ко всему, что не обнаруживает себя внешним образом. Это эквивалент греческого κρυπτός, откуда слово «крипта», являющееся синонимом пещеры. Эти понятия соотносятся с центром, поскольку он рассматривается как самая внутренняя,

[344] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», дек. 1937.

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

а стало быть, и самая скрытая точка; в то же время, они соотносятся как непосредственно с инициатической тайной, так и опосредованно — через тот факт, что эта тайна символизируется расположением места совершения инициации: особенным расположением места скрытого или «покрытого»[346], то есть места, недоступного профанам, доступ куда ограничивается посредством «лабиринтной» структуры или ещё каким-либо образом (как, например, в «храмах без врат»[A] дальневосточной инициации), и места, всегда рассматриваемого в качестве образа центра.

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

---

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

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

сердца и пещеры посредством перевёрнутого треугольника добавим, что здесь перед нами один из случаев, когда с этим знаком не связана никакая идея «чёрной магии», в противоположность нередким предположениям тех, чьи познания о символизме недостаточны.

А теперь вернёмся к тому, что, согласно индусской традиции, сокрыто в «пещере сердца»: это сам принцип существа, который в этом состоянии «потаенности» и по отношению к проявлению сравним с тем, что есть в нём самого малого (слово *dahara*, обозначающее полость, в которой он пребывает, также соотносится с той же идеей малости), в то время как на самом деле он есть в нём наибольшее — точно так же, как точка в пространственном измерении является ничтожной и даже нулевой, хотя она является принципом, посредством которого создано само пространство. Точно так же единица выступает как самое малое из чисел, хотя изначально она все их принципиально содержит в себе и из самой себя производит весь их бессчётный ряд. И здесь, стало быть, мы снова обнаруживаем выражение обратного соотношения, поскольку принцип рассматривается с двух различных точек зрения. Первая из них, точка зрения предельной малости, соотносится с его скрытым и, в некотором роде, «невидимым» состоянием, которое для существа есть не более чем «виртуальность», но из которого развернется все духовное развитие этого существа. Стало быть, именно здесь обретается собственно «начало» (*initium*) этого развития, что находится в прямой связи с инициацией, понимаемой в этимологическом смысле этого слова; именно с этой точки зрения пещера и может рассматриваться как место «второго рождения». По этому поводу мы обнаруживаем такие, например, тексты: «Знай же, что Агни, который есть основание вечного (принципиального) мира, и через которого последний может быть достигнут, скрывается в пещере (сердца)[347], что в микрокосмическом плане соотносится со «вторым ро-

[347] Катха-упанишада, I, 14.

ждением», а также через транспозицию на макрокосмический уровень с его аналогом, которым является рождение аватара».

Мы сказали, что пребывающее в сердце есть одновременно *дживатман*, с точки зрения индивидуального проявления, и необусловленный *Атман*, или *Параматман*, с точки зрения принципа. Но различие между ними иллюзорно, то есть существует только по отношению к проявлению, в абсолютной же реальности они суть одно. Это «двое, которые вошли в пещеру» и о которых в то же время говорится также, что они «остались пребывать на самой высокой вершине», так что оба символизма, горы и пещеры, оказываются здесь соединенными[348]. Текст добавляет, что «знающие Брахму называют их темнотой и светом», это более частным образом соотносится с символизмом Нара-нараяны, о котором мы говорили в связи с Атма-гитой, цитируя именно этот текст: Нара, человеческое или смертное, которое есть *дживатман*, отождествляется с Арджуной, а Нараяна, божественное, или бессмертное, то есть *Параматман*, с Кришной. Но, согласно их точному смыслу, имя Кришна обозначает тёмный цвет, а имя Арджуна — светлый, то есть, соответственно, ночь и день, поскольку они рассматриваются как олицетворение непроявленного и проявленного[349]. Абсолютно такой же символизм обнаруживается в случае Диоскуров, находящихся в соотношении с двумя полушариями, тёмным и освещенным, как мы уже показали это, исследуя значение «двойной спирали». С другой стороны, эти «двое», то есть *дживатман* и *Параматман*, являются также и «двумя птицами», о которых в других текстах говорится как о «пребывающих на одном и том же дереве» (так же, как Арджуна и Кришна возвышаются на одной той же колеснице) и «неразделимо соединенных», потому что, как мы говорили выше, реально они есть одно и различаются лишь иллю-

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

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

зорно[350]; важно заметить здесь, что символизм дерева является по существу «осевым», как и символизм горы, и пещера в той мере, в какой она рассматривается как расположенная под горой или внутри её, также располагается на оси, потому что, во всех случаях, и с какой стороны ни смотреть на предмет, всегда именно здесь неизбежно находится центр, являющийся местом связи индивидуального с универсальным.

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

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

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

Глава 31. Гора и пещера[351]

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

[351] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», янв. 1938.

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

Как мы уже сказали раньше, схема горы, как и схема пирамиды и кургана, которые являются её эквивалентами, есть треугольник, вершиной вверх; схемой же пещеры, напротив, является треугольник, вершиной вниз, стало быть, обратный по отношению к первому. Этот опрокинутый треугольник является также и схематическим изображением сердца[352] и чаши, которая обычно уподобляется ему в символизме, как мы уже показали это, говоря о Св. Граале[353]. Добавим, что эти последние символы или их подобия, с более общей точки зрения, соотносятся с пассивным, или женским принципом универсальной проявленности, либо же с одним из его аспектов[354], тогда как те, что схематически изображаются треугольником вершиной вверх, соотносятся с принципом активным, или мужским, то есть речь идёт о настоящей взаимодополнительности. С другой стороны, если поместить оба треугольника один под другим, что соответствует расположению пещеры под горой, мы увидим, что второй может рассматриваться как отражение первого (рис. 12); и эта идея отражения хорошо согласуется с соотношением символа производного с символом примордиальным, в со-

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

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

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

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

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

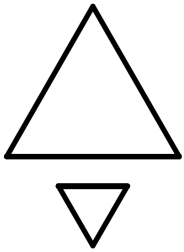

Fig. 12

Для этого в данном случае есть ещё и особая причина; мы уже упоминали, в связи с соотношением пещеры и сердца, текст из упанишад, где говорится, что Принцип, который пребывает в «центре человеческого существа», «меньше, чем зернышко риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем семя проса, чем ядро семени проса», и в то же время «больше, чем земля, больше, чем воздух (или промежуточный мир), больше, чем небо, больше, чем все эти миры»[355]. Итак, в обратном соотношении двух символов, которое мы рассматриваем здесь, именно гора соответствует идее «великости», а пещера (или полость сердца) — идее «малости». Аспект «величия» соотносится, кроме того, с абсолютной реальностью, аспект же «малости» — с внешними обликами

[355] Чхандогья-упанишада, III.14.3.

в рамках проявленности; стало быть, совершенно нормально, что первый олицетворяется символом, соответствующим «примордиальному»[356] состоянию, а второй — тем, что соответствует последующему состоянию «помрачения» и духовной «потаенности».

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

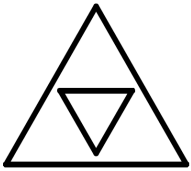

Fig. 13

С другой стороны, если сделать стороны перевёрнутого треугольника равными половине сторон треугольника правильного (мы их сделали чуть меньшими для того, чтобы оба треугольника чётко отделялись один от другого, но на самом деле вполне очевидно, что вход в пещеру должен находиться на самой поверхности горы, и, следовательно, изображающий её треугольник должен был бы в действительности касаться контура другого)[357], то малый треуголь-

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

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

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

Глава 32. Сердце и Мировое яйцо[358]

После всех соображений, высказанных ранее по поводу различных аспектов символизма пещеры, нам остается рассмотреть ещё один важный момент: отношения этого символа с символом «Яйца Мира». Но чтобы это было хорошо понято и более непосредственно увязано с тем, что мы говорили до сих пор, следует прежде всего сказать о символических связях сердца с «Мировым Яйцом». На первый взгляд, можно было бы удивиться этому сравнению, не усмотрев в нём ничего, кроме определённого сходства формы между сердцем и яйцом; но само это сходство может иметь подлинное значение лишь в том случае, если существуют и более глубокие связи. А тот факт, что омфалос и вефиль, несомненные символы центра, часто имеют яйцевидную форму, как имел её омфалос в Дельфах[359], убедительно свидетельствует, что так и должно быть, и что именно это нам и следует теперь объяснить.

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

---

[358] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», февр. 1938.

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

зом, «Яйцо Мира» «центрально» по отношению к космосу[360]. Библейским образом земного Рая, который есть также и «Центр Мира», является круговая ограда, которую можно рассматривать как горизонтальный срез яйцевидной и сферической формы. Добавим, что в действительности разница между этими двумя формами по сути дела состоит в том, что форма сферическая, равномерно распространяясь из своего центра, является подлинно примордиальной формой, тогда как яйцевидная форма соответствует уже дифференцированному состоянию, производному от предыдущего как результат некой «поляризации», или удвоения центра[361]. Впрочем, указанная «поляризация» может рассматриваться в качестве результата вращения сферы вокруг какой-либо одной оси, так как такого рода вращение устраняет равнозначность всех направлений пространства и именно это знаменует смену двух последовательных фаз космогонического процесса, которые символизируются, соответственно, сферой и яйцом[362].

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

---

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

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

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

то есть буквально — «золотой зародыш»[363]; но это «семя» — есть подлинно примордиальный[364] аватар, а мы видели, что место рождения аватара так же, как и место рождения того, что соответствует ему с точки зрения микрокосмической, олицетворяется именно сердцем или пещерой. Вероятно можно было бы возразить, что в процитированном тогда нами тексте[365], так же, как и во многих других случаях, аватар обозначается именно как Агни, тогда как сказано, что это Брахма окутывается «Мировым Яйцом», именуемым поэтому *брахмандой*, чтобы вылупиться из него как хираньягарбха. Но, помимо того, что различные имена в действительности обозначают лишь различные атрибуты божества, которые неизбежно связаны друг с другом, а вовсе не раздельные сущности, здесь следует особо отметить, что поскольку золото рассматривается как «минеральный свет» и «солнце металлов», то само обозначение хираньягарбха на самом деле характеризует его как принцип огненной природы, и это обстоятельство накладывается на тот факт, что яйцо мира занимает центральное положение, в результате чего становится возможным символически отождествлять его с Солнцем, которое, впрочем, во всех традициях равно является одним из олицетворений «Сердца Мира».

Чтобы перейти отсюда к уровню микрокосмическому, достаточно напомнить об аналогии, которая существует между *пиндой*, тонким зародышем индивидуального существа, и *брахмандой*, или «Яйцом Мира»[366]; и эта пинда, как вечное и неразрушимое «семя» существа, в иных случаях отождествляется с «ядром бессмертия», в еврейской традиции име-

---

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

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

[365] Катха-упанишада, I, 14.

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

нуемым луз[367]. Обычно о лузе не говорится, как о помещающемся в сердце; речь идёт о том, что это лишь одна из возможных его локализаций в связи с телесным организмом, притом не самая типичная; но данная локализация, тем не менее, в соответствии со всем уже сказанным, должна иметь место там, где луз находится в непосредственной связи со «вторым рождением». В самом деле, эти локализации, которые помимо прочего связаны с индусской доктриной чакр, соотносятся с различными состояниями человеческого существа или с фазами его духовного развития. В основании позвоночного столба это состояние «сна», где находится луз у обычного человека[368]; В сердце — начальная фаза его «прорастания», т. е. «второе рождение», область «третьего глаза» — фаза совершенствования человеческого существа, то есть реинтеграции в «примордиальное состояние»; наконец, позиция на темени — это переход к надындивидуальным состояниям. И мы ещё обнаружим точные соответствия этих этапов, когда вернёмся к символизму инициатической пещеры[369].

---

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

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

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

Глава 33. Пещера и мировое яйцо[370]

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

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

[370] Опубликовано в «Исследования Традиции», март 1938.

«третье рождение» также представляется происходящим в пещере, каким образом соотносится с ним её символизм? «Второе рождение», которое есть непосредственно то, что можно назвать «психическим возрождением», свершается в области тонких возможностей человеческой индивидуальности; напротив, «третье рождение», осуществляясь непосредственно на уровне духовном, а не психическом, представляет собой доступ в область надындивидуальных возможностей. Одно является, стало быть, именно «рождением в космосе» (чему, как мы сказали, на уровне макрокосмическом соответствует рождение аватара), и следовательно, вполне логично, что оно изображается как целиком совершающееся в пещере; другое же представляется рождением «за пределами космоса», и этому «выходу из космоса», согласно выражению Гермеса[371], для того, чтобы символизм был полным, должен соответствовать окончательный выход из пещеры, поскольку она заключает в себе лишь те возможности, которые присущи «космосу», их-то посвящаемый и должен превзойти в этой новой фазе развития своего существа, а «второе рождение» в действительности было всего лишь исходной точкой этого развития.

Здесь, естественно, некоторые отношения оказываются модифицированными: пещера снова становится «гробницей», не только в силу своего «подземного» положения, но также и потому, что весь «космос» — это в некотором роде «гробница», из которой человеку надлежит теперь выйти; «третье рождение» обязательно предваряется «второй смертью», которая более не является смертью для светского мира, но в самом деле «смертью в космосе» (а также «в пределах космоса»); вот почему «внекосмическое» рождение всегда отождествляется с «воскресением»[372]. Для того, чтобы это «воскресение», которое в то же время есть выход из пе-

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

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

щеры, могло иметь место, камень, закрывающий вход в «гробницу» (то есть саму пещеру), должен быть отвален. Мы увидим далее, как это может иногда выражаться в ритуальном символизме.

С другой стороны, если находящееся вне пещеры олицетворяло только светский мир, или «внешний» мрак, то пещера представала как единственное освещенное место, притом освещенное именно изнутри: в самом деле, ведь никакой свет не мог тогда поступать в неё извне. Теперь же, поскольку нужно учитывать «внекосмические» возможности, пещера, несмотря на это освещение, становится тёмной по отношению — нет, не ко всему, что находится вне её, но именно к тому, что находится над ней, над её сводом, потому что именно это «над» олицетворяет «внекосмическую» область. И тогда, согласно этой новой точке зрения, внутреннее освещение можно рассматривать в качестве отражения света, идущего извне, сквозь «крышу мира» которая есть «солнечная дверь», то есть «око» космического свода или верхнее отверстие пещеры. На уровне микрокосмическом это отверстие соответствует *брахмарандхре*, точке контакта индивидуальной личности с «седьмым лучом» духовного солнца[373], точке, «локализация» которой, согласно органическим соответствиям, находится на темени[374], и которая олицетворяется верхним отверстием герметического *атанора*[375]. Добавим в этой связи, что «философское яйцо», которое очевидно исполняет роль «Мирового Яйца», заключено внутри *атанора*, но что последний и сам может уподобляться «космосу», и это в двойном приложении — макрокосмическом и микрокосмическом. Пещера, стало быть, также может символически отождествляться одновременно и с «философским яйцом», и с *атанором*, в зависимости от соотнесения с различными степенями развития в инициа-

[373] См. А. Кумарасвами, там же.

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

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

тическом процессе, но в любом случае без того, чтобы её фундаментальное значение было при этом каким-либо образом затронуто.

Можно также заметить, что в этом освещении отражённым светом мы обнаруживаем образ Платоновой пещеры, в которой, благодаря проникающему извне свету[376], видны только тени; и этот свет действительно является «внекосмическим», потому что его источник — это «Солнце разума». Освобождение узников и их выход из пещеры — есть «выход на свет»; посредством которого они могут непосредственно созерцать реальность, которая до сих пор представлялась им лишь отражением. Эта реальность суть вечные «архетипы», возможности, заключающиеся в «перманентной актуальности» неизменной сущности.

Наконец, важно отметить, что оба «рождения», о которых мы говорили, будучи двумя последовательными фазами полной инициации, есть тем самым два этапа одного пути, который, является сущностно «осевым», точно таким же характером в рамках своего символизма обладает и «солнечный луч», на который мы уже намекали чуть выше. Этот луч указывает необходимое духовное «направление», которого должен придерживаться человек, постоянно восходя для того, чтобы достичь своего подлинного центра[377]. В пределах микрокосмоса это «осевое» направление есть направление *сушумны*, которая простирается до темени, откуда она «надындивидуально» продолжается, можно было бы сказать, самим «солнечным лучом», проходя вверх к его источнику. Именно вдоль *сушумны* располагаются чакры, тонкие центры индивидуальности, некоторым из которых соответствуют различные положения луза, или «ядра бессмертия», рассмотренные ранее, так что сами эти позиции, или после-

---

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

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

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

Глава 34. Выход из пещеры[378]

Окончательный выход из инициатической пещеры, рассматриваемый как олицетворение «выхода из космоса», в соответствии с ранее сказанным, должен совершаться через отверстие, расположенное в своде, и даже непосредственно через его зенит. Напомним, что эта верхняя дверь, которая иногда традиционно именуется «втулкой солнца», а также «космическим глазом», в человеческом существе соотносится с *брахмарандхрой* и теменем. Однако, несмотря на возникающие в данном случае ассоциации с солярным символизмом, можно было бы сказать, что эта «осевая» и «зенитная» позиция более непосредственно и несомненно более изначально соотносится с символизмом полярным: именно в этой точке, согласно некоторым «оперативным» ритуалам, закреплен отвес Великого архитектора, отмечающий направление «Оси Мира», и тогда он отождествляется с Полярной звездой[379]. Уместно заметить также, что для подобного выхода нужно, чтобы камень свода был отвален именно в этом самом месте. И камень этот, уже в силу того, что занимает вершину, в архитектурной структуре имеет особый и даже уникальный характер, потому что он, естественно, является «замком свода». Это наблюдение не лише-

---

[378] Опубликовано в «Исследования Традиции», апр. 1938.

[379] Напомним, в связи с этим, что, согласно дальневосточной традиции, Полярная звезда олицетворяет место пребывания «Великого Единого» (*Тай-и*). В то же время, если нормальным образом рассматривать ось в вертикальном положении, как мы только что сделали это, она (звезда) соответствует также «Великой Вершине» (*Тай-цзи*), то есть вершине небесного свода, или «крыши мира».

но значения, хотя здесь не место останавливаться на нём более подробно[380].

В действительности, то, о чём мы только что говорили, редко наблюдается в инициатических ритуалах буквально, хотя этому и можно найти некоторые примеры[381]. Такая малоупотребительность может объясняться частично, некоторыми трудностями практического порядка, а также необходимостью избежать риска, возможного в этих случаях смешения[382]. В самом деле, если пещера не имеет другого отверстия, кроме этого единственного, то, стало быть, оно должно служить для входа как и для выхода, что не согласуется с его символизмом; логически рассуждая, вход скорее должен был бы находиться на оси в точке, противоположной выходу, то есть в полу, в самом центре пещеры, куда проникали бы по подземному ходу. Однако, с другой стороны, такой способ вхождения не подобал бы «великим мистериям», соответствуя лишь начальной стадии, которая к этому времени уже осталась далеко позади. Следовало бы, стало быть, скорее предположить, что адепт, вошедший подземным путём для посвящения в «малые мистерии», оставался затем в пещере до момента своего «третьего рожде-

---

[380] Это более конкретно соотносится с масонским символизмом Королевской Арки; в данной связи мы отсылаем также к примечанию в конце нашей статьи «Гробница Гермеса» в *E.T.*, дек. 1936.

[381] В высоких степенях шотландского масонства так обстоит дело с 13-й степенью, именуемой степенью «Королевской Арки», которую не следует смешивать, вопреки некоторому внешнему сходству, с тем, что в английском масонстве составляет *Arch Masonry*, в отличие от *Square Masonry*. К тому же «Оперативные» истоки шотландской степени, о которой идёт речь, представляются гораздо менее ясными: 14-я степень, или звание «Великого Шотландца Священного Свода», равным образом даруется «в сводчатом подземелье». Следует отметить, в связи с этим, что во всех этих высоких степенях есть много деталей различного происхождения, которые далеко не всегда избегли смешения и сохранили свою целостность, так что в нынешнем состоянии определить их реальную природу весьма затруднительно.

[382] Такое смешение, действительно, присутствует в только что упомянутых шотландских степенях: «сводчатое подземелье» там не имеет «ни дверей, ни окон», а потому войти в него, как и выйти из него, можно лишь через единственное отверстие в своде.

ния», когда бы он окончательно покинул её через верхнее отверстие. Теоретически это допустимо, но совершенно очевидно, не может эффективно осуществляться на практике[383].

В действительности, существует другое решение, основанное на соображениях, в которых солярный символизм занимает на этот раз преимущественное место, хотя следы полярного символизма и остаются при этом ещё ясно различимы; в конечном счёте, здесь налицо сочетание и почти слияние этих двух модальностей, как мы уже указывали в конце нашего предыдущего исследования. Но вот что следует отметить в этой связи с сущностной точки зрения: вертикальная ось, как соединяющая два полюса является, очевидно, осью «север-юг». При переходе от полярного символизма к солярному эта ось должна быть каким-то образом спроектирована на зодиакальную плоскость, но так, чтобы сохранить определённое соответствие и, даже можно сказать максимально точную эквивалентность изначальной полярной оси[384]. Но в годичном цикле точки зимнего и летнего солнцестояния в пространственном соизмерении соотносятся с севером и югом точно так же, как точки весеннего и осеннего равноденствия соответствуют востоку и западу. Стало быть, ось, удовлетворяющая желаемому условию, соединяет точки двух солнцестояний. И можно сказать, что эта ось солнцестояния будет играть тогда роль относительной вертикальной оси, каковой она и является в действительности

---

[383] В некотором смысле можно сказать, что «малые мистерии» соответствуют земле (человеческому состоянию), а «великие мистерии» — небу (надындивидуальному состоянию). Отсюда проистекает в некоторых случаях символическое соответствие геометрическим формам квадрата и круга (или производным от них), которые, особенно, дальневосточная традиция приписывает земле и небу. На Западе это различие обнаруживается между *Square Masonry* и *Arch Masonry*, которые мы только что упомянули.

[384] Именно с этим переходом от одного символизма к другому соотносится «перенос» некоторых созвездий из полярного региона в регион зодиакальный, на что мы уже указывали в другом месте (см. «Царь Мира», гл. X).

по отношению к оси равноденствий[385]. Солнцестояния поистине являются тем, что можно было бы назвать полюсами года; и эти полюсы мира времени, если можно так выразиться, замещают здесь, в силу реального, а отнюдь не произвольного соответствия, полюсы мира пространственного. Впрочем, они находятся в прямой связи с движением солнца, полюсы которого, в собственном и общепринятом смысле слова, напротив, полностью независимы; и так оказываются предельно ясно связанными друг с другом две символические модальности, о которых мы говорили.

В этом случае «космическая» пещера сможет иметь две «зодиакальные» двери, расположенные противоположно друг другу на только что рассмотренной нами оси, а, стало быть, соответствующие двум точкам солнцестояния, из которых одна будет служить входом, а другая выходом. В самом деле, понятие таких двух «врат солнцестояния» отчётливо обнаруживается в большинстве традиций, и этому даже обычно придаётся заметное символическое значение. Входные врата иногда обозначаются как «врата людей», каковыми в этом случае могут являться посвящённые в «малые мистерии», так же, как и обычные светские люди, потому что они ещё не преодолели человеческого состояния. Врата же выхода, напротив, именуются «вратами богов», то есть теми, через которые приходят только существа, получившие доступ к надындивидуальным состояниям. Теперь лишь остается определить, какому из двух солнцестояний соответствуют каждые из этих двух врат; но, этот вопрос следует рассмотреть отдельно с тем, чтобы сделать очевидными содержащиеся в нём аспекты, которые подлежат раскрытию.

---

[385] Мы не будем останавливаться здесь на том факте, что среди различных традиционных форм есть такие, где точкой начала года является солнцестояние, и те, где аналогичное место принадлежит равноденствию. Скажем только, что основанием для такого предпочтения являются различия периодических циклов, с которыми особым образом должны быть связаны эти традиционные формы.

Глава 35. Врата солнцестояния[386]

Мы сказали, что двое зодиакальных врат, которые соответствуют входу и выходу «космической пещеры» и в некоторых традициях именуются «вратами людей» и «вратами богов», должны соотноситься с двумя солнцестояниями. Теперь следует уточнить, что первые соответствуют летнему солнцестоянию, то есть знаку Рака, а вторые — зимнему солнцестоянию, то есть знаку Козерога. Чтобы понять, почему это так, следует вспомнить о делении годового цикла на две половины, «восходящую» и «нисходящую». Первая — это период движения солнца к северу (*uttarāyaṇa*), идущего от зимнего солнцестояния к летнему; вторая — период движения солнца к югу (*dakṣiṇāyana*), идущего от летнего солнцестояния к зимнему[387]. В индусской традиции «восходящая» фаза находится в соответствии с дэва-яной, а «нисходящая» — с *питри-яной*[388], что точно совпадает с наименованием двух дверей, о которых мы только что напомнили: «врата людей» открывают доступ к *питри-яне*, а «вратами богов» выходят к дева-яне. Они, стало быть, должны располагаться в начале двух соответствующих фаз, то есть первая должна приходиться на летнее солнцестояние, а вторая — на зимнее. Только в этом случае речь идёт не о входе и выходе, но

---

[386] Опубликовано в «Исследования Традиции», май 1938.

[387] Здесь уместно напомнить, что зодиак, часто изображавшийся на порталах средневековых церквей, располагается таким образом, чтобы четко обозначить это деление годового цикла.

[388] См. конкретнее: Бхагавадгита, VIII.23–26; см. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXIV. — Аналогичное соответствие обнаруживается в месячном цикле, где период прибывающей луны также находится в связи с дэва-яной, а убывающей луны — с *питри-яной*. Можно сказать, что четыре лунные фазы соответствуют, в более ограниченном цикле, четырем солярным фазам, которые являются четырьмя временами года.

именно о двух различных выходах, а это обусловлено тем, что точка зрения здесь иная, нежели та, которая особым образом соотносится с инициатической ролью пещеры, хотя и идеально согласуется с последней. В самом деле, «космическая пещера» рассматривается здесь как место проявления существа; проявившись в ней в определённом состоянии, например, человеческом, это существо, согласно достигнутой им духовной степени, выйдет отсюда через те или иные врата: в случае *питри-яны* оно должно будет вернуться к другому состоянию проявленности, что, очевидно, будет олицетворяться возвращением в рассматриваемую таким образом «космическую пещеру»; напротив, в случае дева-яны больше нет возврата к проявленному миру. Таким образом, одни из врат являются одновременно входом и выходом, тогда как другие суть окончательный выход; но в том, что касается инициации, именно этот окончательный выход есть конечная цель, и существо, которое вошло через «врата людей», должно, если оно действительно достигло этой цели, выйти через «врата богов»[389].

Мы уже объясняли ранее, что ось солнцестояний в зодиаке, вертикальная по отношению к оси равноденствий, должна рассматриваться как проекция полярной оси «север-юг» в годовом солярном цикле; а согласно соответствию временного символизма пространственному символизму сторон света, зимнее солнцестояние есть, в некотором роде, Северный полюс года, а летнее солнцестояние — его Южный полюс, тогда как два равноденствия, весеннее и осеннее, соот-

[389] «Врата богов» могут быть входом лишь в случае добровольного схождения в проявленный мир существа уже «освобожденного», либо существа, являющегося прямым олицетворением «надкосмического» принципа. Но совершенно очевидно, что эти исключительные случаи не входят в «нормальные» процессы, которые мы рассматриваем здесь. Заметим только, что отсюда легко понять, почему считается, что рождение аватара происходит во время зимнего солнцестояния, в период, совпадающий в христианской традиции с праздником Рождества.

носятся с востоком и западом[390]. Однако, в ведийском символизме врата *дева-лока* располагаются на северо-востоке, тогда как врата *питри-лока* — на юго-западе: но это нужно рассматривать как более эксплицитные направления, согласно которым разворачивается ход годового цикла. В самом деле, согласно упомянутому нами соответствию, «восходящий» период разворачивается при движении с севера на восток, потом с востока на юг; а «нисходящий» — в движении с юга на запад, потом с запада на север[391]; следовательно, ещё точнее можно было бы сказать, что «врата богов» расположены на севере и обращены к востоку, который

---

[390] В ходе дня восходящей его половиной является период от полуночи до полудня, а нисходящей — время от полудня до полуночи. Полночь соответствует зиме и северу, полдень — лету и югу, утро соответствует весне и востоку (стороне восхода солнца), вечер — закату (осени) и западу (стороне заката солнца). Таким образом, фазы дня, как и фазы месяца, но в масштабе ещё более сокращенном, воспроизводят аналогичные фазы года. Точно так же обстоит дело с любым циклом, который, какова бы ни была его протяженность, всегда естественно делится по одному и тому же четвертичному закону. Согласно христианскому символизму, рождение аватара имеет место не просто в зимнее солнцестояние, но также и в полночь. Оно, следовательно, находится в двойном соотношении с «вратами богов». С другой стороны, согласно масонскому символизму, инициатическая работа совершается с полудня до полуночи, что не менее точно, если рассматривать эту работу как движение, совершаемое от «врат людей» к «вратам богов». Возможное же возражение, которое было бы соблазнительно сделать в силу «нисходящего» характера этого периода, опровергается применением «обратного направления» аналогии, как мы увидим дальше.

[391] Это находится в прямой связи с направлением ритуальных «обходов» в различных традиционных формах. Согласно «солярной» модальности символизма, эти «обходы» совершаются, постоянно имея справа центр, вокруг которого кружатся участники обряда. Согласно же «полярной» модальности, они совершаются в обратном первому направлении, т. е. центр находится слева. Примером первого случая является *pradakṣiṇa*, как она выполняется в индусской и тибетской традициях; второй случай являет нам исламская традиция; небезынтересно отметить, что направление этих «кругов вращений», идя соответственно слева направо или справа налево, соотносится, равным образом, с направлением письма в священных языках этих самых традиционных форм. — В масонстве, в его нынешней форме, направление «обходов» является «солярным»; но оно, похоже, было «полярным» в старом «оперативном» ритуале, согласно которому «трон Соломона» располагался, впрочем, на западе, а не на востоке.

всегда рассматривался как сторона света и жизни, а «врата людей» расположены на юге и обращены к западу, который рассматривается в качестве стороны мрака и смерти. И таким образом точно определяются «два постоянных пути, один светлый, а другой тёмный, проявленного мира; с одного нет возврата (от непроявленного к проявленному); посредством другого возвращаются назад (в проявление)»[392].

Остается, однако, разрешить следующую видимость противоречия: север обозначается как самая возвышенная точка (*уттара*); к ней направлено восходящее движение солнца, тогда как его нисходящее движение направлено к югу, который предстаёт как точка самая низшая. Но, с другой стороны, зимнее солнцестояние, которое соответствует северу года, отмечая начало восходящего движения, есть в некотором смысле низшая точка, а летнее солнцестояние, которое соответствует югу и где заканчивается это восходящее движение, в том же смысле является самой возвышенной точкой, от которой затем начнётся движение нисходящее, которое закончится в зимнем солнцестоянии. Ключ к разрешению этого затруднения — в различии, которое необходимо делать между уровнем «небесным», где совершается движение солнца, и уровнем «земным», на котором, напротив, чередуются времена года. Согласно общему закону аналогии, эти два уровня, в самой их корреляции, должны быть противоположны друг другу так, что самое высокое в одном случае становится самым низким в другом, и наоборот. И таким-то образом, согласно герметической формуле Изумрудной скрижали: «то, что вверху (на небесном уровне), то и внизу (на земном уровне)»; и ещё, согласно евангельскому слову, «первые (на уровне первоначала) станут последними

[392] Бхагавадгита, VIII:26. Можно отметить, что «ясность» и «сумрачность», соответственно отличающие эти два пути, точно соотносятся с двумя комплементарными принципами *ян* и *инь* дальневосточной традиции.

(на уровне проявленности)»[393]. Впрочем, не менее верно и то, что, коль скоро речь идёт о «влияниях», приписываемых этим точкам, «благотворным» всегда оказывается север, рассматривается ли он как точка, от которой направлено восходящее движение солнца по небу, или, по отношению к земному миру, как вход *дева-локи*. И точно так же, юг всегда остается «злотворным», рассматривать ли его как точку, к которой направлено нисходящее движение солнца по небу, или, по отношению к земному миру, как вход *питри-локи*[394]. Нужно добавить, что земной мир может рассматриваться здесь как олицетворение, посредством транспози-

---

[393] Помимо других приложений этой двойной точке зрения соответствует, тот факт, что на географических и иных изображениях точка, расположенная вверху, может быть севером или югом. В Китае это юг, а в западном мире так было и у римлян и даже на протяжении некоторого периода средних веков. Такой подход, согласно только что сказанному, является самым верным в том, что касается изображения вещей земных, тогда как, напротив, когда речь идёт о вещах небесных, то нормальным будет расположение севера вверху. Однако, само собой разумеется, что преобладание той или другой из двух точек зрения, идёт ли речь о традиционных формах или об эпохах, может определять выбор строго определённой позиции относительно сторон света безотносительно того или иного частного случая; и в этом отношении самый факт расположения вверху севера или юга обычно оказывается связанным с различением двух модальностей, «полярной» и «солярной», когда точка, помещаемая вверху, является той, которую видят перед собой, ориентируясь согласно той или другой из этих модальностей, как мы поясним это в нижеследующей заметке.

[394] Упомянем вскользь, в связи с этим другой случай, где одна и та же точка также сохраняет своё значение в контексте некоторых модификаций, которые представляют собой очевидные инверсии позиционирования: ориентация может быть выбрана согласно одной из двух модальностей символизма — «полярной» или «солярной». В первом случае, глядя на Полярную звезду, т. е. обернувшись к северу, мы имеем восток с правой стороны; во втором, глядя на солнце в точке полудня, т. е. повернувшись к югу, напротив, восток имеем слева. Эти две модальности, использовались в Китае в различные эпохи; таким образом, стороной, которой отдавалось предпочтение, бывала то правая, то левая, но в действительности, ею всегда был восток, т. е. «сторона света». — Добавим, что существуют ещё и другие способы ориентации, например, повернувшись лицом к восходящему солнцу, именно к последнему и относится санскритское обозначение юга словом *dakṣiṇa*, или «правая сторона». На Западе именно такой способ использовался средневековыми строителями для ориентирования церквей.

ции, всей совокупности «космоса», и что тогда небо, согласно той же транспозиции, будет представлять область «надкосмическую». С этой точки зрения именно к уровню «духовному», понимаемому в его самом возвышенном значении, должно прилагаться понятие «обратного направления» — обратного не только чувственному уровню, но всему космическому строю[395].

[395] Чтобы привести пример такого приложения и притом, достаточно тесно связанный с тем, о чём здесь идёт речь, можно символически рассмотреть кульминацию «духовного солнца» как случающуюся в полночь притом, что кульминция «солнца видимого» имеет место в полдень. Вот почему говорится, что посвящённые в «великие мистерии» древности «созерцали солнце в полночь». С этой точки зрения ночь олицетворяет уже не отсутствие или недостаток света, но его первоначальное состояние непроявленности, что, кстати, строго соответствует высшему значению мрака или чёрного цвета как символа непроявленного. В этом смысле должны пониматься также некоторые учения исламского эзотеризма, согласно которым «ночь предпочтительнее дня». Помимо этого можно заметить, что если «солярный» символизм очевидным образом связан с днем, то символизм «полярный», со своей стороны, имеет определённое отношение к ночи. Достаточно многозначительно в этом отношении и то, что «полуночное солнце» своё буквальное воплощение на уровне чувственно осязаемых явлений имеет в областях гиперборейских, то есть именно там, где находятся истоки примордиальной традиции.

Глава 36. Символизм зодиака у пифагорейцев[396]

Рассматривая вопрос о вратах солнцестояния, мы более всего опирались на индусскую традицию, потому что именно в ней согласующиеся со всем этим сведения представлены наиболее чётко; но речь идёт здесь о чём-то, что в действительности является общим для всех традиций и что можно обнаружить также и в западной древности. Конкретно в пифагореизме этот зодиакальный символизм, похоже, также имел весьма заметное значение; кстати, употребленные нами выражения «врата людей» и «врата богов» принадлежат греческой традиции. Однако дошедшие до нас сведения о нём столь фрагментарны и неполны, что их интерпретация может привести ко многим смешениям, которые и не замедлили осуществить те, кто рассматривал их изолированно, и не проясняя сравнением с другими традициями.

Прежде всего, чтобы избежать двусмысленности относительно расположения обеих врат, нужно вспомнить сказанное о применении «обратного направления», т. е. в зависимости от того, рассматриваются ли они по отношению к уровню земному или уровню небесному: врата зимнего солнцестояния, или знак Козерога, соответствуют северу года, но югу, если говорить о движении солнца по небу; точно так же, врата летнего солнцестояния, или знак Рака, соответствует югу года, но северу с точки зрения движения солнца. Вот почему, в то время как «восходящее» движение солнца направлено с юга на север, а его «нисходящее» движение — с севера на юг, «восходящий» период года, напротив, должен рассматриваться как движение с севера на юг, а его

[396] Опубликовано в «Исследования Традиции», июнь 1938.

«нисходящий» период как движение с юга на север, о чём мы уже сказали ранее. Именно с этой последней точки зрения в ведийском символизме врата *веда-лока* расположены к северу, а врата *питри-лока* — к югу, притом таким образом, что, вопреки видимости, мы не обнаружим здесь никакого противоречия с тем, что теперь намерены найти в иных традициях.

Мы процитируем, добавляя необходимые пояснения и поправки, резюме пифагорейских сведений, предложенное Джеромо Каркопино[397]:

> Пифагорейцы построили целую теорию на соотношениях зодиака с переселением душ. К какому же времени она восходит? Это невозможно установить. Но во всяком случае, во II веке н. э. она расцветала в сочинениях пифагорейца Нумениоса, к которым нам возможно пробиться посредством сухого и более позднего резюме Прокла, в его комментариях к «Государству» Платона, а также с помощью более обширного и более древнего анализа Порфирия в XXI и XXII главах его «Пещеры нимф».

Здесь перед нами, отметим сразу же, достаточно точный образец «историцизма»; истина же состоит в том, что речь ни в коей мере не идёт о теории, «выстроенной» более или менее искусственно, в то или иное время, пифагорейцами или кем-либо ещё наподобие обычного философского воззрения или какой-нибудь индивидуальной концепции. Речь идёт о традиционном знании, касающемся реальности инициатического порядка, которая, уже в силу своего традиционного характера, не имеет и не может иметь никакого хронологически обозначаемого истока. Само собой разумеется, эти соображения, могут ускользнуть от «эрудита». Но сможет ли он понять хотя бы следующее: если теория, о которой идёт речь, была «выстроена пифагорейцами», то как объяс-

[397] Пифагорейская базилика в Парма Маджоре. — Не имея книги под рукой, мы цитируем по статье, ранее опубликованной под тем же заголовком в *Revue des Deux Mondes* (15 нояб. 1926).

нить, что она встречается повсюду, за пределами всякого греческого влияния, и особенно — в ведических текстах, которые много древнее пифагореизма? Ну, этого ещё г-н Каркопино, как «специалист» по греко-латинской древности, к сожалению, может не знать; но согласно тому, что он и сам сообщает вслед за тем, такие сведения встречаются уже у Гомера; следовательно, даже у греков они были известны, скажем, не только до Нумениоса, что вполне очевидно, но и до самого Пифагора. Это — традиционное учение, которое постоянно передавалось на протяжении веков, и не имеет особого значения дата, быть может, и «поздняя», когда некоторые авторы, ничего не изобретавшие и на это вовсе не претендующие, письменно более или менее точным образом его сформулировали.

Сказав это, вернёмся к Проклу и Порфирию:

> Оба наши автора единогласно приписывают Нумениосу определение крайних точек неба, тропика зимы, под знаком Козерога, и тропика лета, под знаком Рака, и считают, следуя ему и «теологам», которых он цитирует и которые служили ему вожатыми, Рака и Козерога двумя вратами неба. Будь то спуск для рождения или восхождение к Богу, души, следовательно, неизбежно должны проходить через одни из них.

Под «крайними точками неба», выражением слишком кратким, чтобы быть самоочевидным, естественно, следует подразумевать крайние точки, достигаемые солнцем в его годовом движении, где оно некоторым образом приостанавливается, откуда и само название «солнцестояние». Именно этим двум точкам солнцестояния соответствуют «врата неба», что в точности и есть уже упомянутая нами традиционная доктрина. Как мы уже указывали в другом месте[398], эти две точки иногда, например, под треножником в Дельфах и под копытами скакунов солнечной колесницы, символизировались спрутом и дельфином, которые олицетворя-

[398] См. гл. «Некоторые аспекты символизма рыбы» (номер за февраль 1936).

ют, соответственно, Рака и Козерога. С другой стороны, само собой разумеется, что авторы, о которых идёт речь, не могли приписать Нумениосу само определение точек солнцестояния, которые были известны во все времена; они просто сослались на него как одного из тех, кто уже говорил об этом до них, как уже и он сам ссылался на других «теологов».

Затем речь идёт о том, чтобы уточнить собственную роль каждого из двух врат, и здесь-то и появится смешение: «Согласно Проклу, Нумениос чётко разделил роли этих врат: через врата Рака происходит падение душ на землю; через врата Козерога — восхождение душ в эфир. Напротив, у Порфирия сказано только, что Рак находится на севере и благоприятен спуску, Козерог же на юге и благоприятен восхождению; так что вместо того, чтобы быть подчинёнными «единственному направлению», души сохраняли, и при схождении на землю, и при возвращении, определённую свободу циркуляции как в отношении возможности ухода, так и возвращения». Конец этой цитаты, по правде сказать, содержит лишь интерпретацию, всю ответственность за которую надо оставить на совести г-на Каркопино; мы вовсе не видим, в чём слова Порфирия противоречат тому, что говорит Прокл; быть может, это сформулировано несколько расплывчато, но, в конечном счёте, он стремится высказать то же самое, а именно: «благоприятствующее» спуску или восхождению должно, несомненно, пониматься как то, что делает их возможными, ибо не похоже, чтобы Порфирий хотел оставить здесь некую неопределенность, что было бы несовместимо со строгим характером традиционной науки, и в любом случае являлось бы доказательством простейшего и откровенного его невежества в этом вопросе. Как бы то ни было, что Нумениос лишь повторил — в том, что касается роли двух врат — известное традиционное учение; с другой стороны, если он, как указывает Порфирий, помещает Рака на севере, а Козерога на юге, то это потому, что он имеет в виду их расположение на небе; на это, между прочим, чётко указывает уже тот факт, что ранее речь идёт о «тропи-

ках», которые не могут иметь иного значения, а не о «солнцестояниях», которые, напротив, более непосредственно соотносятся с годовым циклом. И вот почему положение, описанное здесь, противоположно тому, что дается ведическим символизмом, однако, здесь не возникает какое-либо реальное противоречие, поскольку существуют две равно законные точки зрения, прекрасно согласующиеся между собой, как только мы поймем их соотношение.

Далее мы видим нечто ещё более необычайное: г-н Каркопино утверждает, что «трудно, в отсутствие оригинала, извлечь из этих разрозненных указаний», которые, должны мы добавить, являются таковыми лишь в его представлении, «подлинную доктрину Нумениоса», которая, как мы видели, вовсе не есть его собственная доктрина, но лишь сообщаемое им учение, что, впрочем, более важно и более достойно интереса. «Но из контекста Порфирия следует, что даже будучи изложенной в самой эластичной форме», — как если бы можно было иметь «эластичность» в вопросе, относящемся единственно к точному знанию, — «она входит в противоречие с доктринами некоторых из его предшественников, а конкретнее, с системой, которую более древние пифагорейцы основывали на своей интерпретации стихов из «Одиссеи», где Гомер описал «грот на Итаке», т. е. «убежище нимф»; она же то есть не что иное, как одно из олицетворений «космической пещеры», о которой мы говорили ранее. Порфирий отмечает:

> Гомер не ограничивался лишь тем, чтобы сказать, что у этого грота было два входа. Он уточнил, что один из них был повернут на север, а другой, более божественный, на юг, и что спускались в пещеру через северный вход, но не указал, возможно ли было спускаться через южный. Он говорит только: это вход богов. Никогда человек не ступает дорогой бессмертных.

Мы думаем, что это текст именно Порфирия, и мы не видим здесь выраженного противоречия; но вот теперь комментарий г-на Каркопино:

> Выражаясь языком данной экзегезы, вселенная в её аспекте убежища нимф имеет двое врат для прохождения души в небеса; и, в противоположность словам, которые Прокл приписывает Нумениосу, именно северные врата, врата Козерога, были вначале предназначены для выхода душ, а южные врата, врата Рака, следовательно, были предназначены для их возвращения к Богу.

Теперь, закончив цитирование, нам легко понять, что и само так называемое противоречие в действительности существует лишь благодаря г-ну Каркопино. В самом деле, в последней фразе есть очевидная ошибка, и даже двойная ошибка, которая кажется поистине необъяснимой. Прежде всего это сам г-н Каркопино добавляет по собственной инициативе упоминание о Козероге и Раке; Гомер, согласно Порфирию, обозначает двое врат только через их расположение на севере и юге, не указывая соответствующих им зодиакальных знаков. Но поскольку он уточняет, что «божественными» являются южные врата, отсюда следует заключить, что именно последние соотносятся для него, как и для Нумениоса, с Козерогом, т. е. он тоже размещает эти врата согласно их положению на небе, что, по-видимому, и было в греческой традиции господствующей точкой зрения, ещё до пифагореизма. Затем, выход душ из «космоса» и их «возвращение к Богу» есть одно и то же. Так что г-н Каркопино приписывает, очевидно, сам того не замечая, одну и ту же роль каждой из пар врат; напротив, Гомер говорит, что именно через северные врата осуществляется спуск, т. е. вхождение в «космическую пещеру», или, иными словами, в мир порождения и индивидуальной проявленности. Что же до южных врат, то это выход из «космоса», и, следовательно, через них осуществляется «восхождение» существ, ставших на путь освобождения. Гомер не говорит конкрет-

но, можно ли также и спуститься через эти врата, но в том нет необходимости, т. к. обозначая их как «вход богов», он уже достаточно ясно сообщает, какие исключительные «схождения» могут осуществляться этим путём, в полном соответствии со сказанным нами в предыдущем исследовании. Наконец, независимо от того, рассматривается ли положение двух врат по отношению к ходу солнца по небу, как в греческой традиции, или по отношению к временам земного годового цикла, как в индусской традиции, Рак всегда является «вратами людей», а Козерог — «вратами богов». Здесь не может быть никаких вариантов, и действительно, их нет; есть лишь недопонимание современных «эрудитов», пребывающих в иллюзии, что обнаружили у различных истолкователей традиционных доктрин не существующие там расхождения и противоречия.

Глава 37. Янус и символизм солнцестояния[399]

Мы только что говорили, что на Западе символизм двух врат солнцестояния существовала у древних греков, конкретнее, у пифагорейцев; равным образом он обнаруживается и у латинян, где он сущностно связан с символизмом Януса. Поскольку упомянутый символизм уже являлся предметом нашего рассмотрения в иных контекстах то здесь будут освещены лишь моменты, более непосредственно связанные с тем, что мы изложили в наших последних заметках, хотя, конечно, их трудно полностью обособить от сложного ансамбля, частью которого они являются.

Янус, в интересующем нас здесь аспекте, есть, собственно, *janitor*, который отпирает и запирает врата (*januæ*) годового цикла посредством ключей, являющихся одним из основных его атрибутов; и мы напомним в этой связи, что ключ есть «осевой» символ. Естественно, это соотносится с «временно́й» стороной символизма Януса: два его лица, согласно общепринятой интерпретации, рассматриваются как олицетворение, соответственно, прошлого и будущего; однако, этот аспект прошлого и будущего, очевидно, присутствует в любом цикле, например, годичном, когда его рассматривают с одной или другой из его крайних точек. Впрочем, с этой точки зрения в целях дополнения понятия «тройственного времени» стоит добавить, что между прошлым, которого уже нет, и будущим, которого ещё нет, подлинное лицо Януса, то, которое смотрит в настоящее, не есть, говорят, ни то, ни другое из тех, что можно видеть. В самом деле, это третье лицо незримо, потому что настоящее, во временно́м аспекте проявленности, есть всего лишь неуловимое

[399] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июль 1938.

мгновение[400]; но если подняться над условиями этого преходящего и случайного проявления, то окажется, что настоящее, напротив, заключает в себе всю реальность. В другом же символизме, символизме индусской традиции, третье лицо Януса соответствует третьему глазу Шивы, также невидимому, поскольку он не олицетворяется никаким телесным органом, но сам олицетворяет «чувство вечности»; один лишь взгляд этого третьего глаза обращает все в пепел, т. е. разрушает всякую проявленность. Но когда последовательность трансформируется в одновременность, временное — во вневременное, то все вещи обретаются и пребывают в «вечном настоящем», таким образом, что видимое разрушение на самом деле есть лишь «трансформация».

Вернёмся к тому, что особым образом касается годового цикла: его врата, открытие и закрытие которых является функцией Януса, суть не что иное, как врата солнцестояния, о которых мы говорим. Здесь не может быть никаких сомнений: в самом деле, Янус дал своё имя январю, который является первым месяцем года, тем, который открывает его, если год нормально начинается в зимнее солнцестояние. Кроме того, что являет то же ещё более отчетливо, праздник Януса в Риме отмечался посредством *Collegia Fabrorum* в дни двух солнцестояний; у нас будет возможность чуть позже подробнее остановиться на этом. А поскольку врата солнцестояния открывают, как мы уже говорили об этом ранее, доступ к двум половинам, восходящей и нисходящей, зодиакального цикла, имеющим в них свои отправные точки, Янус, которого мы уже видели в образе «хозяина тройственного времени» (имя, равным образом прилагаемое к Шиве индусской традиции), тем самым является «хозяином двух путей»: пути правого и пути левого, которые пифагорейцы изобра-

[400] Именно по этой причине некоторые языки, как, например, еврейский и арабский, не имеют глагольной формы, соответствующей собственно настоящему.

жали буквой *Y*[401] и которые, по сути, идентичны дева-яне и *питри-яне*[402]. Отсюда легко понять, что ключи Януса в действительности аналогичны тем, что в христианской традиции открывают и закрывают «Царствие Небесное» (а путь, которым оно достигается, в этом смысле соответствует дева-яне)[403], и это тем более очевидно, что, в другом смысле, эти же два ключа, один золотой и один серебряный, являлись также ключами «великих мистерий» и «малых мистерий».

В самом деле, Янус был богом инициации[404], а эта атрибуция является одной из важнейших, не только сама по себе, но также и с той точки зрения, на которой мы сейчас располагаемся. Потому что здесь есть явная связь с тем, что мы говорили о чисто инициатической роли пещеры и других «образов мира», которые являются её эквивалентами, роли, которая и побудила нас рассмотреть вопрос о вратах солнцестояния. Кстати сказать, именно в силу этого Янус председательствовал в *Collegia Fabrorum*, бывших хранителями тех инициаций, которые, как и во всех традиционных цивилизациях, были связаны с ремёслами. И что весьма примечательно, здесь было нечто, не только не исчезнувшее вместе с римской цивилизацией, но безо всякого перерыва продолжившееся в самом христианстве; нечто, следы чего, как бы

---

[401] Именно это в экзотерической и «морализующей» форме подразумевалось в мифе о Геракле, выбирающем между Добродетелью и Пороком, символизм которого сохранился в шестом аркане Таро. Древний пифагорейский символ оставил, впрочем, и другие любопытные «пережитки»: так, в эпоху Ренессанса мы обнаруживаем его следы в эмблеме Никола дю Шемина, нарисованной Жаном Кузеном.

[402] Санскритское слово *yāna* имеет тот же корень, что и латинское *ire*, и, согласно Цицерону, именно от этого корня происходит само имя Януса, которое, впрочем, поразительно напоминает слово *yāna*.

[403] В связи с этим символизмом двух путей уместно добавить, что существует и третий, «срединный путь», который прямо ведёт к «Освобождению»; этому пути соответствовало верхнее, невидимое продолжение вертикальной части буквы *Y*, что следует соотнести ещё и с тем, что было сказано выше по поводу третьего лица Януса.

[404] Отметим, что слово инициация происходит от *in-ire* и что мы опять-таки обнаруживаем здесь глагол *ire*, с которым связывается имя Януса.

ни показалось это странно тем, кто игнорирует определённые «передачи», ещё можно обнаружить в наши дни.

В христианстве Янусовы праздники солнцестояния стали праздниками двух святых Иоаннов, и последние по-прежнему празднуются в то же время, т. е. в непосредственной близости от двух солнцестояний, летнего и зимнего[405]. И что также показательно, эзотерический аспект христианской традиции всегда рассматривался как «иоаннический», что сообщает этому факту смысл, какова бы ни была внешняя видимость, явно выходящий за пределы области просто религиозной и экзотерической. Наследие античных *Collegia Fabrorum* было, впрочем, правильно передано корпорациям, которые, на протяжении всего средневековья, сохраняли тот же инициатический характер, и, особенно это касается, корпорации строителей. Последняя, стало быть, вполне естественно имела своими покровителями двух святых Иоаннов, и отсюда происходит широко известное выражение «ложа Св. Иоанна», которое сохранилось в масонстве, ибо последнее есть не что иное, как продолжение, путём прямого преемства, организаций, о которых мы только что говори-

[405] Зимний Иоанн очень близок к празднику Рождества, который, с другой точки зрения, не менее точно соответствует зимнему солнцестоянию, как мы уже это объясняли. Витраж XIII века в церкви Сен-Реми в Реймсе являет весьма любопытное и, несомненно, исключительное изображение, связанное с предметом нашего разговора. Напрасно дебатировали о том, какого из Иоаннов оно олицетворяет. Истина же состоит в том, что — здесь нет и тени какой бы то ни было неразберихи — оно являет обоих, слитых воедино в образе одного персонажа. На это указывают два подсолнечника, изображенные противоположно друг другу над его головой и соответствующие здесь двум солнцестояниям и двум ликам Януса. Отметим ещё мимоходом в качестве курьеза, что популярное выражение «Жан, который плачет, и Жан, который смеется» в действительности есть напоминание о двух противоположных ликах Януса.

ли[406]. Даже в своей современной «спекулятивной» форме масонство всегда сохраняло, как одно из самых очевидных свидетельств своего происхождения, праздники солнцестояния, посвящённые двум святым Иоаннам, заместившим два лица Януса[407]. Таким-то вот образом традиционное знание о двух вратах солнцестояния с соответствующими инициатическими связями все ещё не умерло в современном западном мире, пусть даже с той оговоркой, что надлежащее его понимание на сегодняшний день уже по большей части отсутствует.

---

[406] Напомним, что «ложа Св. Иоанна», хотя символически и не уподобляемая пещере, тем не менее, как и последняя, есть олицетворение «космоса»; описание её «размеров» особенно показательно с этой точки зрения. Её длина — «от востока до запада», её ширина — «от юга до септентриона», её высота — «от неба до земли», а её глубина — «от поверхности земли до её центра». Следует отметить как аналогию особенно примечательную в том, что касается высоты ложи, что, согласно исламской традиции, местоположение мечети рассматривается как священное не только на поверхности земли, но и в пространстве от этой поверхности до «седьмого неба». С другой стороны, говорится, что «в ложе св. Иоанна» воздвигают Храмы для добродетели и роют темницы для порока. Эти две идеи, «воздвигать» и «вырыть», соотносятся с двумя вертикальными «измерениями», высотой и глубиной, которые отсчитываются по двум половинам одной и той же оси, идущей «от Зенита к Надиру», в противоположном направлении. Эти два противоположных направления соотносятся, соответственно, с *саттвой* и *тамасом* (раскрытие двух горизонтальных «измерений» соответствует *раджасу*), т. е. двумя стремлениями человеческого существа: к Небу (храм) и к аду (темница), стремлениями, которые здесь скорее «аллегоризируются», чем, в собственном смысле слова, символизируются, понятиями «добродетели» и «порока» — точно так же, как в мифе о Геракле, о котором мы напоминали выше.

[407] В масонском символизме две касательные линии одного круга, параллельные друг другу рассматриваются в том числе и как олицетворение двух св. Иоаннов. Если круг рассматривается как изображение годового цикла, то точки соприкосновения двух касательных с ним, диаметрально противоположные друг другу, соответствуют тогда точкам двух солнцестояний.

Глава 38. О двух святых Иоаннах[408]

Хотя лето обычно рассматривается всеми как радостное время года, а зима — как время печальное, уже в силу того, что первое некоторым образом олицетворяет торжество света, а вторая — мрака, два соответствующих солнцестояния, тем не менее, имеют характер прямо противоположный этой идее. Может показаться, что здесь налицо достаточно странный парадокс, однако же, разобраться в этом вопросе не составляет особого труда — достаточно иметь минимальное представление о традиционных сведениях, касающихся годового цикла. В самом деле, достигшее своего максимума отныне может только умаляться, а то, что приблизилось к минимуму, напротив, обладает возможностью лишь тотчас начать расти[409]; вот почему летнее солнцестояние отмечает начало нисходящей половины, а зимнее солнцестояние, напротив, начало половины восходящей. Это же объясняет с точки зрения их космического значения следующие слова Иоанна Крестителя, рождество которого совпадает с летним солнцестоянием: «Ему должно расти (Христу, рожденному в зимнее солнцестояние), а мне умаляться»[410]. Известно, что в индусской традиции восходящая фаза находится в связи с дева-яной, а нисходящая фаза с *питри-яной*; следовательно, в зодиаке знак Рака, соответствующий летнему солнцестоянию, является «вратами людей», открывающими доступ к *питри-яне*, а знак Козерога, соответствующий зимнему солнцестоянию, является «вратами богов», открываю-

---

[408] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июнь 1949.

[409] Эта идея особо подчёркивается, неоднократно выражаясь в различных формах в Дао дэ цзин; в дальневосточной традиции она особым образом соотносится с превратностями *инь* и *ян*.

[410] Ин. 3:30.

щими доступ к дева-яне. В реальности именно восходящая половина годового цикла является «радостным», т. е. благотворным или благоприятным периодом, а его нисходящая половина является периодом «грустным», т. е. злотворным или неблагоприятным. Естественно, тот же характер отличает каждые из врат солнцестояния, открывающих эти два периода, на которые разделяется год самим направлением движения солнца.

С другой стороны, известно, что в христианстве именно праздники двух св. Иоаннов находятся в прямой связи с двумя солнцестояниями[411]. А что ещё более примечательно, хотя мы никогда не встречали соответствующих указаний, так это то, что сказанное нами находит определённое выражение в двойном смысле, заключенном в самом имени Иоанна[412]. В самом деле, слово *hanan* в древнееврейском языке означает одновременно «благосклонность» и «милосердие», а также «хвала» (и, по крайней мере, любопытно констатировать, что и во французском языке слова *grâce* и *merci* имеют точно то же двойное значение); следовательно, имя Яханан может означать «милосердие Божие», а также «хвала Богу». Однако, легко понять, что первый из этих двух смыслов, видимо, соотносится конкретно с Иоанном Крестителем, а второй — с Иоанном Евангелистом; впрочем, можно сказать, что милосердие, по определению, есть нечто

---

[411] В действительности они приходятся чуть позже точной даты солнцестояния, что ещё отчетливее выявляет их характер, т. к. спуск и восхождение в это время уже действительно начались. Этому, в ведийском символизме, соответствует тот факт, что врата *питри-локи* и *дэва-локи* располагаются, соответственно, не в точности на юге и севере, но сдвинуты к юго-западу и северо-востоку.

[412] Мы говорили здесь об этимологическом значении этого имени в еврейском языке; что же до сходства между Иоанном и Янусом, то это, разумеется, лишь фонетическое подобие, не имеющее никакой связи с этимологией, но оттого не менее значимое символически, потому что, в действительности, праздники двух св. Иоаннов заняли место двух праздников Януса в дни летнего и зимнего солнцестояния.

«нисходящее», а хвала — «восходящее», что указывает нам и на их соотношение с двумя половинами годового цикла[413].

В связи с двумя св. Иоаннами и их символизмом солнцестояния интересно также рассмотреть символ, являющийся особенностью англо-саксонского масонства, или, по меньшей мере, сохранившийся только в нём: это круг с точкой в центре, заключенный между двумя параллельными касательными. Считается, что эти касательные олицетворяют двух св. Иоаннов. В самом деле, круг является здесь изображением годового цикла, и его солярное значение ещё более откровенно выявляется наличием центральной точки, поскольку эта же фигура одновременно является астрологическим знаком солнца; а две прямые параллельные линии суть касательные к этому кругу, соприкасающиеся с ним в двух точках солнцестояния и отмечающие за счёт этого, что последние обладают свойством «крайних точек», потому что в действительности эти точки как бы являются границами, за которые солнце никогда не может выйти в ходе своего движения. И как раз потому, что эти две линии соответствуют двум солнцестояниям, можно сказать, что они тем самым олицетворяют двух св. Иоаннов. В этом изображении, однако, есть, некая по крайней мере достаточно заметная аномалия: диаметр солнцестояния в годовом цикле должен, как мы уже объясняли по другому поводу, рассматриваться как вертикальный по отношению к диаметру равноденствия, и, кстати сказать, только в силу этого две половины цикла, движущиеся от одного солнцестояния к другому, могут реально представать как восходящая и нисходящая; точками же солнцестояния тогда являются самая верхняя и самая нижняя точки круга. В этом случае касательные

[413] Мы напоминаем здесь, особо связывая его с идеями «грусти» и «радости», на которые мы указывали выше, о хорошо известном, но по большей части малопонятном «фольклорном» персонаже, «Жане, который смеется», и «Жане, который плачет», этот персонаж суть эквивалентное отображение двух ликов Януса: «Жан, который плачет» — это тот, кто вымаливает милосердие Божие, т. е. Иоанн Креститель. А «Жан, который смеется» есть тот, кто возносит ему хвалы, т. е. Иоанн Евангелист.

в оконечностях диаметра солнцестояния, будучи по необходимости перпендикулярными к нему, окажутся горизонтальными. Однако же в символе, который мы рассматриваем в данный момент, напротив, две касательные изображены вертикально. Следовательно, в этом частном случае налицо некоторая модификация, привнесенная во всеобщий символизм годового цикла, впрочем, достаточно просто объяснимая. Ибо очевидно, что она могла возникнуть лишь вследствие установленной аналогии между этими двумя параллельными линиями и двумя колоннами; эти последние, которые, естественно, могут быть лишь вертикальными, имеют благодаря своему расположению соответственно на юге и севере и по крайней мере с определённой точки зрения действительную связь с символизмом солнцестояний.

Этот аспект двух колонн особенно отчётливо обозначается в случае символа «Геркулесовых столпов»; [414] характер «солнечного героя», присущий Геркулесу, и зодиакальное соответствие двенадцати его подвигов слишком хорошо известны, чтобы была необходимость на них настаивать. И само собой разумеется, именно этот солнечный характер определяет связанное с солнцестоянием значение двух столпов, получивших его имя. А коль скоро это так, девиз *non plus ultra* («и не далее»), связанный с этими столпами, представляется как обладающий двойным значением. Они не только, согласно общепринятому толкованию, соотносящемуся с земной точкой зрения и, впрочем, верному на своем уровне, — отмечают пределы «известного» мира, т. е., в действительности, те пределы, за которые по неким причинам, (кстати их было бы небезынтересно исследовать), не позволялось выходить путешественникам. Одновременно и даже можно сказать в первую очередь они указывают, с небесной точки зрения, границы, которые солнце не может пересе-

[414] В географическом представлении, согласно которому, которая размещает оба эти столпа по обеим сторонам Гибралтарского пролива, та, что находится в Европе, совершенно очевидно, есть северная колонна, а та, что находится в Африке, — колонна южная.

кать и между которыми, как между двумя касательными (о них мы только что говорили) внутренне совершается его годовое движение[415]. Эти последние соображения могут показаться весьма далёкими от того, с чего мы начали, но, справедливо говоря, это вовсе не так, потому что они помогают объяснению символа, недвусмысленно соотносящегося с двумя св. Иоаннами. Впрочем, можно сказать, что в христианской форме традиции все, касающееся символизма солнцестояния, тем самым уже, в той или иной мере, непосредственно соотносится с двумя св. Иоаннами.

[415] На старинных испанских монетах можно видеть изображение Геркулесовых столпов, соединенных между собой перевязью, на которой начертан девиз *non plus ultra*. И вот любопытный факт, малоизвестный и приводимый нами в качестве курьеза: именно от этого изображения происходит общеизвестный знак американского доллара. Однако в последнем случае максимум значения был придан перевязи, которая первоначально являлась лишь аксессуаром, и которая превратилась в букву *S*, чью форму она имела лишь приблизительно; тогда как две колонны, составляющие основной элемент, оказались сведенными к двум маленьким параллельным черточкам, вертикальным, как и две касательные к кругу в масонском символе, который мы только что объяснили. Подробность, окрашенная некоторой иронией, потому что именно «открытие Америки» в действительности аннулировало древнее географическое значение *non plus ultra*.

Раздел VI. Строительный символизм

Глава 39. Символизм купола[416]

В одной из статей журнала *The Indian Historical Quarterly* (март, 1938) Ананда Кумарасвами исследовал символизм купола, чрезвычайно важный сам по себе и к тому же тесно связанный с некоторыми соображениями, которые мы и сами развивали ранее, так что нам теперь достаточно трудно уклонится от специализированного рассмотрения принципиальных его аспектов. Прежде всего здесь, в связи с собственно символической и инициатической ценностью искусства архитектуры, следует отметить то, что всякое здание, выстроенное согласно строго традиционным нормам, являет, в своей структуре и в расположении различных слагающих его частей, «космический» смысл. Последний, впрочем, может применяться двояко, согласно аналогичному соотношению макрокосма и микрокосма, т. е. он соотносится одновременно и с мирозданием, и с человеком. Естественно, это верно прежде всего для храмов или других зданий, имеющих «сакральное» назначение в самом узком смысле слова; но, сверх того, так же обстоит дело и с обычными человеческими жилищами. Ибо не следует забывать, что на самом деле в полностью традиционных цивилизациях нет ничего мирского, так что лишь вследствие глубокой дегенерации можно было прийти к строительству домов без определения для себя каких-либо иных задач, кроме удовлетворения чисто материальных потребностей их обитателей и к тому, чтобы эти последние, со своей стороны, смогли довольствоваться жилищами, задуманными строго для самых базовых утилитарных целей.

Само собой разумеется, что «космический» смысл, о котором мы только что говорили, может быть воплощен различ-

ными способами, в соответствии с многообразными точками зрения, способными породить столько же различных архитектурных «типов», из которых иные будут особым образом связаны с той или иной традиционной формой. Но мы намерены в настоящий момент рассмотреть лишь один из этих «типов», который, впрочем, предстаёт как один из самых фундаментальных, а также, уже в силу этого, является одним из самых распространенных. Речь идёт о структуре, образованной из основания с квадратным сечением (не столь важно здесь, имеет ли эта нижняя часть кубическую или более или менее вытянутую форму), увенчанной сводом, или куполом более или менее строго полусферической формы. Среди наиболее характерных примеров мы можем, вместе с Кумарасвами, назвать буддийскую ступу, а также добавим, исламскую *qubbah*, наиболее общая форма которой аналогична[417]. Помимо прочего сюда следует добавить также, случаи, когда эта структура различается на первый взгляд нечётко, как то характерно, к примеру, для христианских церквей, в которых купол воздвигается над центральной частью[418]. Здесь уместно отметить также, что свод, с его двумя прямыми колоннами и опирающейся на них аркой, в действительности есть не что иное, как вертикальный разрез той же самой структуры. И, в этой арке, «ключ свода», занимающий вершину, соответствует, очевидно, самой высо-

[416] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», окт. 1938.

[417] Назначение этих двух строений равным образом сходно, потому что ступа, по крайней мере, первоначально, создавалась для хранения мощей, а *qubbah* воздвигалась на могиле *walī*.

[418] Если вся церковь в своей совокупности имеет форму латинского креста, как это обычно и бывает, следует заметить, что этот крест может быть получен как развертка куба, все поверхности которого опущены на план основания (этот пункт особо отмечен в масонском символизме *Royal Arch*). Нижняя поверхность, естественно остающаяся в своем исходном положении, соответствует тогда центральной части, над которой возвышается купол.

кой точке купола, к собственному значению которой мы ещё вернёмся несколько позже[419].

Прежде всего, легко дать себе отчет в том, что две части только что описанной нами структуры, изображают землю и небо, которым, действительно, соответствуют формы квадрата и круга (или сферы, в случае трехмерной конструкции). И хотя именно в дальневосточной традиции это соответствие выражено особенно отчетливо, оно вовсе не является её исключительным достоянием[420]. Поскольку мы только что коснулись дальневосточной традиции, небезынтересно отметить в этой связи, что в Китае одеяние древних императоров должно было быть округлым сверху и квадратным внизу; это одеяние, действительно, имело символическое значение (так же, как и все действия в их жизни, которые регулировались ритуалом), и это значение было точно таким же, как и подразумеваемое нами здесь в случае реализации

[419] На некоторых изображениях, относящихся к масонству *Royal Arch* «небесное» значение арки обозначается изображением на ней части зодиака; при этом одни из «врат солнцестояния» помещаются тогда в «замке свода». Эти врата, однако, должны были быть различны в зависимости от того, рассматривались ли они как «вход» или «выход», в соответствии с тем, что мы уже объясняли ранее.

[420] В масонской инициации переход *from square to arch* олицетворяет переход «от Земли к Небу» (откуда понятие *exaltation* для обозначения допуска к степени *Royal Arch*), т. е. из области «малых мистерий» в область «великих мистерий», с двойным, «священства» и «царства», аспектом для последних, т. к. полный соответствующий титул есть *Holy (and) Royal Arch*. Правда по причинам исторического свойства, которые мы здесь не рассматриваем, «жреческое искусство» здесь исчезло, поблекнув в некотором роде, перед «искусством королевским». О формах круга и квадрата напоминают также циркуль и угольник (эккер), которые служат, соответственно, для их начертания и которые ассоциируются между собой как символы двух комплементарных принципов, каковыми и в самом деле являются Небо и Земля.

его методами архитектуры[421]. Добавим сразу же, что если в последнем случае рассматривать всю конструкцию как «подземелье», чем она иной раз действительно и является, буквально в одних случаях и символически в других, то мы окажемся возвращенными к символизму пещеры как образу совокупности «космоса».

К этому общему значению добавляется и другое, ещё более точное: совокупность строения, рассматриваемая сверху вниз, символизирует переход от принципиального Единства (ему соответствует центральная точка, или вершина купола, который является своего рода её раскрытием) к кватернеру проявленности элементов[422]. Напротив, если рассматривать строение снизу вверх, то перед нами возвращение от этой проявленности к Единству. В этой связи Кумарасвами напоминает как об имеющем то же значение ведийском символизме трёх *Рибху*, которые из единой чаши (*pātra*) Тваштри сделали четыре чаши (само собой разумеется, что чаша имеет форму полусферы, как и купол); троичное число, выступающее здесь как посредник между единым и кватернером означает в данном случае то, что только посредством трёх измерений пространства первоначальная «единица» может произвести «четыре», что в точности олицетворяется символом трехмерного креста. Обратный процесс изображается также и в легенде о Будде, который, получив четыре

[421] Сам император, будучи одет таким образом, олицетворял «истинного человека», посредника между Небом и Землей, могущества которых он соединяет в своей собственной природе. И точно в том же смысле масонский мастер (который также должен был быть «истинным человеком», если бы он реализовал свою инициацию действительным образом) «всегда находится между угольником и циркулем». Отметим ещё в этой связи один из аспектов символизма черепахи: нижний панцирь, будучи плоским, соответствует Земле, а верхний, закругленный в форме купола, соответствует Небу. Само же животное, заключенное между двумя щитами, олицетворяет человека между Небом и Землей, завершая таким образом «Великую Триаду», которая играет исключительно важную роль в символизме даосских инициатических организаций.

[422] Крестовидный план церкви равным образом есть форма кватернера; числовой символизм, следовательно, остается в этом случае таким же, как и в случае квадратного основания.

чаши для сбора милостыни от махараджей четырёх сторон света, сделал из них одну единственную чашу. А это значит, что для «воссоединенного» человеческого существа Грааль (если употреблять традиционное западное понятие, которым, очевидно, обозначается эквивалент этой патры) снова становится единым, каким он был вначале, т. е. в исходной точке космической проявленности[423].

Прежде, нежели двинуться дальше, отметим, что структура, о которой идёт речь, поддается и горизонтальной реализации: к зданию прямоугольной формы в этом случае присоединяется полукруглая часть, добавляемая к одной из его оконечностей, той, что направлена в сторону, которой будет придано значение «небесного» соответствия, посредством своего рода проекции на горизонтальный план основания. Этой стороной, по крайней мере, во всех более или менее известных случаях, является та, откуда приходит свет, т. е. восток: и примером, тут же приходящим на ум, служит церковь, которая оканчивается полукруглой абсидой. Другой пример являет полная форма масонского храма: известно, что ложа, в собственном смысле слова есть «длинный квадрат», т. е. в действительности, удвоенный квадрат, где длина с востока на запад есть удвоенная ширина с севера на юг[424]. К этому удвоенному квадрату, который есть *Hikal* добавляет-

[423] По поводу Тваштри и трёх *Рибху*, рассматриваемых как триада «людей искусства», отметим, что в правилах, установленных индусской традицией для строительства зданий, мы своего рода соответствие им обнаруживаем в фигурах архитектора (*sthapati*) и трёх его товарищей, или помощников: землемера (*sūtragrāhī*), каменщика (*vardhakī*) и плотника (*takṣaka*). Можно было бы найти эквиваленты этого тернера в масонстве, где он к тому же в своем «обратном» аспекте, предстаёт в виде троицы «плохих товарищей» — убийц Хирама.

[424] Согласно Критию Платона, великий храм Посейдониса, столицы Атлантиды, также имел своим основанием удвоенный квадрат. Если принять сторону квадрата за единицу, то диагональ удвоенного квадрата будет равна квадратному корню из 5.

ся, на востоке, *Debir* полукруглой формы[425]; и этот план является в точности планом романской «базилики»[426].

Сказав это, вернёмся к вертикальной структуре; как отмечает Кумарасвами, последняя вся целиком должна рассматриваться по отношению к вертикальной оси. Это совершенно очевидно в случае хижины, крыша которой, имеющая форму купола, поддерживается столбом, соединяющим эту крышу с землей, а также и случае некоторых ступ, ось которых фигурирует внутри, а иногда даже продолжается вверх над кровлей. Однако, вовсе не является необходимостью, чтобы эта ось всегда олицетворялась столь вещественно, ибо так не обстоит дело, с реальной «Осью Мира», образом которой является первая. Но важно, чтобы центр земной поверхности, занимаемой зданием, т. е. точка, расположенная прямо под вершиной купола, всегда виртуально идентифицировалась с «Центром Мира». Последний же есть «место» не в буквальном и топографическом смысле слова, но в смысле трансцендентном и изначальном, и, следовательно, как таковое оно может осуществляться во всяком правильно установленном и освященном центре, этим обстоятельством и объясняется закономерность появления ритуалов, превращающих строительство здания в правдоподобную имита-

[425] В Храме Соломона *Hikal* был «святым», а *Debir* — «Святая Святых».

[426] В мечети *михраб*, являющийся полукруглой нишей, соответствует апсиде церкви, и он, равным образом, указывает *киблу*, т. е. ритуальную ориентацию. Но здесь эта ориентация, будучи направленной к центру, которым является определённая точка на поверхности земли, естественно, меняется в зависимости от места.

цию самого сотворения мира[427]. Точка, о которой идёт речь, является, стало быть, настоящим омфалосом (*nābhiḥ pṛthivyāḥ*). В очень многих случаях именно здесь размещается алтарь или очаг, в зависимости от того, идёт ли речь о храме или доме; впрочем, алтарь в действительности также является очагом, и, обратным образом, в традиционной цивилизации очаг должен рассматриваться как подлинный домашний алтарь. Символически именно здесь осуществляется проявление Агни, и мы напомним, в связи с этим то, что мы сказали о рождении аватара в центре инициатической пещеры. Ибо очевидно, что значение здесь остается тем же, различно лишь конкретное приложение. Когда на вершине кровли делается отверстие, то именно через него наружу поднимается дым; но и это отнюдь не обусловлено соображениями чисто утилитарными, как могли бы вообразить современные люди, но, напротив, имеет очень глубокий символический смысл, который мы исследуем теперь, ещё раз уточняя значение этой вершины купола на двух уровнях, макрокосмическом и микрокосмическом.

[427] Иногда самого купола может и не быть в конструкции, однако символический смысл его от этого не меняется. Мы подразумеваем здесь традиционный тип дома, расположенного в форме квадрата вокруг внутреннего двора. Центральная часть в этом случае находится под открытым небом, но как раз небесный свод и играет тогда роль естественного купола. Заметим мимоходом что, в данной традиционной форме существует определённая связь между расположением дома и составом семьи. Так, в исламской традиции четырёхстороннее расположение дома (который, как правило, должен быть наглухо закрыт извне, а окнами выходить на внутренний двор) находится в связи с ограничением (максимум четыре) числа жен, каждая из которых имеет тогда в своем владении одну из сторон четырёхугольника.

Глава 40. Купол и колесо[428]

Известно, что колесо является общим символом мироздания: окружность олицетворяет проявленность, образованную излучением центра. Естественно, этот символизм может иметь более или менее частные модификации своего значения, потому что она может также прилагаться не ко всей целостности универсального проявления, а только к определённой его области. Сугубо важным примером последнего случая является тот, где два колеса оказываются сопряженными как бы соответствуя различным частям космического целого. Это относится к символизму колесницы, именно к такому, каким он часто встречается в индусской традиции. Ананда Кумарасвами неоднократно описывал этот символизм и сделал это ещё раз, в связи с *chattra* и *uṣṇīṣa* в статье, опубликованной в *The Poona Orientalist* (апр. 1938), из которой мы заимствуем несколько нижеследующих соображений.

В силу этого символизма сооружение колесницы точно также, как и построение архитектурного объекта, о чём мы только что вели речь, представляет собой «ремесленную» реализацию космической модели; вряд ли есть необходимость напоминать, что, исходя из этих соображений, ремёсла в традиционной цивилизации обладают духовной ценностью и подлинно «сакральным» характером, и что в силу этого они естественным образом могут служить «опорой» инициации. Впрочем, между двумя конструкциями, о которых идёт речь, существует параллелизм, как это можно сразу же увидеть, отметив, что основным элементом колесницы является колесная ось (*akṣa*), слово, идентичное *axe*, которая

[428] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», нояб. 1938.

изображает здесь «Ось Мира» и которая, таким образом, тождественна центральному столпу (*skambha*) архитектурной конструкции, с которым должен соотноситься весь её ансамбль. Не имеет большого значения, как мы уже сказали, получил ли этот столп вещественное воплощение или нет; сходным образом в некоторых текстах говорится, что ось космической колесницы есть только «разделяющее дыхание» (*vyāna*), которое, занимая промежуточное пространство (*antarikṣa*, объясняемое как *antaryakṣa*), удерживает Небо и Землю на подобающих им «местах»[429] и что в то же время, разделяя их таким образом, оно также и соединяет их подобно мосту (*setu*) и позволяет переходить от одного к другому[430]. Два колеса, которые помещены на двух оконечностях оси, тогда и в самом деле олицетворяют Небо и Землю; а колесная ось простирается от одного к другому точно так же, как центральный столп простирается от пола до вершины свода. Между двумя колесами и поддерживаемый осью находится «кузов» (*kośa*) колесницы, в котором, с другой точки зрения, пол также соответствует Земле, боковой покров — промежуточному пространству, а крыша — Небу. А поскольку же пол космической колесницы является квадратным или прямоугольным, а крыша имеет форму купола, то мы вновь обретаем уже изученную ранее архитектурную структуру.

Когда мы рассматриваем два колеса как олицетворение Неба и Земли, нам могут возразить, что поскольку оба они равно имеют круглую форму, здесь не просматривается обычное различие геометрических форм неба и земли. Но ничто не мешает допустить, что здесь налицо некоторое изменение точки зрения, и круглая форма, во всяком случае,

---

[429] Этому в дальневосточной традиции точно соответствует сравнение Неба и Земли с двумя мехами кузнечного горна. В еврейской традиции *антарикша* есть также «твердь посреди вод», отделяющая нижние воды от верхних. (Быт. 1:6). Идея, выраженная в латыни словом *firmamentum*, соотносится, кроме того, с «алмазной» природой, очень часто приписываемой «Оси Мира».

[430] Здесь очень четко обнаруживаются два комплементарных значения *барзаха* в исламской традиции.

оправдана, как символ циклических круговоротов, которым подчинено всякое проявление, небесное и земное. Однако, можно также, определённым образом, обнаружить разницу, о которой идёт речь, предположив, что в то время, как «земное» колесо является плоским, колесо «небесное» имеет, как и купол, форму части сферы[431]. Это соображение может показаться странным на первый взгляд, но в действительности как раз существует символический предмет, соединяющий в себе структуру колеса и купола. Таким предметом является зонтик (*чхатра*); его спицы явно сходны со спицами колеса и, подобно последним, соединяющимся во втулке, они равным образом соединяются в центральной части (*карнике*), которая удерживает их и которая описывается как «перфорированный шар». Ось, т. е. ручка зонта, пересекает эту центральную часть, точно так же как ось колесницы проникает во втулку колеса. И продолжение этой оси за пределы точки встречи спиц или лучей соответствует такому же продолжению оси ступы в том случае, когда последняя поднимается в виде мачты над вершиной купола. Впрочем, вполне очевидно, что сам зонтик, уже в силу той роли, для которой он предназначен, есть не что иное, как «портативный», если можно так выразиться, эквивалент сводчатой кровли.

Именно в силу своего «небесного» символизма зонтик является одной из инсигний царского сана; он даже является, собственно говоря, эмблемой чакраварти, или вселенского монарха [*monarque universel*][432]. И если он становится атрибутом также и обычных государей, то лишь в той мере, в какой они — каждый внутри своего владения — олицетворяют последнего, соучаствуя таким образом в его природе и отож-

[431] Это различие формы эквивалентно различию двух панцирей черепахи, на аналогичный символизм которых мы уже указали.

[432] Напомним в этой связи, что само имя чакраварти также соотносится с символизмом колеса.

дествляясь с ним в его космической функции[433]. А теперь следует отметить, что, в силу строгого применения обратного значения аналогии бытовая роль зонтика в «нижнем мире» связана с защитой от света однако, если видеть в этом предмете олицетворение неба, то идущие от середины спицы сами становятся световыми лучами. И, само собой разумеется, именно в этом высшем смысле он и должен рассматриваться тогда, когда он является атрибутом царства. Подобное же соображение приложимо и к *ушнише*, понимаемой в своем первоначальном смысле, как головной убор. Общепризнанное назначение *ушнишы* — защищать от жары, но когда этот головной убор символически отождествляется с солнцем, то он наоборот отображает нечто излучающее тепло (и этот двойной смысл содержится уже в этимологии самого слова *ушниша*); добавим, что это именно вследствие своего «солярного» значения *ушниша*, которая есть, собственно, тюрбан, но может быть также и короной, — что, впрочем, по сути есть одно и то же так же, как и зонтик, является инсигнией царского достоинства. И то, и другое ассоциируется, таким образом, со «славой», неотъемлемой от последнего, а вовсе не предназначается исключительно для удовлетворения практических нужд, как у обычного человека.

С другой стороны, тогда как ушниша[434] обвивает голову, зонтик отождествляется с самой головой; в самом деле, в своем «микрокосмическом соответствии» он олицетворяет

---

[433] Мы ранее уже затрагивали космическую роль, признаваемую за императором дальневосточной традицией; само собой разумеется, что и здесь речь идёт о том же самом. И, в связи с только что сказанным о значении зонтика, заметим также, что в Китае выполнение ритуалов, составляющих «культ Неба», доверялось исключительно императору.

[434] В исламской традиции тюрбан, рассматриваемый более конкретно как отличительный знак шейха (и на том, и на другом из двух уровней, экзотерическом и эзотерическом), обычно именуется *tāj al-Islām*; это, стало быть, корона (*tāj*), которая, в таком случае, есть знак не временной власти, каковой является власть Царей, но духовного владычества. Напомним также, по поводу соотношения короны с солнечными лучами, тесную связь между её символизмом и символизмом рогов, о которой мы уже говорили.

череп и волосяной покров. Следует заметить, в связи с этим, что в символизме различных традиций волосы чаще всего олицетворяют солнечные лучи. В древней буддийской иконографии ансамбль, образуемый отпечатками ступней, алтарем или троном и зонтиком[435], соответствующими Земле, промежуточному пространству и Небу, в совокупности олицетворяет космическое тело *махапуруши*, или «Универсального Человека»[436]. Точно так же купол, в случаях, подобных случаю ступы, является в некотором роде символом человеческого черепа[437]. И это наблюдение особенно важно в силу того факта, что отверстие, через которое проходит ось, идёт ли речь о куполе или зонтике, в человеческом существе соответствует *брахмарандхре*; у нас ещё будет возможность более подробно остановиться на этом последнем моменте.

---

[435] Трон как место для сиденья в некотором роде равнозначен алтарю, поскольку последний есть место пребывания Агни; космическая колесница управляется Агни или Солнцем, располагающимся в её кузове. Что же касается соотношения «Оси Мира» с *антарикшей*, можно заметить ещё, что, когда алтарь или очаг помещен под центральным отверстием в своде здания, «столб дыма» Агни, который поднимается от него и выходит через это отверстие, олицетворяет «Ось Мира».

[436] Можно также, в связи с этим, обратиться к описанию «макрокосмического» тела *Вайшванары*, в котором совокупность светоносных небесных сфер олицетворяется верхней частью головы, т. е. сводом черепа (см. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XII).

[437] А. Кумарасвами сообщил нам, что то же самое может быть сказано и о доисторических «тумулюсах», форма которых часто намеренно имитировала форму черепа; но поскольку «тумулюс» или могильный холм является рукотворным образом горы, то же значение должно придаваться и его символизму. В этом смысле небезынтересно отметить, что имя Голгофа обозначает именно «череп», как и слово *Calvarium*, которым оно было переведено на латинский язык. Согласно легенде, имевшей хождение в средние века, но по происхождению гораздо более древней, это наименование соотносилось с черепом Адама, который будто бы был погребен в этом месте (и который, в более эзотерическом смысле, отождествляется с самою горой), а это снова возвращает нас к понятию «Универсального Человека». Именно этот череп часто изображается в подножии креста, а известно, что последний есть ещё одно из олицетворений «Оси Мира».

Глава 41. Узкие врата[438]

В своем исследовании о символизме купола Ананда Кумарасвами подчеркнул один момент, особенно достойный внимания в том, что касается традиционного изображения солнечных лучей и его связи с «Осью Мира»; в ведийской традиции солнце всегда находится в центре вселенной, а не в её самой высокой точке, хотя, с обыденной точки зрения, оно предстаёт, как пребывающее «на вершине древа»[439]; и это легко понять, если символизировать вселенную посредством колеса. Тогда солнце находится в центре последнего, а всякое состояние существа — на его окружности[440]. В любой точке этой последней «Ось Мира» выступает одновременно и как радиус круга, и как луч солнца; геометрически она проходит через солнце, чтобы продолжиться за пределы центра и завершить диаметр. Но это не все, и существует также «солнечный луч», продолжение которого не поддается никакому геометрическому изображению. Речь идёт здесь о формуле, согласно которой солнце описывается как имеющее семь лучей; из этих последних шесть, расположенные попарно противоположно друг другу, образуют *тривид* ваджру, т. е. трехмерный крест. Те из них, что соответствуют Зениту и Надиру, совпадают с «Осью Мира» (*skambha*), тогда как те, которые соотносятся с севером и югом, востоком и западом, определяют протяженность «мира» (локи), олицетворяемую горизонтальной плос-

---

[438] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», дек. 1938.

[439] Мы уже указывали по другому поводу, что в некоторых традициях солнце предстаёт как плод «Древа Жизни».

[440] Это центральное и, как следствие, неизменное положение солнца сообщает ему здесь характер подлинного «полюса» и в то же время постоянно удерживает его в зените по отношению к любой точке универсума.

костью. Что же до «седьмого луча», который пересекает солнце, но пересекает его в ином смысле этого слова, отличном от того, который подразумевался нами только что, дабы вести в надсолнечные миры (рассматриваемые как область «бессмертия»), то он соответствует собственно центру. А, следовательно, может быть изображен только самой точкой пересечения образующих трехмерный крест лучей[441]; его продолжение за пределы солнца, следовательно, никак не поддается изображению, и это в точности соответствует «несообщаемому» и «невыразимому» характеру того, о чём идёт речь. С нашей точки зрения, как и с точки зрения любого существа, помещённого на «окружности» вселенной, этот луч оканчивается в самом солнце и в некотором смысле отождествляется с ним как с центром. Потому что никто не может, будь то физически или психически, видеть сквозь солнечный диск; и этот переход «по ту сторону солнца» (который есть «последняя смерть» и переход к истинному «бессмертию») возможен лишь в плане чисто духовном.

Теперь же для того, чтобы увязать эти соображения с высказанными ранее, важно отметить следующее: именно посредством этого «седьмого луча» «сердце» всякого отдельного существа непосредственно связуется с солнцем. Стало быть, именно он является «солнечным лучом» в высшей степени, *сушумной*, посредством которого эта связь утверждается как постоянная и неизменная[442]; и это он же является *сутратмой*, соединяющей все состояния существа между собой и с их всеобщим центром[443]. Для того, кто возвратился

---

[441] Следует заметить, что в символических изображениях солнца о семи лучах, а особенно на древнеиндийских монетах, хотя все эти лучи и начертаны по необходимости вокруг центрального диска, «седьмой луч» всё же выделяется изо всех своей резко отличной формой.

[442] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XX.

[443] С этим в исламской традиции соотносится один из смыслов слова *as-sirr*, что буквально значит «тайна», употребляемого для обозначения того, что является наиболее центральным в каждом человеческом существе. Но одновременно — и его прямой связи с высшим «центром», в силу именно той природы «несообщаемости» этой связи, о чём мы только что говорили.

в центр своего собственного существа, этот «седьмой луч», следовательно, необходимо совпадает с «Осью Мира», как раз о таком-то существе и говорится, что «Солнце для него всегда восходит в зените и заходит в надире»[444]. Таким образом, хотя актуально «Ось Мира» не является этим «седьмым лучом» для любого существа, расположенного в той или иной конкретной точке окружности, она, однако, всегда является таковым виртуально, в том смысле, что существует возможность, через возвращение к центру, отождествиться с ним, из какого бы состояния бытия ни осуществился этот возврат. Можно было бы сказать ещё, что этот «седьмой луч» и является единственной действительно неподвижной «осью», единственной, которая, с универсальной точки зрения, может быть действительно обозначена этим именем; и что всякая частная «ось», соотносящаяся с какой-либо случайной ситуацией, реально является «осью» лишь в силу этой возможности отождествления с ней. в конечном счёте, именно это сообщает все его значение любому «локализованному» символическому изображению «Оси Мира», как, например, тому, что мы рассматривали ранее, говоря о структуре зданий, построенных согласно традиционным правилам. В особенности же тех, что увенчаны кровлей в форме купола, потому что именно к этой теме купола мы должны сейчас ещё раз вернуться.

Ось может изображаться материальным образом в форме дерева или центральной колонны, либо же её роль может выполнять вздымающееся пламя или «столб дыма» Агни в том случае, когда центр здания занят алтарем или очагом[445], однако при любых обстоятельствах эта ось, всегда точно достигает вершины купола, а иногда даже, как мы

---

[444] Чхандогья-упанишада, 3.8.10.

[445] В уже отмечавшемся нами случае жилища, расположенного вокруг внутреннего двора под открытым небом (и получающего свет лишь со своей «внутренней» стороны), в центре такого двора иногда располагается источник. Последний олицетворяет тогда «источник Жизни», берущий начало у корней «срединного древа» (хотя, разумеется, само древо может и не иметь здесь материального воплощения).

уже отмечали, проходит сквозь него и продолжается вовне в виде мачты или рукояти зонтика в другом примере, эквивалентного символического значения. Здесь можно видеть, что эта вершина купола отождествляется с втулкой небесного колеса «космической колесницы»; а поскольку мы уже видели, что в центре этого колеса помещается солнце, отсюда следует, что прохождение оси через эту точку олицетворяет переход «по ту сторону Солнца» и сквозь него, о котором уже говорилось выше. Точно так же обстоит дело и в тех случаях, когда, при отсутствии материального изображения оси, купол на самой своей вершине прорезается отверстием (через которое поднимается, как мы только что напомнили, дым от очага, помещённого непосредственно внизу); это отверстие является олицетворением самого солнечного диска как «Ока Мира», и это через него осуществляется выход из «космоса», как мы уже объясняли в очерках, посвящённых символизму пещеры[446]. Во всяком случае, именно через это центральное отверстие и только через него существо может перейти в *Брахма-локу*, которая есть область по существу «внекосмическая»[447]. И оно же является «узкими вратами», которые в евангельском символизме подобным же образом открывают доступ в «Царство Божие»[448].

---

[446] У индейцев Северной Америки, которые, похоже, сохранили больше абсолютно опознаваемых традиционных сведений, нежели обычно полагают, различные «миры» иногда изображались рядом наложенных друг на друга пещер. И, поднимаясь по центральному древу, люди переходят из одной в другую; естественно, наш мир и сам является одной из этих пещер, с небом в качестве свода.

[447] Можно было бы в этой связи вспомнить описания дэва-яны, завершением которой «по ту сторону Солнца» является *Брахма-лока* (см. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XX.).

[448] В символизме стрельбы из лука центр мишени имеет такое же значение; не задерживаясь здесь на этой теме, напомним только, что стрела тоже является «осевым» символом, а также одним из самых распространенных изображений «солнечного луча». В некоторых случаях к стреле привязывается нить, которая должна пройти через мишень. Это поразительно напоминает евангельский образ «игольного ушка»; и символ нити (сутры) обнаруживается также и в понятии *сутратма*.

«Микрокосмическое» соответствие этих «солнечных врат» обнаружить легко, особенно если исходить из сходства купола с человеческим черепом, на которое мы указывали выше. Вершина купола есть «венец» головы, т. е. точка, которой достигает тонкая «венечная артерия», или *сушумна*, которая в прямом продолжении «солнечного луча» также именуется *сушумной*, и которая на самом деле является, по крайней мере, виртуально, «внутричеловеческой» частью оси, если позволительно так выразиться. Этой точкой является отверстие, именуемое *брахма-рандхра*, через которые исходит дух существа, ставшего на путь освобождения, когда уже разорваны связи, соединявшие его с телесным и психическим человеческим целым (в качестве *дживатмана*)[449]. Само собой разумеется, что этот путь предназначен исключительно для существа, «достигшего знания» (*vidvān*), для которого «ось» действительно отождествилась с «седьмым лучом» и которое отныне готово окончательно выйти из «космоса», перейдя «по ту сторону Солнца».

[449] С этим совершенно очевидно связан обряд посмертной трепанации, зафиксированный во многих доисторических захоронениях и даже сохранявшийся у некоторых народов до гораздо более позднего времени. Впрочем, в христианской традиции тонзура священников, также имеющая форму солнечного диска и «ока» купола, явно соотносится с тем же ритуальным символизмом.

Глава 42. Восьмиугольник[450]

Мы возвращаемся к вопросу об общей для всех традиций символизму зданий, состоящих из основания с квадратным сечением, увенчанного кровлей или куполом более или менее строго полусферической формы. А поскольку квадратные или кубические формы соотносятся с землей, а формы круглые или сферические — с небом, значение этих двух частей тотчас же становится очевидным. Добавим, что земля и небо не обозначают здесь только два полюса, между которыми осуществляется всё проявление, как это есть в дальневосточной великой триаде; они включают также, подобно тому, как это имеет место в индусской *трибхуване*, аспекты самого этого проявления, которые, соответственно, находятся ближе всего к каждому из полюсов и которые, именно по этой причине, именуются миром земным и миром небесным. Ещё один момент, на котором нам пока не случалось остановиться и который, однако, заслуживает быть принятым во внимание. А именно: поскольку здание олицетворяет «космическую модель», то вся совокупность его структуры, будучи сведенной исключительно к этим двум частям, была бы неполной — в том смысле, что во взаимоналожении «трёх миров» недоставало бы элемента, соответствующего «промежуточному миру». В действительности же этот элемент также существует, ибо купол или округлый свод не может покоиться непосредственно на квадратном основании; нужна, чтобы сделать возможным переход от одного к другому, промежуточная форма, которая была бы, своего рода, посредником между квадратом и кругом, такой формой в целом является восьмиугольник.

---

[450] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июль. — авг. 1949.

Реально эта восьмиугольная форма, с точки зрения геометрической, ближе к кругу, нежели к квадрату, потому что правильный многоугольник тем больше приближается к кругу, чем больше становится число его сторон. В самом деле, известно, что круг может рассматриваться как предел, к которому стремится правильный многоугольник, когда число его сторон непрестанно возрастает, и здесь можно отчётливо видеть характер предела, понимаемого в смысле математическом: он есть не последний член стремящегося к нему ряда, но то, что находится по ту сторону этого ряда и за его пределами. Потому что, сколь бы ни было велико число сторон многоугольника, последний никогда не сольется с кругом, определение которого по самой сути своей отлично от определения многоугольников[451]. С другой стороны, можно отметить, что в ряду многоугольников, образованных на основе квадрата посредством последовательного удвоения числа его сторон, восьмиугольник является первым[452]; он, следовательно, есть самый простой из всех этих многоугольников, и он же, одновременно, может считаться представителем всего этого ряда посредников.

С точки зрения космического символизма, рассматриваемого более конкретно в его пространственном аспекте, форма кватернера, т. е. квадрат, если речь идёт о многоугольниках, естественно, находится в связи с четырьмя сторонами света и их различными традиционными соответствиями. Чтобы получить форму восьмиугольника, нужно наметить между этими четырьмя точками ещё четыре промежуточных[453], образующих вместе с первыми совокупность восьми направлений, являющихся тем, что различные традиции

---

[451] См. «Принципы исчисления бесконечно малых величин», гл. XII и XIII.

[452] Или вторым, если первым считать сам квадрат; но если говорить о ряде посредников между квадратом и кругом, как мы и делаем здесь, то именно восьмиугольник подлинно является первым его членом.

[453] Когда четыре стороны света приводятся в соответствие с телесными элементами, то промежуточные точки соответствуют чувственно осязаемым свойствам: теплу и холоду, сухости и влажности.

обозначают как «восемь ветров»[454]. При этом рассмотрении «ветров» обнаруживается вещь очень примечательная: в ведийском тернере «божеств», управляющих соответственно тремя мирами: Агни, Вайю и Адитья, именно Вайю соответствует промежуточному миру. В связи с этим и в том, что касается двух частей здания, нижней и верхней, олицетворяющих, как мы уже сказали, мир земной и мир небесный, уместно заметить, что очаг или алтарь, обычно занимающий центр основания, очевидно, соответствует Агни и что «око», находящееся на вершине купола, олицетворяет «солнечные врата» и, таким образом, не менее строго соотносится с Адитьей. Добавим ещё, что Вайю, поскольку он отождествляется с «жизненным дыханием», явно находится в непосредственной связи с областью психической, или с тонким проявлением, что окончательно делает обоснованным это соответствие, рассматривать ли его на уровне макрокосмическом или микрокосмическом.

Естественно, восьмиугольная форма может строительно воплощаться различными способами, в частности, посредством восьми столбов, поддерживающих свод; мы находим пример этого в Китае, в случае *Мин-тан*[455], «круглая крыша которого поддерживается восемью колоннами, опирающимися, как на землю, на квадратное основание, потому что для осуществления этой квадратуры круга, идущей от небесного единства свода к квадрату земных элементов, нужно пройти восьмиугольник, находящийся с связи с промежуточным миром восьми направлений, восьми врат и восьми ветров»[456]. Символизм «восьми врат», также упоминаемый здесь, своё объяснение получает в том, что врата (дверь) есть

[454] В Афинах «Башня ветров» была восьмиугольной. Не слишком задерживая внимание на этой теме, отметим мимоходом особый характер понятия «роза ветров», которое употребляется в обыденной речи: в розенкрейцерском символизме *Rosa Mundi* и *Rota Mundi* были эквивалентными выражениями и *Rosa Mundi* изображалась именно с восемью лучами, соответствующими элементам и чувственно осязаемым свойствам.

[455] См. «Великая Триада», гл. XVI.

[456] Люк Бенуа, *Art du monde*, стр. 90.

по самой сути своей место перехода и в этом качестве они олицетворяют смену одного состояния другим и, более частным образом — смену «внешнего» состояния состоянием «внутренним». По крайней мере, относительно, поскольку это соотношение «внешнего» и «внутреннего», на каком бы уровне оно ни находилось, всегда остается сравнимым с соотношением мира земного и мира небесного.

В христианстве восьмиугольную форму имели древние баптистерии и, несмотря на забвение или пренебрежение символизмом начиная с эпохи Возрождения, эта форма и по сегодняшний день все ещё довольно характерна для крестильных купелей[457]. Совершенно очевидно, что в этом случае речь также идёт о месте перемены или перехода; впрочем, в первые века баптистерий располагался вне церкви, и лишь те, кто принял крещение, допускались внутрь неё. То, что купели были впоследствии перенесены в саму церковь, но при этом всегда возле входа, естественно, ничего не меняет в их значении. В определённом смысле и согласно только что сказанному нами, церковь по отношению к внешнему миру находится в рамках соответствия, которое есть своего рода образ отношения мира небесного к миру земному и, баптистерий, через который нужно пройти для перехода от одного к другому, соотносится тем самым с промежуточным миром. Но, кроме того, баптистерий находится с этим последним в ещё более прямой связи в силу самого характера, совершаемого в нём ритуала, который есть, собственно, способ возрождения, осуществляемого в области психической, т. е. на уровне элементов человеческого существа, которые по самой своей природе принадлежат к промежуточному миру[458].

---

[457] Там же, стр. 65.

[458] Освящая воду, священник чертит, посредством своего дыхания, на её поверхности знак, имеющий форму греческой буквы *пси*, стоящей в начале слова ψυχή; это очень значимо в данном случае, потому что, действительно, именно в психической области должно осуществиться воздействие, средством которого является освященная вода. Легко также заметить связь этого обряда с «дыханием жизни», о котором мы говорили выше.

Что касается восьми направлений, то мы выявили согласованность между различными традиционными формами, которая, хотя и относится к другому порядку соображений, нежели те, что мы рассматривали более частным образом, представляется нам слишком достойной внимания, чтобы привести следующую цитату: г-н Люк Бенуа отмечает[459], что «в *Scivias* св. Хильдегарды божественный престол, окружающий миры, олицетворяется кругом, поддерживаемым восемью ангелами». Так вот, этот «престол, который окружает миры», является предельно возможным точным переводом арабского выражения *al-ʿArsh al-Muḥīṭ*; и идентичное представление встречается также в исламской традиции, согласно которой он также поддерживается восемью ангелами, которые, как мы уже объясняли в другом месте[460], соответствуют одновременно восьми направлениям и восьми группам букв арабского алфавита; следует признать, что такое «совпадение», по меньшей мере, удивительно! Здесь речь не идёт уже о промежуточном мире; если только не иметь ввиду что ангелы связывают его с миром небесным. Как бы то ни было, этот символизм может — в определённом аспекте, по крайней мере, — быть увязанным с предшествующим, если вспомнить о библейском тексте, согласно которому Бог «рассылает ветры своими посланцами»[461], и заметить, что ангелы буквально являются божественными «вестниками».

---

[459] Там же, стр. 79.

[460] «Записки по ангелологии и арабскому алфавиту», в журнале «Исследования Традиции», авг. — сент. 1938.

[461] Пс. 103:4.

Глава 43. Угловой камень[462]

Символизм «углового камня» в христианской традиции основывается на следующем тексте: «Камень, который отвергли строители, тот самый, сделался главным камнем угла» или, точнее, «главою угла»[463]. Странно то, что этот символизм чаще всего плохо понимается, вследствие распространенного смешения между этим «угловым камнем» и «основополагающим камнем», к которому относится другой, ещё более известный текст: «Ты — Петр, и на сем камне я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её»[464]. Это смешение странно, говорим мы, потому что, с точки зрения специфически христианской, оно равнозначно смешению Петра с самим Христом; ибо именно последний явно обозначается как «угловой камень», на что указывают следующие слова ап. Павла, который, сверх того, открыто отличает этот камень от «основ» здания: «Вы есть здание, возведенное на фундаменте апостолов и пророков, а сам Иисус Христос является в нём главным камнем угла (*summo angulari lapide*), в коем все здание, выстроенное и соединенное во всех своих частях вздымается в Храм посвящённый господу и благодаря которому и вы вхожи в его строй (более буквально «состроенные вместе», *coedificamini*) дабы соделаться обителищем Господа в Духе»[465]. Если бы ошибка, о которой идёт речь, была только современной, то, несомненно, вовсе не приходилось бы удивляться ей сверх меры, но, похоже, она встречается уже во времена, когда её абсолютно невозможно

---

[462] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», апр. — май 1940.

[463] Пс. 47:22; Мф. 21:42, Мк. 12:10; Лк. 20:17.

[464] Мф. 16:18.

[465] Еф. 2:20-22.

объяснить просто-напросто невежеству в символизме. Следовательно, мы вынуждены спросить себя, не шла ли речь с самого начала о преднамеренном «замещении», объяснимом ролью Петра как «наместника» Христа (по латыни *vicarius*, что в этом смысле соответствует арабскому Халиф). Если это было так, то подобный способ «сокрытия» символизма «углового камня», по-видимому, указывал бы, что он рассматривался как заключающий в себе нечто исключительно таинственное; и мы увидим дальше, что подобное предположение вовсе не лишено оснований[466]. Как бы то ни было, в этом отождествлении двух камней даже с точки зрения простой логики есть нечто невозможное, что ясно выявляется, как только мы мало-мальски внимательно исследуем процитированные тексты. «Основополагающим камнем» является тот, что кладется первым, в самом начале строительства здания (вот почему он называется также и «первым камнем»[467]). Как же мог он быть отброшен в ходе этого самого строительства? Для того, чтобы такое стало возможно, «угловой камень», напротив, должен быть таков, дабы он к подразумеваемому моменту не мог найти своего места; и действительно, как мы увидим, он может обрести его лишь в момент завершения всего здания целиком, в результате чего, он реально становится «главой угла».

---

[466] «Замещение» могло быть также облегчено фонетическим сходством, существующим между еврейским именем *Kephas*, что значит «камень», и греческим словом κεφαλή, «голова». Но между этими двумя словами нет никакой иной связи, а основание здания, совершенно очевидно, не может идентифицироваться с его «главой», т. е. его вершиной, ибо это привело бы к переворачиванию всего здания. Можно, однако, спросить себя, не имеет ли такое «опрокидывание» некоторого символического соответствия в распятии ап. Петра вниз головой.

[467] Этот камень должен полагаться в северо-восточный угол здания; мы отметим в этой связи, что в символизме ап. Петра следует различать множество аспектов или функций, которым соответствуют различные «ситуации». Действительно согласно иной логике ему как *janitor* должно соответствовать место на Западе, где располагается вход во всякую нормально ориентированную церковь. Кроме того, апостолы Пётр и Павел представляются также двумя «столпами» Церкви; и тогда они обычно изображаются один с ключами, а другой с мечом в позиции двух *dvārapāla*.

В статье, на которую мы уже указывали[468], Ананда Кумарасвами отмечает, что целью текста ап. Павла, очевидно, является представить Христа как единственный принцип, от которого зависит все здание Церкви; и он добавляет, что «принципом вещи является не какая-либо одна её часть среди других, не совокупность её частей, но то, в чём все эти части сводимы к несоставному единству». «Камень основания» (*foundation-stone*) может, в определённом смысле, также быть назван «краеугольным камнем» (*corner-stone*), как это обычно и делают, потому что он полагается в «угол» (*corner*) здания[469]. Но он не является единственным, т. к. здание по необходимости имеет четыре угла; и даже, если говорить более конкретно о «первом камне», то он ничем не отличается от закладных камней других углов, за исключением своего расположения[470]. Он ничем не отличается от них ни по своей форме, ни по своей функции, будучи в конечном счёте лишь одной из равных друг другу опор; можно было бы сказать, что любой из этих четырёх *corner-stones* неким образом «отражает» господствующий принцип здания, но никоим образом не мог бы рассматриваться как сам этот принцип[471]. Впрочем, если в действительности дела и обстояли бы таким образом то, невозможно было бы, даже логически, говорить об одном определённом «краеугольном камне», потому что и в самом деле их четыре; тот, о котором речь, должен быть, следовательно, чем-то существенно

---

[468] *Eckstein*, в *Speculum*, янв. 1939.

[469] В этой заметке мы будем вынуждены часто отсылаться к «техническим» английским терминам, потому что, изначально принадлежа к языку древнего оперативного масонства, они в основном сохранились именно в ритуалах *Royal Arch Masonry* и связанных с ними аксессуарах степеней, то есть в ритуалах, для которых не существует никакого французского эквивалента. И мы увидим, что перевод некоторых из этих терминов весьма затруднителен.

[470] Согласно оперативному ритуалу, этот «первый камень» полагается, как мы уже говорили, в северо-восточный угол; камни же остальных углов закладываются затем по видимому ходу солнца, т. е. в таком порядке: юго-восток, юго-запад, северо-запад.

[471] Это «отражение» очевидно находится в прямой связи с тем замещением, о котором шла речь выше.

отличным от *corner-stone*, понимаемого в общепринятом смысле «основополагающего камня», и сходны они лишь в своей общей принадлежности к одному и тому же «строительному» символизму.

Мы только что упомянули о форме «углового камня», и это чрезвычайно важный пункт: именно потому, что этот камень имеет особую и единственную форму, отличающую его от всех остальных, он не только не может обрести своего места в ходе строительства, но даже и сами строители не могут понять, каково же его предназначение. Если бы они его понимали, они, что очевидно, его бы не отбросили, а удовлетворились его сохранением до конца работы; они же спрашивают себя: «Что же им делать с камнем?» И, будучи не в силах ответить на этот вопрос, решают, сочтя его непригодным, «бросить его в мусор» (*to heave it over among the rubbish*)[472]. Назначение этого камня может быть понято только другой категорией строителей, которые на этом этапе работы ещё не вмешиваются: имеются ввиду те, кто прошел от «угольника к циркулю», и под этим различием следует понимать, естественно, различие геометрических форм, изображаемых при помощи этих инструментов. Речь идёт о формах квадрата и круга, как известно самым общим образом символизирующих, землю и небо; здесь квадратная форма соответствует нижней части здания, и круглая форма — его верхней части, которая, в этом случае, должна, следовательно, быть образована посредством купола или свода[473]. В самом деле, «угловой камень» в действительности является «замком свода» (*keystone*); А. Кумарасвами говорит, что для

---

[472] Выражение *To heave over* достаточно необычно и, по-видимому, не употребляется в этом смысле в современном английском языке. Оно, казалось бы, может означать «поднимать» или «возвышать», но из остальной части процитированной фразы ясно, что в действительности оно здесь прилагается именно к «отбрасыванию».

[473] Данное разграничение, в иных терминах, есть различие между *Square Masonry* и *Arch Masonry*, которые своими связями с «землей» и «небом» соответственно, или своими связями с олицетворяющими их частями здания, входят здесь в соотношение с «малыми мистериями» и «великими мистериями».

выявления истинного значения выражения «сделался главою угла» (*is become the head of the corner*) его можно было бы перевести как *is become the keystone of the arch*, что абсолютно точно. И таким образом, этот камень — как по форме, так и по положению — действительно является единственным во всем здании, каковым он и должен быть, чтобы быть способным символизировать принцип, от которого зависит все. Возможно, удивятся, что это олицетворение принципа всей конструкции полагается последним; но можно сказать, что она, эта конструкция, во всей своей совокупности, определяется отношением к нему (это подразумевает ап. Павел, говоря, что «в нём все здание, выстроенное и соединенное во всех своих частях, вздымается в Храм, посвящённый господу»), и что в нём оно, в конечном счёте, обретает своё единство. Здесь перед нами ещё одно применение аналогии, которую мы уже разъясняли по другим поводам, между «первым» и «последним», или «принципом» и «концом». Постройка олицетворяет проявление, в котором принцип, первоначало выявляется лишь как конечное свершение. И именно в силу этой самой аналогии «первый камень», или «основополагающий камень» может рассматриваться как отражение «последнего камня», который и есть подлинный «угловой камень».

Двусмысленность, заключенная в таком выражении как *corner-stone*, основана, в конечном счёте, на различных возможных смыслах слова «угол»; Кумарасвами отмечает, что в различных языках слова, означающие «угол», часто находятся в связи с другими, имеющими смысл «голова» или «оконечность». Кефалон (κεφαλή), «голова», в греческом языке, и «капитель» (*capitulum*, уменьшительное от *caput*) в архитектуре не может прилагаться иначе, как к вершине. Но *акрос* (санскритское *agra*) может обозначать оконечность в любом направлении, т. е. в случае здания, вершину или один из четырёх «углов»[A] (это последнее этимологически

[A] Фр. *coin*. — Прим. пер.

родственно греческому γωνία, «угол»), хотя чаще всего прилагается к вершине. Но что ещё более важно, именно с точки зрения текстов, касающихся «углового камня» в иудеохристианской традиции, так это рассмотрение древнееврейского слова, обозначающего «угол». Это слово *pinnah*, и встречаются такие выражения, как *eben pinnah*, «камень угла», и *rosh pinnah*, «глава угла». И особенно примечательно то, что в метафорическом смысле это же слово, пиннах, употребляется для обозначения «вождя»; выражение, означающее «вождя народов» (*pinnoth ha-am*) буквально переводится в Вульгате как *angulos populorum*[474]. «Вождь» (*chef*) этимологически есть «голова» (*caput*), а *pinnah* через свой корень связано с *pne*, что означает лицо; тесная связь этих идей, «головы» и «лица» очевидна, и, кроме того, понятие «лицо» принадлежит к широко распространенному символизму, который заслуживал бы отдельного изучения[475]. Другой смежной идеей является идея «острия» (которая обнаруживается в санскритском *agra*, греческом ἄκρος, латинском *acer* или *acies*); мы уже говорили о символизме острия в связи с символизмом оружия и рогов[476], и мы видели, что он соотносится с идеей оконечности, но в особенности с тем, что касается высшей оконечности, т. е. самой высокой точки, или вершины. Все эти сближения, стало быть, лишь подтверждают то, что мы сказали о положении «углового камня» на вершине здания; даже если есть и другие «угловые камни» в наибо-

[474] 1Цар. 14:38; греческая версия Септуагинты равным образом используется слово γωνία.

[475] См. А.М. Хокарт, Касты, стр. 151–154, о выражении «лица земли», употребляемом на островах Фиджи для обозначения вождей. Греческое слово κάραι в первые века христианства служило для обозначения пяти «лиц» или «глав Церкви», т. е. пяти главных патриархий, заглавные буквы имён которых и образовывали это слово: Константинополь, Александрия, Рим, Антиохия, Иерусалим.

[476] Можно отметить, что английское слово *corner*, очевидно, есть производное от *corne*.

лее расхожем смысле этого слова[477], то в действительности «угловым камнем» является все равно лишь один этот.

Мы находим и другие интересные указания в значениях арабского слова *rukn*, «угол» или «уголок». Это слово, в силу того что оно обозначает оконечности вещи, т. е. её наиболее удалённые и, следовательно, наиболее скрытые части (*recondita* и *abscondita*, можно было бы сказать по-латыни), иногда приобретает смысл «секрета» или «тайны». И в этом отношении его форма множественного числа, *arkān*, должна быть сближена с латинским *arcanum*, равным образом имеющим этот смысл и являющим с этой множественной формой арабского слова разительное сходство; Впрочем, употребляемый по крайней мере в языке герметистов термин аркан, несомненно, подвергся прямому влиянию упомянутого арабского слова[478]. Кроме того, *rukn* имеет также и смысл «основания» или «фундамента», что возвращает нас к *corner-stone*, понимаемому как «основополагающий камень»: в алхимической терминологии слово *al-arkān*, когда оно употребляется без дополнительных уточнений, обозначает четыре элемента, т. е. субстанциальные «основания» нашего мира, которые тем самым уподобляются основополагающим камням четырёх углов здания, потому что на них, в некотором роде, выстроен весь телесный мир (также олицетворяемый квадратной формой)[479]. Тем самым мы на-

---

[477] В этом смысле существуют не только четыре «краеугольных камня» основания, но они есть также и на любом уровне конструкции. И все эти камни имеют одну и ту же обычную форму, прямолинейную и прямоугольную (т. е. они выточены *on the square*, при этом слово *square* имеет двойной смысл, «угольника» и «квадрата»), в противоположность тому, что имеет место в уникальном случае единственного подлинного *keystone*.

[478] Было бы интересно поискать, существует ли реальное этимологическое родство между этими двумя словами, арабским и латинским, даже в древнем употреблении последнего (например, в *disciplina arcani* христиан первых веков), либо же речь идёт только о последующей «конвергенции», осуществленной средневековыми герметистами.

[479] Это уподобление элементов четырем углам квадрата, естественно, также находится в связи с тем соответствием, которое существует между этими самыми элементами и сторонами света.

прямую приходим к тому самому символизму, который занимает нас сейчас. В самом деле, существуют не только эти четыре аркана, или «базовых» элемента, но есть также и пятый *rukn*, пятый элемент, или «квинтэссенция» (т. е. эфир, *al-athīr*); последний не пребывает на том же плане, что и остальные четыре, потому что он есть не просто основание, подобно им, но сам принцип этого мира[480]. Он будет олицетворяться, стало быть, пятым «углом» здания, которым является его вершина; вот этому «пятому», который в действительности является «первым», собственно, и подобает наименование высшего угла, угла в высшей степени или «угла углов» (*rukn al-arkān*), потому что это именно в нём множественность других углов приводится к единству[481]. Можно отметить ещё, что геометрической фигурой, получаемой посредством соединения этих пяти углов, является пирамида с четырёхугольным основанием: боковые грани пирамиды эманируют (исходят) из её вершины, как равное число лучей точно так же, как четыре обычных элемента, олицетворяемые нижними оконечностями этих граней, проистекают из пятого и производны от него. И также посредством этих граней, которые мы именно по этой причине преднамеренно уподобили лучам (а также в силу «солярного» характера точки, из которой они исходят, согласно тому, что было сказано нами по поводу «глаза» купола) «угловой камень» вершины «отражается» в каждом из «основополагающих камней» четырёх углов основания. Наконец,

---

[480] Он находился бы на том же самом плане (в его центральной точке), если бы сам этот план рассматривался в качестве олицетворения всего состояния бытия как целого. Но перед нами не этот случай, потому что лишь весь ансамбль здания является образом мира. Заметим в данной связи, что горизонтальная проекция пирамиды, о которой мы говорим несколько дальше, образуется квадратом основания, его диагоналями, по которым проецируются боковые грани, и вершиной в точке их пересечения, т. е. в самом центре квадрата.

[481] В значении «тайны», на которое мы указали выше, *rukn al-arkān* равняется *sirr al-asrār*, олицетворяемому, как мы уже отмечали в другом месте, верхней точкой буквы *alif*; поскольку же сама *alif*, олицетворяя «ось мира», как станет ещё яснее в дальнейшем, точно соответствует позиции замка свода (*keystone*).

в том, что здесь было только что сказано присутствует, очень ясное указание на корреляцию между символизмом алхимическим и символизмом архитектурным, объяснимую, впрочем, их общим «космологическим» характером; это ещё один важный момент, к которому мы должны будем снова вернуться в связи с другими сближениями аналогиями того же уровня.

*
* *

«Угловой камень», взятый в его истинном смысле камня «вершины», в английском языке обозначается одновременно как *keystone*, как *capstone* (который иногда пишется как *capeston*) и как *copestone* (или *coping-stone*); первое из этих трёх слов понимается легко, потому что это точный эквивалент французского понятия «замок свода»[Б] (или арки, т. к. слово действительно может прилагаться к камню, образующему вершину арки так же, как и вершину свода); но два остальных требуют некоторых пояснений. В *capstone* слово *cap*, очевидно, есть латинское *caput*, «голова», что возвращает нас к обозначению этого камня как «главы угла»; это именно камень, который «завершает» или «увенчивает» здание, и это также капитель, которая есть равным образом «увенчание» колонны[482]. Мы только что говорили о «завершении», и два слова *cap* и *chef* и в самом деле этимологиче-

[Б] *Clef de voute*, ключ свода — прим. пер.

[482] Слово «увенчание» сближается здесь с наименованием «венца» головы, в силу символического уподобления, на которое мы указывали выше, «глаза» купола и *брахмарандхры*. Известно, впрочем, что корона, как и рога, выражает, по сути, идею возвышения. Здесь уместно также заметить, что инициатическая клятва *Royal Arch* содержит намёк на «венец черепа», подразумевающий связь со вскрытием последнего (как в обрядах посмертной трепанации) и поднятием (удалением) *keystone*. Впрочем, и вообще т. н. «кары», о которых говорится в клятвах различных масонских степеней, как и соответствующие им знаки, реально соотносятся с различными тонкими центрами человеческого существа.

ски идентичны[483]. *capstone*, следовательно, является «вождем» («шефом») здания или «произведения». И в силу своей особой формы, для вытачивания которой требуются особые знания или способности, одновременно является «шедевром» [игра слов: *chef-d'œuvre* — прим. пер.] в компаньонажном смысле[484]. И это им полностью заканчивается здание, или, иными словами, оно окончательно доводится до своего «совершенства»[485].

Что же до термина *copestone*, то слово «соре» выражает идею «покрытия»; это объясняется не только тем, что высшая часть здания есть, собственно, его «покрытие», но также и тем, что этот камень помещается таким образом, чтобы закрыть отверстие вершины, т. е. «глаз» купола или свода,

---

[483] В значении слова *achever* (завершать) или старинного равнозначного выражения *mener a chef* (привести к господину) идея головы ассоциируется с идеей «конца», что вполне соответствует установке «углового камня», одновременно как «камня вершины» и «последнего камня» здания. Мы упомянем ещё и другой термин, производный от *chef*: алтарная часть церкви [*le chevet*] это её «голова», т. е. восточной оконечностью, где находится апсида, полукруглая форма которой соответствует, в горизонтальном плане, своду или куполу в вертикальном возвышении, как мы уже объясняли в другом месте.

[484] Слово *œuvre* (творение, произведение, дело — прим. пер.) находит применение одновременно и в архитектуре, и в алхимии, и мы увидим, что такое сближение осуществляется нами не без оснований: в архитектуре завершением творения является «краеугольный камень»; в алхимии — это «философский камень».

[485] Следует заметить, что в некоторых масонских ритуалах степени, которые более или менее точно соответствуют верхней части конструкции, о которой идёт здесь речь (мы говорим более или менее точно, потому что иногда во всём этом присутствует некоторое смешение), строго обозначаются именно как «степени совершенства». С другой стороны, слово *exaltation*, обозначающее допущение к степени *Royal Arch*, может пониматься как намёк на возвышенное положение *keystone*.

о котором мы говорили ранее[486]. Это, стало быть в данном контексте, эквивалент *roof-plate*, как отмечает г-н Кумарасвами, который добавляет, что этот камень может рассматриваться как высшее окончание или как капитель «осевого столпа» (на санскрите *skambha*, по-гречески σταυρός)[487]. Этот столп, как мы уже объясняли, может не быть вещественно воплощенным в структуре здания, но, тем не менее, остается его сущностной частью, той, вокруг которой структурируется весь ансамбль. Подразумеваемый характер вершины «осевого столпа» не выраженной материально явственно ощущается, когда «замок свода» спускается в форме «паруса», выходя внутрь здания, не будучи при этом зримо ничем поддержан в своей нижней части[488]. Вся конструкция имеет своим принципом этот столп, и все её части в конечном счёте соединяются в её «коньке», который есть вершина этого же самого столпа и одновременно «замок свода» или «глава угла»[489].

---

[486] Что касается установки этого камня на место, то для обозначения этой процедуры мы находим выражение *to bring forth the copestone*, смысл которого ещё менее ясен на первый взгляд: *to bring forth* означает буквально «производить» (в этимологическом смысле латинского *producere*) или «рождать»; поскольку камень уже был отброшен ранее в ходе строительства, не может быть и речи, при завершении труда, о его «производстве» в смысле «изготовления». Однако, поскольку он был погружен «в мусор», речь идёт о том, чтобы извлечь его оттуда, следовательно, вернуть его на свет, чтобы явить воочию на вершине здания таким образом, чтобы он стал «главой угла». И так *bring forth* здесь становится противоположностью *heave over*.

[487] Σταυρός означает также «крест», и известно, что в христианском символизме крест уподобляется «оси мира»; Кумарасвами сближает это слово с санскритским *sthāvara*, «твердый» или «устойчивый», что и в самом деле вполне подобает столпу и что, кроме того, точно согласуется со значением «устойчивости», придаваемым соединению имён двух колонн в Храма Соломона.

[488] Именно эта вершина «осевого столпа» соответствует, как мы говорили, верхней точке буквы *alif* в буквенном арабском символизме; напомним также, по поводу понятий *keystone* и «замóк свода» [*clef de voute*], что и символ самого ключа [*clef*] равным образом имеет «осевое» значение.

[489] Кумарасвами напоминает о символическом тождестве крыши (особенно имеющей форму свода) с зонтиком; мы добавим также в этой связи, что китайский символ «Великий Предел» (*Тай-цзи*) означает буквально «конек» или «гребень»; это именно вершина «крыши мира».

Подлинное истолкование «краеугольного камня» как «камня вершины», похоже, было широко известно в средневековье, как это ясно показывает воспроизводимая здесь иллюстрация из *Speculum Humanae Salvationis* (рис. 14)[490]. Это произведение было очень распространено, потому что существуют ещё сотни его рукописных воспроизведений; и на рисунке мы видим двух каменщиков, держащих мастерки в одной руке, а в другой — поддерживающих камень, который они готовятся возложить на вершину здания (видимо, башню Церкви, вершину которой должен увенчать этот камень), что не оставляет места никаким сомнениям относительно его значения. В связи с этим изображением уместно заметить, что камень, о котором идёт речь, будучи «замком свода» или исполняя любую другую сходную функцию в соответствии со структурой здания, которое он должен «увенчать», не может, по самой своей форме, быть положенным иначе, чем сверху (иначе, как очевидно, он мог бы упасть внутрь здания). Тем самым он некоторым образом олицетворяет «камень, сошедший с неба», выражение, которое очень подобает Христу[491] и которое также напоминает о камне Грааля (*lapsit exillis* Вольфрама фон Эшенбаха, который может толковаться как *lapis ex cœlis*)[492].

---

[490] *Manuscrit de Munich*, clm. 146, fol. 35 (Lutz и Perdrizet, II, pl. 64) фотография была нам направлена А К Кумарасвами. Она была воспроизведена в *Art Bulletin*, XVII, стр. 450 и fig. 20, месье *Erwin Panofsky*, который счел это изображение наиболее близким прототипу и рассуждал в этом отношении о *lapis in caput anguli* как о *keystone*; можно также сказать, что согласно нашим прошлым разъяснениям эта фигуры отображает *the bringing forth of the copestone*.

[491] Здесь можно было бы провести сближение между «камнем, спустившимся с неба» и «хлебом, спустившимся с неба», потому что существуют важные символические связи между камнем и хлебом. Но это находится за пределами данного очерка; как бы то ни было «схождение с неба», естественно, олицетворяет *avataraṇa*.

[492] См. также символический камень «внутренней звезды», о котором говорил Шарбонно-Лассэ и который, подобно изумруду Грааля, является камнем граненым. Этот камень в чаше, куда он помещен, точно соответствует «жемчужине в лотосе» (*maṇi padme*) буддизма махаяны.

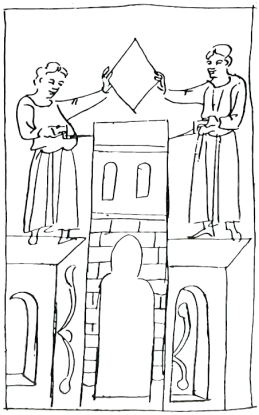

Fig. 14

Сверх того, есть и ещё один важный момент, который надлежит подчеркнуть: г-н Эрвин Пановски отметил, что эта же самая иллюстрация показывает камень как предмет, имеющий форму бриллианта (что опять же сближает его с камнем Грааля, поскольку последний также описывается как граненый); этот вопрос заслуживает более внимательного исследования, потому что, хотя такое изображение вовсе не является самым распространенным, оно соотносится с иными сторонами комплексного символизма «углового камня», нежели те, что мы до сих пор разбирали; они не менее интересны с точки зрения выявления связей со всей совокупностью традиционного символизма.

Однако раньше, чем обратиться к этому, нам остается прояснить один дополнительный вопрос: мы только что сказали, что «камень вершины» может не обязательно во всех случаях быть «замком свода». И действительно, он является таковым лишь в конструкции, верхняя часть которой имеет форму купола; в любом другом случае, например, в случае заостренной или шатровой кровли, он в не меньшей степени представляет собой «последний камень», который, будучи помещен на вершину, играет здесь ту же роль, что и «замок свода» и, следовательно, также соответствует последне-

му с символической точки зрения — без того, однако, чтобы его можно было обозначить этим именем. То же следует сказать об особом случае «пирамидиона», на который мы уже указали по другому поводу. Следует хорошо понимать, что в рамках того, что касается углового камня, символизм средневековых строителей, который опирается на иудео-христианскую традицию и особенно связан с конструкцией Храма Соломона[493], как со своим «прототипом», повествует именно о «замке свода». И если точная форма Храма Соломона может с исторической точки зрения явиться предметом дискуссий, то, во всяком случае, несомненно, что это не была форма пирамиды; таковы факты, которые необходимо учитывать при интерпретации библейских текстов, относящихся к «угловому камню»[494]. «Пирамидион», т. е. камень, образующий наивысший пик пирамиды, никоим образом не является «замком свода»; тем не менее, он является «увенчанием» здания, и можно заметить, что он в сжатом виде воспроизводит всю его форму, как если бы вся совокупность строения была синтезирована в этом единственном камне. Ему вполне соответствует буквальный смысл выражения «глава угла», а также и образный смысл еврейского слова «угол», обозначающий «вождя» — тем более, что пирамида, берущая начало от множественности основания, чтобы по ступеням подняться к единственности вершины, часто берется в качестве символа иерархии. С другой стороны, согласно тому, что мы объясняли ранее по поводу вершины и четырёх углов основания в связи со значением арабского

[493] «Легенды» компаньонажа во всех его ответвлениях убеждают в этом не меньше, чем «пережитки», свойственные древнему «оперативному» масонству, которые мы рассмотрели здесь.

[494] Речь ни в коем случае не может идти здесь, как полагают некоторые, о намёке на некое происшествие, случившееся в ходе строительства «великой пирамиды», вследствие которого она осталась незавершенной. Что к тому же представляет собой гипотезу весьма сомнительную и, вероятно, неразрешимый исторический вопрос; кроме того, сама эта «незавершенность» прямо противоречит символизму, согласно которому отброшенный камень в конце концов занимает своё важнейшее место как «глава угла».

слова *rukn*, можно было бы сказать, что форма пирамиды в некотором смысле имплицитно заключена во всякой архитектурной форме. «Солярный» символизм этой формы, на которую мы уже указывали, впрочем, особенно выражен в «пирамидионе», как это ясно показывают различные археологические описания, приводимые г-ном Кумарасвами: центральная точка или вершина соответствует самому солнцу, а четыре грани (из которых каждая заключена между двумя крайними «лучами», очерчивающими область, которую она олицетворяет) — числу вторичных аспектов солнца, соотносящихся с четырьмя сторонами света, к которым соответственно направлены эти грани. Несмотря на всё это, верным остается то, что «пирамидион» есть частный случай «углового камня» и представляет его только в рамках особой традиционной формы, присущей древним Египтянам; чтобы соответствовать иудео-христианскому символизму этого же камня, который принадлежит к другой традиционной форме, ему недостаёт сущностной черты, а именно: быть «замком свода».

Сказав это, мы можем вернуться к изображению «краеугольного камня» в форме бриллианта: А. Кумарасвами в статье, на которую мы ссылаемся, отправляется от ремарки, сделанной по поводу немецкого слова *Eckstein*, которое совершенно точно имеет два значения: «угловой камень» и «бриллиант»[495]. В этом отношении оно напоминает символические значения ваджры, о которых мы говорили ранее. Камень или металл, считающийся самым устойчивым и самым блестящим, был избран в различных традициях «символом неразрушимости, неуязвимости, устойчивости, света

[495] Stoudt, *Consider the lilies, how they grow*, по поводу значения орнаментального мотива в форме бриллианта, объясняемого текстами, где говорится о Христе как о камне *eckstein*. Двойной смысл этого слова, похоже, с этимологической точки зрения объясняется тем фактом, что оно может одновременно пониматься и как «камень угла» и как «угловатый камень», т. е. граненый. Но, разумеется, это объяснение нисколько не умаляет ценности символического сближения, обозначенного соединением этих двух значений в одном и том же слове.

и бессмертия»; и в частности, эти качества очень часто приписываются бриллианту. Идея «неразрушимости» или «неделимости» (то и другое тесно связано и на санскрите выражается одним и тем же словом *акшара*), бесспорно, подобает камню, который олицетворяет единый принцип здания (поскольку подлинное единство по сути своей неделимо). Идея «устойчивости», которая на архитектурном уровне прилагается именно к столпу, равным образом соответствует этому же самому камню, рассматриваемому как капитель «осевого столпа», который сам по себе символизирует «ось мира». Эта самая ось, которую Платон описывает как «ось алмазную», с другой стороны, является также и «столбом света» (как символ Агни и как «солнечный луч»); с ещё большим основанием (можно было бы сказать, «в высшей степени») это последнее качество приложимо к его «венцу», который олицетворяет самый источник, откуда он эманирует как световой луч[496]. В индусском и буддийском символизме все, имеющее «центральное» или «осевое» значение, обычно уподобляется алмазу (например, в таких выражениях как *ваджрасана*, «алмазный трон»); легко понять, что все эти ассоциации составляют часть традиции, которую можно назвать поистине универсальной.

Это ещё не все: алмаз (бриллиант) считается в высшей степени «драгоценным камнем»; и этот «драгоценный камень», как таковой, также является символом Христа, который оказывается здесь отождествленным с другим своим символом, «угловым камнем». Или, если угодно, оба эти символа оказываются слиты в одном. Можно было бы сказать тогда, что этот камень — как олицетворяющий «свер-

[496] Необработанный алмаз, естественно, имеет восемь углов, и священный сосуд (*уӣра*) должен быть «о восьми углах» (*аṣṭāśri*), чтобы изобразить ваджру (которая здесь понимается опять же в своем втором значении «молнии»); на пали слово *attansa*, буквально «восьмиугольный», означает одновременно «алмаз» и «столп».

шение» или «исполнение»[497] — в языке индусской традиции есть *чинтамани*, что равнозначно алхимическому западному выражению «философский камень»[498]. И очень показательно в этом отношении, что христианские герметисты часто говорят о Христе как об истинном «философском камне», каковым он является не в меньшей мере, нежели «камнем краеугольным»[499]. Тем самым мы возвращаемся к тому, что уже говорили ранее по поводу двух смыслов, в которых может пониматься арабское выражение *rukn al-arkān*, о соответствии, которое существует между двумя символизмами, архитектурным и алхимическим. И чтобы закончить замечанием действительно всеобъемлющего значения эту уже достаточно длительную, хотя, безусловно, все ещё и неполную в силу неисчерпаемости темы заметку, мы можем добавить, что и само это соответствие, по сути, есть лишь частный случай того соответствия, что сходным образом, хотя, может быть, и не так явно, существует между всеми науками и всеми традиционными искусствами. Потому что все они, в действительности, суть разнообразные выражения и приложения тех же истин принципиального и универсального порядка.

---

[497] С точки зрения «строительной» — это «совершенство» осуществления архитектурного замысла; с точки зрения алхимической — это «совершенство» или окончательное завершение «Великого Делания». И существует точное соответствие между тем и другим.

[498] Алмаз среди камней и золото среди металлов суть наиболее драгоценное, а также равно обладают «светоносным» и «солярным» характером. Но алмаз — точно так же, как и «философский камень», с которым он отождествляется — считается ещё более драгоценным, чем золото.

[499] Символизм «углового камня» также явно упоминается, например, в различных выражениях, содержащихся в герметических сочинениях Роберта Флудда, цитируемых А.Е. Уайтом (A.E. Waite, *The Secret Tradition in Freemasonry*); впрочем, нужно сказать, что эти тексты, похоже, содержат смешение с «основополагающим камнем», о котором мы говорили в начале. А то, что приводящий эти тексты Уайт сам говорит об «угловом камне» во многих местах своей книги, также нисколько не проясняет вопрос и скорее может лишь содействовать сохранению того же смешения.

Глава 44. Lapsit exillis[500]

Говоря о символизме «краеугольного камня», мы имели случай упомянуть мимоходом *lapsit exillis* Вольфрама Эшенбаха; может быть, не безынтересно вернуться более конкретно к этому вопросу, в силу многообразных сближений, для которых он даёт основание. В своей странной форме[501] это загадочное выражение может иметь не одно значение: это, несомненно и прежде всего, своего рода фонетически сжатие *lapis lapsus ex cœlis*, «камень, упавший с небес»; кроме того, этот камень, в силу самого своего происхождения, есть своего рода «изгнанник» в своем земном пребывании[502], откуда, впрочем, согласно различным традициям, касающимся этого же камня или его эквивалентов, он должен, в конечном счёте, подняться на небеса[503]. Что же касается символизма Грааля, то важно отметить, что хотя чаще всего он описывается в форме чаши и что именно такова его наиболее известная форма, иногда он также является и камнем, и это как раз имеет место в случае Вольфрама Эшенбаха. Впрочем, он может одновременно являться тем и другим, потому что чаша, как сообщается, была выточена из драго-

---

[500] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», авг. 1946.

[501] А.Е. Уайт в своей работе *The Holy Grail* приводит варианты *lapis exilis* и *lapis exillix*, так как кажется, орфография меняется в зависимости от рукописи. Он отмечает также, что согласно *Rosarium Philosophorium*, цитирующему Арно де Вилленев, *lapis exilis* был у алхимиков одним из обозначений «философского камня», что, естественно, соотносится с соображениями, высказанными нами в конце главы.

[502] *Lapis exilii* или *lapis exsulis*, согласно интерпретациям, предложенным г-ном Уайтом представляются допустимыми в данном контексте.

[503] Мы не думаем, что уместно слишком принимать во внимание латинское слово *exilis*, понимаемое в его буквальном смысле как «узкий» или «едва различимый», если только не стремятся соединить с ним некую идею «утонченности».

ценного камня, который, выпав при падении Люцифера из его лба, равным образом есть «упавший с небес»[504].

А вот что, с другой стороны, похоже, ещё увеличивает сложность этого символизма, но что реально может дать «ключ» к некоторым взаимосвязям: как мы уже объяснили ранее, если Грааль является сосудом (*grasale*), то он также есть и книга (*gradale* или *graduale*); и в некоторых вариантах легенды речь идёт здесь не буквально о книге в собственном смысле слова, но о надписи, начертанной на чаше ангелом или самим Христом. При этом надписи происхождения, по всей видимости, «нечеловеческого», в известных обстоятельствах появляются также и на *lapsit exillis*[505]: последний, стало быть, является «говорящим камнем», т. е., если угодно, «оракульной чашей», потому что, если камень может «говорить», издавая звуки, то он может делать то же самое (как щит черепахи в дальневосточной традиции) и посредством букв или изображений, появляющихся на его поверхности. Самое же примечательное с этой точки зрения есть то, что библейская традиция упоминает об «оракульной чаше», чаше Иосифа[506], которая могла бы — по крайней мере, в этом отношении — рассматриваться как одна из форм самого Грааля. И, любопытная вещь, оказывается так, что именно другой Иосиф, Иосиф Аримафейский считается обладателем или хранителей Грааля, перенесшим его с востока в Британию. Удивительно, что, похоже, этим «совпадениям», к сло-

[504] О символизме Грааля см. «Царь Мира», гл. V — Напомним ещё, в этой связи о символе Внутренней звезды, в котором чаша и драгоценный камень образуют единое целое, всё же оставаясь и в этом случае отделенными друг от друга.

[505] Как на «чёрном камне» Урги, который, как и все «чёрные камни» игравшие роли в различных традициях, должен был быть аэролитом, т. е. опять-таки «камнем, упавшим с неба» (см. «Царь Мира», гл. I).

[506] Быт. 44:5.

ву, достаточно знаменательным, никогда не уделялось внимания[507].

Вновь возвращаясь отсюда к *lapsit exillis*, мы отметим, что некоторые сближали его с *Lia Fail*, или «камнем судьбы», действительно, последний также является «говорящим камнем», и, сверх того, он мог быть в некотором роде и «камнем, пришедшим с небес». Потому что, согласно ирландской легенде, *Tuatha de Danann* будто бы принесли его с собой из места своего первоначального пребывания, которому приписывается характер «небесный» или, по меньшей мере, «райский». Известно, что *Lia Fail* был священным камнем древних королей Ирландии, а затем стал таковым же для королей Англии, будучи, согласно всеобще распространенному мнению, принесен Эдуардом I в Вестминстерское аббатство. Но что может показаться, по меньшей мере, странным, так это то, что с другой стороны этот же камень отождествляется с тем, который Иаков освятил в Вефиле[508]. Это не все: последний, согласно еврейской традиции, как представляется, был тем же самым, который сопровождал изра-

---

[507] «Оракульная чаша» является, в некотором роде, прототипом «магических зеркал», и в связи с этим мы должны сделать важное замечание, а именно: чисто «магическая» интерпретация, сводящая символы, в зависимости от случая, к их сугубо «гадательным» или «талисманным» аспектам, знаменует определенный этап в дегенерации этих символов, или, скорее, способа их понимания. Этап, впрочем, ещё не столь продвинутый, как чисто светское отклонение, признающее за символами просто-напросто «эстетическую» ценность: вопреки всему, он ещё соотносится с традиционной наукой. Следует добавить, впрочем, что зачастую именно под покровом этой «магической» интерпретации некоторые символы могли быть сохранены и переданы на уровне «фольклорных» пережитков, а это говорит о том, что и она также имеет свою полезность. Отметим ещё, по поводу «гадательной чаши», что видение всех вещей как присутствующих в настоящем, если понимать его в подлинном смысле (единственном, к которому может относиться «непогрешимость», а именно о ней явно идёт речь в случае Иосифа) находится в очевидной связи с символизмом «третьего глаза». А следовательно, также и с символизмом камня, упавшего со лба Люцифера, где последний занимал его место. Впрочем, и сам человек вследствие падения утратил «третий глаз», т. е. «чувство вечности», которое Грааль вернет тому, кто сумеет завоевать его.

[508] См. «Царь Мира», гл. IX.

ильтян в пустыне и источал воду, которую они пили[509] и которая, согласно истолкованию ап. Павла, была ничем иным, как самим Христом[510]. Он будто бы стал потом камнем *shethiyah*, или «основополагающим камнем», помещённым в Иерусалимском Храме под местонахождением Ковчега Завета[511] и таким образом, символически отмечающим «центр мира», как подобным же образом отмечал его, в другой традиционной форме, омфалос в Дельфах[512]. И поскольку все эти идентификации, очевидно, символичны, то можно уверенно сказать, что во всём этом в действительности речь всегда идёт об одном и том же камне.

Нужно, однако, отметить (применительно к «строительному» символизму), что основополагающий камень, о котором только что шла речь, никоим образом не следует смешивать с «угловым камнем», потому что последний является увенчанием здания, тогда как другой кладется в центр его основания[513]. И, таким образом, будучи помещен в центр, он равным образом отличается от «закладного камня», понимаемого в обычном смысле этого выражения, поскольку последний занимает один из углов того же основания. Мы уже сказали, что в закладных камнях четырёх углов основания есть как бы отражение и присутствие подлинного «углового камня» или «камня вершины». И здесь также можно говорить об отражении, но речь идёт о более прямой связи, нежели

---

[509] Исх. 17:5. — Напиток, источаемый этим камнем, должен быть уподоблен пище, даваемой Граалем, который рассматривается как «чаша изобилия».

[510] 1Кор. 10:4. — Отметим связь, существующую между помазанием камня Иаковом, помазанием королей при их венчании на царство и образом Христа или Мессии, который есть «Помазанник» в высшей степени.

[511] В символизме сфирот этот «основополагающий камень» соотносится с *Iesod*; «угловой камень», к которому мы вскоре вернёмся, соотносится с *Kether*.

[512] См. «Царь Мира», гл. IX. Впрочем, омфалос был «вефилем», а это обозначение идентично наименованию *Beith-El*, или «Дом Божий».

[513] Поскольку положение этого «основополагающего камня» не является угловым, он не может — по крайней мере, в этом отношении — давать повод к смешению, и вот почему мы не должны говорить о нём в связи с «угловым камнем».

в предыдущем случае, потому что «камень вершины» и «основополагающий камень» располагаются на одной и той же вертикали, так, что последний оказывается как бы горизонтальной проекцией первого на план основания[514]. Можно было бы сказать, что этот «основополагающий камень», оставаясь на той же плоскости, синтезирует в себе частные аспекты, олицетворяемые камнями четырёх углов (этот частный или частичный характер находит выражение в наклонном характере линий, которыми они соединяются с вершиной здания). В действительности, «основополагающий камень» центра и «угловой камень» являются, соответственно, основанием и вершиной осевого столпа, вне зависимости от того воплощен ли последний видимым образом или лишь подразумевается «идеально». В последнем случае этот «основополагающий камень» может быть камнем очага или камнем алтаря (что в принципе одно и то же), который, во всяком случае, некоторым образом, соответствует самому «сердцу» здания.

Мы уже сказали по поводу «углового камня», что он олицетворяет «камень, снизошедший с неба», и мы видели теперь, что *lapsit exillis* более точно является «камнем, упавшим с неба». Это, впрочем, может ещё и быть увязано с «камнем, который отбросили строители», если, с точки зрения космической, рассматривать этих «строителей» как ангелов или дэвов[515]; но поскольку «спуск» вовсе необяза-

---

[514] Это соотносится с тем, что мы уже отмечали по поводу горизонтальной проекции пирамиды, вершина которой проецируется в точку пересечения диагоналей квадрата основания, т. е. в самый центр этого квадрата. В оперативном масонстве расположение здания ранее, чем приступить к его строительству, определялось с помощью того, что называют «методом пяти точек». Он состоит в том, чтобы вначале фиксировать четыре угла, где должны быть заложены первые камни, а потом центр — т. е., поскольку обычно основание является квадратным или прямоугольным, точку встречи его диагоналей. Вехи, которые отмечали эти пять точек, назывались *landmarks*; несомненно, таков первичный и исходный смысл этого масонского термина.

[515] Последние должны рассматриваться как работающие под руководством Вишвакармана, который, как мы это уже объясняли, есть то же, что и Великий архитектор вселенной, см. «Царство количества и знамения времени», гл. 3.

тельно является «падением»[516], то уместно проводить определённое различие между этими двумя выражениями. В любом случае, идея «падения» полностью утрачивает актуальность, когда «краеугольный камень» занимает своё окончательное положение на вершине[517]. Кроме того вести речь о «спуске» будет правомочно, если под зданием имеется в виду обширный ансамбль (что соотносится, как мы уже говорили, с тем фактом, что камень может быть помещен лишь сверху); но если рассматривать лишь само здание как таковое и символизм его различных частей, само это положение может быть названо «небесным», потому что основание и кровля соотносятся (в том, что касается их «космической модели») с землей и небом[518]. Теперь же следует ещё добавить (и на этой ремарке мы закончим), что всё расположенное на оси, на различных её уровнях, может, некоторым образом, рассматриваться как олицетворение различных положений одной и той же вещи. Положений, которые сами по себе находятся в связи с различными условиями какого-либо существа или мира, в зависимости от выбранной «микрокосмической» или «макрокосмической» точки зрения. И здесь мы укажем только, в порядке применения этого символизма к человеческому существу, что соотношение «основополагающего камня» центра и «углового камня» вершины являет некоторое сходство с тем, что мы уже говорили в других местах о различных «локализациях» луза, или «ядра бессмертия»[519].

---

[516] Само собой разумеется, что эта ремарка приложима прежде всего к «спуску» аватара; хотя пребывание последнего в земном мире тоже может быть «изгнанием», но лишь по внешней видимости.

[517] Она будет применима лишь в том случае, когда, перед его положением на место, этот камень рассматривается в его состоянии «отброшенности».

[518] См. «Символизм собора», а также «Великая Триада», гл. XIV.

[519] См. «Заметки об инициации», гл. XLVIII — Эта связь с лузом, впрочем, явно подсказывается проведенными выше аналогиями с вефилем и «третьим глазом» (см. по этому вопросу «Царь Мира», гл. VII).

Глава 45. Al-Arkān[520]

Мы полагаем, что к соображениям, высказанным по поводу «углового камня», небесполезно будет добавить несколько дополнительных уточнений по частному поводу: речь идёт о сведениях, сообщенных нами об арабском слове *rukn*, «угол», и его различных значениях.

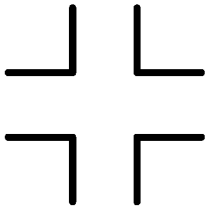

Fig. 15

В связи с этим нам в первую очередь надлежит указать на весьма примечательное соответствие, которое встречается в старинном христианском символизме и которое проясняется, как и всегда, теми сближениями, которые можно сделать с некоторыми данными других традиций. Мы намерены поговорить о *гаммадионе* или, следовало бы скорее сказать, о гаммадии, потому что этот символ встречается в двух формах, явно различных, хотя обычно в них вкладывается один и тот же смысл. Своим названием он обязан тому, что элементы, фигурирующие и в том, и в другом случае и ре-

[520] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», сент. 1946.

ально являющиеся угольниками, по форме сходны с греческой буквой γ (гамма)[521].

Первая форма этого символа (рис. 15), иногда именуемая также как «крест Слова»[522], образуется четырьмя прямыми углами, вершины которых обращены к центру. Крест формируется непосредственно этими углами или, что будет более точным — пустым пространством между их параллельными сторонами, которое олицетворяет, в некотором роде, четыре пути, исходящие из центра или завершающиеся в нём — в зависимости от того, в каком направлении по ним следовать. Но эта же самая фигура, рассматриваемая в точности как олицетворение перекрестка, является первичной формой китайского иероглифа *син*, обозначающего пять элементов. Здесь различимы четыре области пространства, соответствующие четырем сторонам света и действительно именуемые «угольниками» (*фан*)[523], собранные вокруг центральной области, с которой соотносится пятый элемент. Впрочем, мы должны сказать, что эти элементы, несмотря

---

[521] См. «Символизм креста», гл. X. — Как мы отмечали тогда, именно эти *гаммадионы* являются подлинными «гамматическими крестами», и только в наше время это наименование решили использовать для обозначения свастики, что лишь ведёт к досадному смешению двух совершенно различных символов, которые никоим образом не обладают одним и тем же значением.

[522] Причиной этого, несомненно, является, согласно общему значению символа то, что он рассматривается как олицетворение Слова, выражающего себя в четырёх Евангелиях. Следует отметить, что в таком истолковании последние должны рассматриваться как соотносящиеся с четырьмя точками зрения (символически увязанными с «четвертями» пространства), соединение которых необходимо для интегрального выражения Слова, так же, как и четыре угольника, образующие крест соединением своих вершин.

[523] Угольник в дальневосточной традиции, по сути, является инструментом для «измерения Земли»: см. «Великая Триада», гл. XV и XVI. — Легко увидеть связь, которая существует между этим изображением и изображением квадрата, разделенного на девять частей (там же., гл. XVI). В самом деле, чтобы получить последний, достаточно провести внешний контур и соединить вершины угольников таким образом, чтобы охватить рамкой центральную область.

на частичное сходство в их перечне[524], никоим образом не могут быть отождествляемы с элементами индусской традиции и западной античности. Кроме того, не будет ли лучше, как и предлагают некоторые, переводить слово *син* как «природные агенты»; ибо это именно «силы», действующие в телесном мире, а не, слагающие сами тела конструктивные элементы. Тем не менее остается верным, как это и следует из их пространственного соотношения, что пять *син* могут рассматриваться как арканы этого мира точно так же, как ими с другой точки зрения являются и элементы в собственном смысле слова, при том, однако различии, которое касается значения, центрального элемента. В самом деле, в то время как эфир, не находящийся на плане основания, где расположены четыре других элемента, соответствует подлинному «угловому камню» — камню вершины (*rukn al-arkān*), «земля» дальневосточной традиции должна быть непосредственно увязана с «основополагающим камнем» центра, о котором мы говорили ранее[525].

Изображение пяти арканов ещё отчетливее обнаруживается в другой форме *гаммадиона* (рис. 16), где четыре угольника, образующие углы (арканы, в буквальном смысле слова) квадрата, окружают крест, начертанный в центре последнего. Вершины угольника тогда обращены вовне, а не к центру, как в предыдущем случае[526].

---

[524] Это вода на севере, огонь на юге, дерево на востоке, металл на западе и земля в центре; мы видим, что здесь есть три наименования, общие с другими традициями, но что земля не имеет того же пространственного соответствия.

[525] Впрочем, в связи с этим следует заметить, что возвышенный холм (курган) центральной части какой-либо местности действительно соответствует алтарю или очагу, находящемуся в центре здания.

[526] Вершины четырёх угольников и центр креста, будучи четырьмя углами и центром квадрата, соответствуют «пяти точкам», посредством которых традиционно определялось расположение здания.

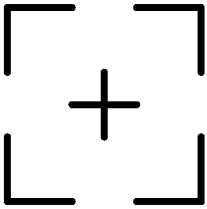

Fig. 16

Можно рассматривать в данном случае все изображение целиком, как соответствующее горизонтальной проекции здания на план основания. Четыре угольника соответствуют тогда закладным камням четырёх углов (которые и в самом деле должны быть выточены «по угольнику»), а крест — «угловому камню» вершины, который, хотя и не находясь на том же плане, проецируется в центр основания согласно направлению вертикальной оси. И символическое уподобление Христа «угловому камню» делает это соответствие ещё более обоснованным.

В самом деле, с точки зрения христианского символизма оба *гаммадиона* равно рассматриваются здесь как олицетворение Христа, изображаемого крестом, среди четырёх Евангелистов, изображаемых угольниками. Соответственно весь ансамбль равнозначен хорошо известному изображению самого Христа в окружении четырёх животных согласно видению пророка Иезекииля и Откровению Иоанна Богослова об Апокалипсисе[527], которые являются самыми привычными символами Евангелистов[528]. Уподобление же последних закладным камням четырёх углов нисколько не противоречит тому факту, что ап. Пётр подчеркнуто именуется «камнем основания» Церкви. Нужно лишь видеть здесь выражение двух различных точек зрения, одна из которых соотно-

[527] Впрочем, эти четыре символических животных соответствуют также четырем махараджам, которые в индусской и тибетской традициях являются правителями четырёх сторон света и «червертей» пространства.

[528] Древняя египетская традиция точно так же изображала Гора посреди его четырёх сыновей. Впрочем, в первые века христианства Гор в Египте очень часто становился символом Христа.

сится с доктриной, а другая с устройством Церкви. И, разумеется, невозможно оспаривать то, что касательно христианской доктрины, Евангелия воистину являются её основаниями.

В исламской традиции мы также обнаруживаем сходным образом расположенное изображение, включающее имя пророка в центре и имена четырёх первых Халифов в углах; и здесь пророк, выступающий как *rukn al-arkān*, должен — подобно Христу предыдущего изображения — рассматриваться как находящийся на ином нежели основание уровне, и, следовательно, он также соответствует «угловому камню» вершины. Впрочем, нужно заметить, что из двух точек зрения, которые мы только что обозначили для христианства, это изображение непосредственно напоминает ту, где ап. Пётр рассматривается как «камень основания», ибо очевидно, что ап. Пётр, как мы уже говорили, также является Халифом, т. е. «наместником» или «заместителем» Христа. Только в этом случае принимается во внимание лишь один «камень основания», т. е. тот из четырёх закладных камней четырёх углов, который был положен первым, не рассматривая дальнейших подобий, тогда как исламский символ, о котором идёт речь, включает четыре камня основания. Основанием такого различия является то, что четыре первых Халифа действительно имеют особую роль с точки зрения «священной истории», тогда как в христианстве первые преемники ап. Петра не обладают никакими чертами, которые могли бы — сопоставимым образом — отличить их от всех тех, кто пришел за ними. Добавим ещё, что в соответствии с этими пятью арканами, проявленными в мире земном и человеческом, исламская традиция рассматривает также пять небесных, или ангельских арканов, которыми являются Джабраил, Рафаил, Михаил, Исрафил (Азраил) и, наконец, эр-рух. Этот последний, который идентичен Метатрону, как мы уже объясняли в иной связи, равным образом находится на уровне высшем по отношению к четырем другим, являющимся его частичными отражениями в различных, более

частных и менее принципиальных функциях. В мире небесном он есть именно *rukn al-arkān*, тот, кто занимает на рубеже, отделяющем *аль-Халик* от *аль-Хакк*, именно то самое «место», через которое только и может осуществиться выход из космоса.

Глава 46. «Собирать то, что рассеяно»[529]

В одной из наших работ[530], говоря о *Мин-тан* и *Тянь-ди-хуэй*, мы процитировали масонскую формулу, согласно которой задача мастеров состоит в том, чтобы «распространять свет и собирать то, что рассеяно». На самом деле, аналогия, которую мы провели тогда, касалась только первой части этой формулы[531]; что же до второй части, которая может показаться более загадочной, поскольку она имеет весьма примечательные соответствия в традиционном символизме, нам представляется интересным сообщить по этому поводу некоторые сведения, для которых тогда не нашлось места.

Чтобы как можно более полно понять то, о чём идёт речь, следует, прежде всего, обратиться к традиции ведийской, которая особо подчёркивает этот аспект. В самом деле, согласно последней, «то, что рассеяно», суть части тела примордиального пуруши, который был расчленен при первом жертвоприношении, совершенном дэвами у истока, вследствие чего, родились, посредством самого этого расчленения, все проявленные существа[532]. Ясно, что здесь перед нами символическое описание перехода от единства к множественности, без которого не могло бы быть никакого проявления. И уже отсюда можно понять — «собирание того, что рассеяно», или восстановление пуруши таким, каким он был «до начала», если можно так выразиться, т. е. в непроявленном состоянии, есть не что иное, как возвращение к принципиальному единству. Этот пуруша идентичен Праджапати,

---

[529] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», окт. — нояб. 1946.

[530] «Великая Триада», гл. XVI.

[531] Девиз *Тянь-ди-хуэй*, о котором идёт речь, на самом деле был таков: «Разрушить тьму (*цин*), восстановить свет (*мин*)».

[532] См. Ригведа, X.90.

«Владыке сотворённых существ», поскольку последние все вышли из него самого и, следовательно, в некотором смысле могут рассматриваться как его «порождение»[533]; он также является Вишвакарманом, т. е. «Великим Архитектором Вселенной». И в качестве Вишвакармана именно он сам совершает жертвоприношение, одновременно являясь приносимой жертвой[534]. И если говорится, что он был принесен в жертву дэвами, реально это ничего не меняет, потому что дэвы, в конечном счёте, есть не что иное, как «могущества», которые он несёт в себе самом[535].

Мы уже говорили по разным поводам, что всякое ритуальное жертвоприношение должно рассматриваться как образ этого первого космогонического жертвоприношения. И так же во всяком жертвоприношении, как отметил это г-н Кумарасвами, «жертва, как со всей очевидностью показывают это брахманы, является олицетворением совершающего жертвоприношение, или, как говорят об этом тексты, она есть он сам; в соответствии с универсальным законом, согласно которому инициация (*dīkṣā*) есть смерть и возрождение, ясно, что «посвящаемый есть причастие» (Тайттирия Самхита, VI.1.4.5.), «жертва, очевидно, есть сам приносящий жертву» (Айтарея-брахмана, II.11)[536]. Это непосредственно возвращает нас к масонскому символизму степени мастера, в которой посвящаемый и в самом деле отождествляется с жертвой; впрочем, часто настаивали на связях легенды о Хираме с мифом об так что, когда речь заходит о «собира-

---

[533] Санскритское слово *prajā* идентично латинскому *progenies*.

[534] В христианской концепции жертвоприношения Христос также является одновременно и жертвой, и священником в высшей степени.

[535] Комментируя отрывок из упомянутого выше гимна Ригведы, в котором говорится, что это «через самопожертвование дэвы принесли жертву», Саяна говорит, что дэвы являются формами дыхания (*prāṇa-rūpa*) Праджапати. — См. сказанное нами по поводу ангелов в эссе «Монотеизм и ангелология». Совершенно очевидно, что во всём этом речь идёт всегда об аспектах божественного Глагола, с которым, в конечном счёте, отождествляется «Универсальный Человек».

[536] См. *Ātmayajña: Self-Sacrifice*, в *Harvard Journal of Asiatic Studies*, фев. 1942.

нии ранее рассеянного» можно тотчас подумать и об Исиде, собирающей разбросанные части тела Осириса. Но, по глубинной сути, именно рассеяние частей тела Озириса есть то же самое, что и разбрасывание тела пуруши, или Праджапати. Можно сказать, что здесь мы видим ничто иное как две версии описания одного и того же космогонического процесса в двух различных традиционных формах. Верно, что в случае Озириса и в случае Хирама речь идёт уже не о жертвоприношении, по крайней мере, явно, но об убийстве. Не смотря на это по существу здесь ничего не меняется, потому что это и вправду одно и то же, рассматриваемое таким образом в двух взаимодополняющих аспектах: как жертвоприношение в своем «дэвическом» аспекте и как убийство в аспекте «асурическом»[537]. Мы удовлетворимся лишь мимоходным указанием на этот момент так как у нас нет возможности раскрывать его далее без того, чтобы не пуститься в различного рода построения не имеющие отношения к занимающему нас в настоящее время вопросу.

Точно так же, согласно еврейской Каббале — хотя в ней, по правде говоря, более и не идёт речь, ни о жертвоприношении, ни об убийстве, но, скорее, о «дезинтеграции», последствия которой, впрочем, идентичны — именно вследствие расчленения тела Адама Кадмона был сформирован универсум со всеми заключенными в нём существами. Так что, последние являются как бы частицами этого тела, и их «реинтеграция» в единое целое выступает как восстановление самого Адама Кадмона. Последний есть «Универсальный Человек», и пуруша, согласно одному из значений этого слова, также есть «человек» в высшей степени; следовательно, во всём этом речь всегда идёт в точности об одном и том же. Добавим в этой связи, прежде чем двинуться дальше, что

[537] См также в греческих мистериях убийство и расчленение Загрея Титанами. Известно, что последние эквивалентны асурам индусской традиции. Быть может, небесполезно заметить, с другой стороны, что даже и сам общеупотребительный язык использует слово «жертва» и в случае жертвоприношения, и в случае убийства.

поскольку степень мастера олицетворяет — виртуально, по крайней мере, — окончание «малых мистерий», то, что следует рассматривать в данном случае это, собственно, реинтеграция в центр человеческого состояния. Но известно, что один и тот же символизм всегда применим на различных уровнях, в силу существующих между ними соответствий[538], так что она может относиться к какому-либо одному определённому миру или ко всей совокупности универсальной проявленности. И реинтеграция в «примордиальное состояние», которое, кстати, тоже является «адамическим», есть как бы образ тотальной и конечной реинтеграции, хотя реально она ещё остается всего лишь этапом на ведущем к ней пути.

В исследовании, которое мы цитировали выше, А. Кумарасвами говорит, что «существенным при жертвоприношении является, во-первых, разделить, а во-вторых, соединить»; оно включает, стало быть, две взаимодополняющие фазы — «дезинтеграцию» и «реинтеграцию», которые составляют космический процесс в его совокупности: пуруша, «будучи единственен, становится многими, и будучи многими, он повторно становится единственным». Восстановление пуруши осуществляется символически, в частности, при построении ведического алтаря, который заключает в различных своих частях отображение всех миров[539]; и жертвоприношение, дабы быть правильно совершенным, требует сотрудничества всех искусств, что уподобляет приносящего жертву самому Вишвакарману[540]. С другой стороны, поскольку и всякое ритуальное действие, то есть в целом любое действие, соответствующее норме и «порядку» (*ṛta*), может рассматриваться как обладающее, в некотором роде, характером «жертвоприношения», согласно этимологическо-

[538] Точно таким же образом, согласно алхимическому символизму, существует соответствие между работой в «белом» и работой в «красном», так что второе, в некотором роде, воспроизводит первое на высшем уровне.

[539] См. *Janua cœli*.

[540] См. A. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, стр. 26.

му смыслу этого слова (от *sacrum facere*) то, что верно для ведического алтаря, верно также, в некотором роде и в некоторой степени, для всякого сооружения, воздвигнутого в соответствии с традиционными правилами. Последнее реально всегда ведёт своё происхождение от «космической модели», как мы это уже объясняли по другому поводу[541]. Здесь мы видим прямую связь со «строительным» символизмом, каковым и является символизм масонства. И, кстати сказать, даже в самом обыденном смысле, строитель действительно собирает рассеянные материалы, чтобы сформировать из них здание, которое при том условии, что оно и вправду является тем, чем должно быть, обретет «органическое» единство, сравнимое с единством живого существа, если стать на точку зрения микрокосмическую, или единством мироздания, если стать на точку зрения макрокосмическую.

Чтобы закончить, нам остается, сказать ещё немного о символизме другого рода, который внешне может показаться существенно отличным, но обладает, по сути, эквивалентным значением. Речь идёт о восстановлении одного слова на основе его буквенных элементов, которые вначале берутся изолированно[542]. Чтобы понять это, необходимо помнить, что истинное имя существа есть, с традиционной точки зрения, не что иное, как выражение самой сути этого существа. Следовательно, символически восстановление имени есть то же самое, что восстановление самого существа. Кроме того, известно какую роль применительно к сотворению или универсальному проявлению играют буквы в таком символизме, как например символизм Каббалы. Можно было бы сказать, что универсальное проявление сформировано посредством разделенных букв, которые со-

[541] Ритуалы закладки здания, впрочем, обычно включают в себя жертвоприношение или причащение в строгом смысле этих слов; даже на Западе определённая форма жертвы сохранилась до наших дней в тех случаях, когда закладка первого камня выполняется в соответствии с масонскими ритуалами.

[542] Это, естественно, соответствует в масонском ритуале способу сообщения «священных слов».

ответствуют множественности его элементов и что, вновь соединяя эти буквы, его тем самым возвращают к Принципу, если только это соединение осуществляется способом, действительно восстанавливающим имя Принципа[543]. С этой точки зрения «собирать то, что рассеяно» есть то же самое, что «обрести утраченное Слово», потому что реально и в самом его глубоком смысле, это «утраченное Слово» есть не что иное, как подлинное имя «Великого архитектора универсума».

[543] До тех же пор, пока мы остаемся во множественности проявленного мира, можно лишь «читать по складам» имя Принципа, различая в такого рода произношении отражение атрибутов Принципа в творениях, где они получают лишь рассеянное и фрагментарное выражение. Масон, который не достиг степени мастера, ещё не способен «собирать то, что рассеяно», и вот почему он «может лишь читать по складам».

Глава 47. Белое и чёрное[544]

Масонский символ «мозаичной мостовой» (*tessellated pavement*) принадлежит к числу тех, которые зачастую недопонимаются или плохо интерпретируются; эта мостовая образуется сменяющими друг друга белыми и чёрными квадратами, расположенными точно так же, как клетки шахматной или шашечной доски. Добавим сразу же, что символизм, очевидно, одинаков в обоих случаях, потому что, как мы уже по различным поводам отмечали ранее, игры первоначально были чем-то совсем иным, нежели простыми светскими забавами, каковыми они стали в настоящее время. Впрочем, игра в шахматы, несомненно, является одной из тех, где следы исходно присущего ей «священного» характера сохранились, вопреки этой дегенерации в наиболее явственном состоянии.

В самом очевидном смысле совмещение белого и чёрного, естественно, олицетворяет свет и тьму, день и ночь и, следовательно, все пары противоположностей и взаимодополнений (вряд ли есть необходимость напоминать, что являющееся противоположностью на одном уровне становится дополнением на другом, так что один и тот же символизм применим и к тому, и к другому); следовательно, в этом отношении здесь перед нами точный эквивалент дальневосточного символа *инь-ян*[545]. Можно даже заметить, что взаи-

---

[544] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июнь 1947.

[545] См. «Великая Триада», гл. IV. — Нам довелось прочесть статью, автор которой соотносил белую часть с *инь*, а чёрную — с *ян*, тогда как верным является противоположное, и притязал на то, чтобы подкрепить своё ошибочное мнение «радиестезическими» опытами. Что можно заключить отсюда, как не то, что в подобном случае результат получен лишь благодаря влиянию заранее сложившихся идей самого экспериментатора?

мопроникновение и нераздельность двух аспектов *инь* и *ян*, которые олицетворяется в этом последнем случае отграничением двух половин посредством извилистой линии. При этом взаимопроникновение и нераздельность можно передать и при помощи чередования двух разновидностей квадратов. Однако иной тип расположения — как, например, в виде перемежающихся прямых белых и чёрных полос — может не столь уж и отчётливо выразить эту идею и способно скорее навести на мысль о простом взаимоналожении[546].

Было бы неуместным повторять в этой связи все соображения, которые мы уже излагали в других случаях, касающиеся *инь-ян*. Напомним только, что не следует видеть в этом символизме, равно как и в признании космических дуальностей, выражением которых он является, утверждения какого-либо «дуализма», так как если все эти дуальности и существуют на своем уровне, то составляющие их элементы не являются в силу этого менее причастными единому принципу (*Тай-цзи* дальневосточной традиции). Это действительно одно из важнейших положений, потому что именно оно даёт повод для ложных интерпретаций; иные считали возможным говорить о «дуализме» в связи с *инь-ян*, вероятно, по недопониманию, но, быть может, иногда и с более или менее подозрительной преднамеренностью. Во всяком случае, в том, что касается «мозаичной мостовой», подобная интерпретация чаще всего дается противниками масонства, которые хотели бы основать на ней обвинение в «манихействе»[547]. Наверняка, вполне возможно, что некоторые «дуалисты» сами извратили подлинный смысл этого символизма в угоду своим учениям, как смогли они изменить по той же причине символы, выражающие непостижи-

---

[546] Однако, этот последний способ расположения также применялся в некоторых случаях: известно, что оно имело место, в частности, в Босеане тамплиеров, значение которого было точно таким же.

[547] Эти люди, если бы они были последовательны, должны были, согласно вышесказанному, более тщательно воздерживаться от игры в шахматы, чтобы не рисковать самим подпасть под это обвинение. И разве эта простая ремарка не доказывает исчерпывающим образом бессмысленность их аргументации?

мые для них единство и незыблемость. Но это лишь гетеродоксальные отклонения, которые абсолютно никак не воздействуют на сам символизм. Но когда становятся на строго инициатическую точку зрения, то рассмотрение такого рода отклонений становится неуместным[548].

Кроме значения, о котором мы говорили до сих пор, существует ещё и другое, более глубокого порядка, и это сразу же вытекает из двойного смысла чёрного цвета, что который мы уже объясняли по другим поводам; мы только что рассмотрели исключительно низший и космологический его смысл, но нужно рассмотреть также его смысл высший и метафизический. Особенно чистый пример этого, мы обнаруживаем в индусской традиции, где тот, кого посвящают, должен сидеть на шкуре с чёрной и белой шерстью, символизирующей, соответственно, непроявленное и проявленное[549]. Тот факт, что в данном случае речь идёт о ритуале, по самой сути своей инициатическом, является достаточным основанием для сближения его со случаем «мозаичной мостовой» и для подчеркнутого придания последнему того же самого значения — даже если, при нынешнем состоянии вещей, это значение было полностью забыто. Стало быть, мы обнаруживаем здесь символизм, равнозначный символизму Арджуны, «белого», и Кришны, «чёрного», которые, в самом

---

[548] Напомним также в связи этим то, что мы говорим в других местах по вопросу об «переворачивании символов» и, более конкретно, примечание, сделанное нами тогда по поводу поистине дьявольского характера, который обнаруживается в приписывании ортодоксальному символизме и, особенно символизму инициатических организаций, перевёрнутой интерпретации, что представляет собой контриницатическое действо. «Царство количества и знамения времени», гл. XXX.

[549] Шатапатха-брахмана, III.2.I.5-7. — На другом уровне эти два цвета также олицетворяют здесь Небо и Землю, но нужно особо обратить внимание на то, что в силу соответствия этих цветов непроявленному и проявленному, именно чёрный соотносится с небом, а белый с землей, так что отношения, существующие в случае инь-ян, оказываются обращенными. Впрочем, это лишь один из случаев применения обратного значения аналогии. Посвящаемый должен касаться стыка белой и чёрной шерсти, соединяя таким образом взаимодополняющие принципы, от которых он вот-вот родится как «сын Неба и Земли» (См. «Великая Триада», гл. IX).

человеческом существе, суть его смертное и бессмертное, «я» и «высшее я»[550] и поскольку последние также являются «двумя нераздельно слитыми птицами», о которых говорится в упанишадах, то это напоминает ещё и о другом символе, символе двуглавого чёрно-белого орла, который фигурирует в некоторых высоких масонских степенях. Этот новый пример из множества ему подобных, ещё раз свидетельствует, что символический язык обладает поистине универсальным характером.

[550] Это также и символизм Диоскуров; кстати, связь последних с двумя полушариями или двумя половинами «Мирового Яйца» возвращает нас к рассмотрению неба и земли, на которое мы указали в предыдущей сноске «Великая Триада», гл. V.

Глава 48. Чёрный камень и камень кубический[551]

Нам уже случалось мимоходом разоблачать различные лингвистические фантазии, для которых дало повод имя Кибелы. Мы не будем здесь возвращаться к тем из них, которые слишком явно лишены всякого обоснования и обязаны своим появлением только пылкому воображению некоторых[552], и рассмотрим лишь те сближения, которые могут показаться более серьёзными на первый взгляд, хотя на самом деле являются столь же неоправданными. Так, мы обратили внимание на недавно выдвинутое предположение, что «имя Кибелы, по-видимому, происходит» от арабского слова *qubbah*, потому что «ей поклонялись в гротах» в силу её «хтонического» характера. Но эта так называемая этимология имеет два недостатка, из которых и одного хватило бы для её опровержения; прежде всего, как и другая, о которой мы сейчас поговорим, она учитывает всего лишь две первые буквы корня имени Кибелы, в котором их три, и само собой разумеется, что третья буква не менее важна, чем две другие. Кроме того, в действительности она основана просто-напросто на неверном, противоположном по смыслу толковании. В самом деле, *кубба* никогда не означала «свод, сводчатый зал, крипта», как полагает автор этой гипотезы; это слово означает купол или кровлю, символизм которых как раз является «небесным», а не «земным», т. е. точно противоположным характеру, приписываемому Кибеле, или «Великой Матери». Как мы уже объясняли это в других исследованиях,

---

[551] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», дек. 1947.

[552] Мы, стало быть, не будем вновь говорить об уподоблении Кибелы «кобылице», ни о сближении, которое в данном контексте хотели сделать со словом «кавалерия» так же, как и о другом не менее воображаемом сближении, с Каббалой.

купол венчает здание с квадратным основанием, стало быть, чаще всего имеющее кубическую форму, и вот эта-то квадратная или кубическая часть в выстроенном таким образом ансамбле обладает «земным» символизмом. Это ведёт нас прямо к рассмотрению другой гипотезы, которая часто формулировалась по поводу происхождения самого имени Кибелы, и которая имеет особое значение для нашей теперешней заметки.

Пытались произвести Кубеле [Κυβέλη] от кубос [κύβος], и здесь, по крайней мере, нет противоположности значения как в только что рассмотренном случае; но, с другой стороны, эта этимология имеет общее с предыдущей в том, что принимает во внимание лишь первые из трёх букв, образующих корень слова Кубеле, и это делает её равно неприемлемой с точки зрения собственно лингвистической[553]. Если между двумя словами желают видеть только фонетическое сходство, которое может, как это часто случается, иметь некоторую ценность с точки зрения символической, то это другое дело. Но, прежде чем поближе изучить эту точку зрения, скажем, что в действительности имя Кубеле не имеет греческого происхождения, и что этимология его не заключает в себе ничего загадочного или проблематичного. В действительности это имя прямо связано с еврейским *gebal* и арабским *jabal*, «гора». Различие первых букв не может давать повода для каких-либо возражений по этому поводу, потому что замена «г» на «к» или наоборот есть всего лишь вторичная модификация, для которой можно найти множе-

[553] Пользуясь случаем, отметим мимоходом также большую сомнительность того, чтобы, несмотря на точную синонимичность и частичное фонетическое сходство, могло быть подлинное лингвистическое родство между греческим Кубос и арабским Кааб, в силу наличия в последнем буквы *ʿayn*. Из-за того, что эта буква не имеет эквивалента в европейских языках и реально не может быть транскрибирована в них, люди Запада слишком часто о ней забывают или ею пренебрегают, следствием чего являются многочисленные ошибочные уподобления между словами, корни которых совершенно отчётливо различны.

ство других примеров[554]. Таким образом, Кибела есть, собственно, «богиня горы»[555]. И что особенно достойно быть отмеченным, так это то, что в силу такого значения её имя является точным эквивалентом имени Парвати в индусской традиции.

Это же значение имени Кибелы явно связано с «чёрным камнем», который был её символом; в самом деле, известно, что этот камень имел коническую форму, и, подобно всем вефилям этой формы, он должен рассматриваться как сжатое изображение горы в качестве «осевого» символа. С другой стороны, поскольку священные «чёрные камни» были аэролитами, это «небесное» происхождение позволяет думать, что «хтонический» характер, на который мы уже указывали вначале, реально соответствует лишь одному из аспектов Кибелы. Впрочем, ось, олицетворяемая горой, не является «земной», но связует между собой небо и землю; и мы добавим, что именно по этой оси должно символически совершиться падение «чёрного камня» и его конечное восхождение, ибо речь идёт здесь о связях между землей и небом[556]. Разумеется, речь идёт не о том, чтобы оспаривать то, что Кибела часто отождествляется с «матерью-землей», но лишь о том, что она имела и другие аспекты; вполне возможно, что более или менее полное забвение последних,

---

[554] Так, еврейское и арабское слово *kabir* явно родственно еврейскому *gibor* и арабскому *jabbār*; верно, что первое имеет более всего значение «большой», а другие — «сильный», но здесь это всего лишь простой нюанс. *Гиборим* Книги Бытия суть одновременно «гиганты» и «сильные люди».

[555] Отметим мимоходом, что Гебал было также имя финикийского города Библоса; его жители звались *Гиблим*, и это имя осталось в значении «пароля» в масонстве. Здесь возникает сближение, которое никогда не помышляли осуществить. Каково бы ни были в средние века исторические корни наименования Гибеллинов, оно являет с этим именем, *Гиблим*, сходство одно из самых поразительных, и даже если это всего лишь простое «совпадение», оно по крайней мере достаточно любопытно.

[556] См. обо всем этом *Lapsit exillis*. — В Индии существует традиция, согласно которой некогда горы летали; Индра направил их на землю и там укрепил, поражая своей молнией. Это также явно сближаемо с происхождением «чёрных камней».

в силу преимущества приписываемого аспекту «земному», породило некоторые смешения и, конкретно, то, которое привело к уподоблению «чёрного» камня и камня «кубического», являющихся, всё же, очень разными символами[557].

«Кубический камень» есть по сути своей «камень закладной»; следовательно, он вполне «земной», как, впрочем, указывает на это и его форма, и, сверх того, идея «устойчивости», выражаемая той же самой формой[558], вполне подобает Кибеле в её качестве «матери-земли», т. е. как олицетворению «субстанционального» принципа универсального проявления. Вот почему, с точки зрения символической, связь Кибелы с «кубом» нельзя отбрасывать целиком, как фонетическую «конвергенцию», но, разумеется, это вовсе не основание ни для извлечения отсюда «этимологии», ни для отождествления с «кубическим камнем» — «чёрного камня», который в действительности был «коническим». Есть только один частный случай, где существует некоторая связь между «чёрным камнем» и «кубическим камнем»: это тот случай, где последний является не одним из «закладных камней», положенных в четыре угла здания, но камнем *shetiyah*, занимающим центр самого основания, соответствуя точке падения «чёрного камня». Точно так же, на той же вертикальной оси, но на противоположной её оконечности, «угло-

[557] В одной из заметок мы уже указывали на невероятное предположение о существовании так называемой «богини Кааба», которая будто бы олицетворялась «чёрным камнем» Мекки, также именуемым Кааба. Здесь перед нами другой пример того же самого смешения. Но с тех пор нам с удивлением довелось снова прочесть то же самое в другом месте, из чего, очевидно, следует, что это заблуждение имеет хождение в определённых западных кругах. Мы напомним, стало быть, что Кааба ни в коей мере не есть имя «чёрного камня», поскольку последний не является кубическим, но имя сооружения, в один из углов которого он встроен и которое само действительно имеет форму куба. И если Кааба есть также *Bayt Allāh* («дом Бога», как *Beith-El* Книги Бытия), сама по себе она, однако, никогда не рассматривалась как божество. Очень вероятно, впрочем, что странное изобретение так называемой «богини Кааба» в действительности было подсказано сближением слов Кубеле и Кубос, о котором мы говорили выше.

[558] См. «Царство количества и знамения времени», гл. XX.

вой камень», или «камень вершины», который, напротив, не имеет кубической формы, соответствует изначальному и конечному «небесному» положению этого же самого «чёрного камня». Мы не будем дольше задерживаться на этих последних соображениях, поскольку уже излагали их более подробно[559], и в завершении лишь напомним, что символизм «чёрного камня», обобщенно, со всеми различными его положениями и формами, которые он может принимать, находится, с точки зрения «микрокосмической», в связи с различными «локализациями» в человеческом существе того, что именуется луз, или «ядро бессмертия».

[559] См. опять *Lapsit exillis*.

Глава 49. Камень необработанный и камень обтёсанный[560]

В одной статье, где речь шла об алтарях, которые у древних евреев должны были строиться исключительно из дикого камня, мы прочли вот эту, прямо скажем, поразительную фразу:

> Символизм дикого камня был изменен франкмасонством, которое перевело его из области сакральной на светский уровень; символ, первоначально предназначенный выражать сверхприродные связи с «живым» и «личным» Богом, здесь выражает отныне реальности алхимического, морального, социального и оккультного порядка.

Автор этих строк, судя по всему, что мы знаем о нём, принадлежит к числу тех, у кого предвзятость легко может перейти в недобросовестность; ну а то, что инициатическая организация может опустить символ «на светский уровень», это утверждение такое абсурдное и противоречивое, что мы не думаем, будто кто-нибудь может принять его всерьёз. С другой же стороны, настаивание на словах «живой» и «личный» наглядно свидетельствует о твердом намерении притязать на ограничение «сакральной области» одной только точкой зрения религиозного экзотеризма! А то, что ныне подавляющее большинство масонов уже не понимает истинного смысла своих символов и притом отнюдь не в большей степени чем львиная доля христиан не понимает своих, это совсем другой вопрос. В чём на масонство более, чем на Церковь, можно возложить ответственность за фактическое состояние дел, обязанное своим существованием лишь самим условиям современного мира, по отношению

[560] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», сент. 1949.

к которому и одно и второе равно «анахронично» в силу их традиционного характера? «Морализирующая» тенденция, в действительности слишком заметная, начиная с XVIII века, в конечном счёте, была почти неизбежным следствием, если учесть общую ментальность, «спекулятивной» дегенерации, на чем мы так часто настаивали. Можно сказать, то же и об огромном значении, придаваемом точке зрения социальной, и, кроме того, в этом отношении масоны очень далеки от того, чтобы являться исключением в наше время. Пусть попробуют бесстрастно исследовать то, чему учат сегодня от имени Церкви, и пусть скажут нам, много ли обнаружится здесь иного, нежели простые моральные и социальные соображения! Чтобы покончить с этими замечаниями, вряд ли есть необходимость подчёркивать неуместность, возможно преднамеренную, слова «оккультный», потому что масонство определенно не имеет ничего общего с оккультизмом, которого оно много старше, даже в своей «спекулятивной» форме. Что же касается символизма алхимического или, точнее, герметического, он решительно не содержит в себе ничего светского и соотносится, как мы уже объясняли в другом месте, с областью «малых мистерий», которая есть как раз область собственно ремесленных инициации вообще и масонства в частности.

Но мы не просто для того, чтобы сделать это уточнение, сколь бы ни было оно необходимо, процитировали вышеприведённую фразу, а в особенности потому, что нам она показалась хорошим поводом для внесения некоторых полезных уточнений в вопрос о символизме дикого и тесаного камня. Верно, что в масонстве дикий камень имеет совсем другой смысл, нежели в случае еврейских алтарей, к которому надо присовокупить здесь и случай мегалитических памятников; но если это и так, то потому, что такой смысл не соотносится с этим типом традиции. Это легко понять всем, кто знаком с соображениями, высказанными нами по поводу сущностных различий, существующих — самым общим образом — между традициями кочевых и оседлых народов.

И, кстати сказать, когда Израиль перешел от первого из этих состояний ко второму, запрет воздвигать здания из тесаного камня исчез, так как последний больше не имел смысла для него, свидетеля строительства Храма Соломона, которое наверняка не было светским предприятием и с которым связано, по крайней мере символически, само происхождение масонства. И в этом отношении не столь уж и важно здесь, что алтари должны были продолжать строиться из дикого камня, потому что это — частный случай, в котором первоначальный символизм мог быть сохранен совершенно беспрепятственно, тогда как, что слишком очевидно, невозможно построить даже самое скромное здание из таких камней. А то, что ещё и «ничего металлического не могло обретаться» в алтарях, как также отмечает это автор рассматриваемой статьи, соотносится с другим порядком идей, что мы уже тоже объясняли и что, впрочем, обнаруживается в самом масонстве в символе «отнятия металлов».

Далее, нет сомнений, что, в силу циклических законов, «доисторические» народы, подобные тем, кто воздвигал мегалитические памятники, каковы бы они ни были, неизбежно находились в состоянии более близком к первоначалу, нежели те, кто пришел за ними. Но несомненно и то, что это состояние не могло непрестанно длиться, и что изменения условий человечества в различные эпохи его истории должны были потребовать последовательных адаптации традиции, что могло происходить на протяжении существования одного и того же народа и без какого-либо разрыва его непрерывности, как показывает это только что приведённый нами пример, касающийся евреев. С другой стороны, верно также и то — и мы об этом уже говорили в другой связи, — что у оседлых народов замена каменными строениями деревянных соответствует более выраженной степени «солидификации», в соответствии с этапами циклического «спуска». Но с момента, когда такой способ строительства сделался необходимым в силу условий окружающей среды, в традиционной цивилизации нужно было, чтобы посредством

соответствующих ритуалов и символов он получил от самой традиции освящение, которое единственно могло легитимировать его, а затем интегрировать в эту цивилизацию. Вот почему мы говорили в данной связи об адаптации. Подобная легитимация подразумевала легитимацию и всех ремесел, начиная с обтесывания камней, которые требовались для такого строительства, и она могла быть эффективной лишь при условии, что практическая деятельность в каждом из таких ремесел связывалась с соответствующей инициацией. Ибо, в соответствии с традиционной концепцией, оно должно было являть на своем случайном уровне правильное применение принципов. Так было повсюду и всегда, за исключением, естественно, современного западного мира, цивилизация которого утратила всякий традиционный характер. И это верно не только для строительных ремесел, которые мы особо рассматриваем здесь, но, равным образом, для всех других, возникновение которых стало необходимо в силу определённых обстоятельств времени или места. Важно отметить, что эта легитимация — со всем, что она включает в себя, — всегда была возможна во всех случаях, за исключением одних лишь чисто механических ремесел, которые зародились только в современную эпоху. Итак, для камнетесов и для строителей, использовавших продукты их труда, мог ли дикий камень олицетворять нечто иное, нежели недифференцированную «первоматерию», или «хаос», со всеми как микрокосмическими, так и макрокосмическими соответствиями, тогда как полностью, со всех сторон тесаный камень, напротив, олицетворяет завершенность, или совершенство «дела»? В этом все объяснение различия, существующего между символическим значением дикого камня в случаях, подобных случаям мегалитических памятников и первобытных алтарей, и значением того же дикого камня в масонстве. Добавим, не имея возможности далее задерживаться на этом, что такое различие соответствует двойному аспекту *materia prima*, когда последняя рассматривается как «Универсальная Девственница» или как «хаос»,

который находится у истоков всякой проявленности. Равным образом, в индусской традиции пракрити, одновременно являясь чистой потенциальностью, которая находится буквально под всяким бытием, есть также аспект шакти, т. е. «божественной матери». Совершенно ясно, что эти две точки зрения ни в коей мере не исключают одна другую, что, кстати, делает оправданным сосуществование алтарей из дикого камня со зданиями из тесаного камня. Эти несколько соображений ещё раз засвидетельствуют, что при истолковании символов, как и во всяком другом деле, нужно уметь все помещать на своё точное место, без чего велик риск впадения в самые грубые ошибки.

Раздел VII. Осевой символизм и символизм перехода

Глава 50. Символы аналогии[561]

Иным могло бы показаться странным, что речь идёт о символах аналогии, потому что если, как это часто говорят, сам символизм основан на аналогии, то и всякий символ, каков бы он ни был, должен быть выражением аналогии. Но такой способ рассмотрения вещей не верен: то, на чем основывается символизм, это, более общим образом, соответствия, существующие между различными уровнями реальности, но не всякое соответствие является аналогией. Мы понимаем здесь аналогию исключительно в её самом строгом значении, т. е., согласно герметической формуле, как соотношение «того, что внизу» с «тем, что вверху». Соотношение, которое, как мы это уже не раз объясняли, в тех многочисленных случаях, когда нам доводилось его рассматривать, по самой сути подразумевает представление об «обратном смысле» двух своих членов. Это представление, впрочем, вписано так ясно и столь явным образом в символы, о которых мы будем говорить, что можно удивляться, сколь часто она оставалась незамеченной — даже теми, кто вроде бы пытается с ними соотносится, но тем самым демонстрирует свою неспособность понять и правильно истолковать их.

Строение символов, о которых идёт речь, основывается на изображении колеса с шестью спицами; как мы уже говорили, это колесо вообще есть прежде всего символ мира, где окружность олицетворяет проявление, осуществленное спицами, исходящими из центра. Но, естественно, число спиц, начертанных в нём, меняется в зависимости от случая, добавляя другие, более частные значения. С другой стороны,

[561] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», янв. 1939.

в некоторых производных символах сама окружность может и не быть изображенной; но в том, что касается их геометрического строения, эти символы тем не менее должны рассматриваться как вписанные в окружность. Вот почему их следует рассматривать как относящиеся к символу колеса, даже если внешняя форма последнего, т. е. окружность, которая определяет его контур и границу, более не проявляется здесь четким и видимым образом. Последнее лишь указывает на то, что в данном случае внимание должно обращаться не на саму проявленность, и особую область, где она разворачивается, поскольку эта область в некотором роде остается в состоянии неопределенности, предшествующем этапу фактического очерчивания окружности.

Простейшей фигурой, лежащей в основании всех других, является та, что образуется лишь объединением шести лучей (спиц). Последние, будучи попарно противоположными в своем исхождении из центра, образуют три диаметра: один вертикальный, а два других — косые и равномерно наклонные с двух сторон к первому. Если считать, что в центре расположено солнце, то это будут шесть лучей, о которых мы говорили в предыдущем исследовании; и в таком случае «седьмой луч» не может олицетворяться не чем иным, как самим центром. Что же до указанной нами связи с трехмерным крестом, то она устанавливается самым непосредственным образом: вертикальная ось остается неизменной, а два косых диаметра являются проекцией на плоскости изображения, двух осей, которые образуют горизонтальный крест. Это последнее соображение, весьма необходимое для полного понимания символа, не принадлежит, впрочем, к числу тех, где этот символ делают именно олицетворением аналогии для чего достаточно рассмотреть его в той форме, которую он представляет сам по себе без необходимости сближать его с другими символами, которым он родственен благодаря наличию различных аспектов своего комплексного значения.

В христианском символизме это изображение именуется простой хризмой; его тогда считают образованным посредством соединения двух букв, I и X, т. е. греческих инициалов двух слов Ἰησοῦς Χριστός, и таков именно смысл, который оно, похоже, получило в начальное время существования христианства. Но само собой разумеется, что этот символ много старше, и, в самом деле, он принадлежит к числу тех, что встречаются повсюду и во все времена. Константинова хризма, образованная соединением *X* и *P*, двух первых греческих букв имени Χρίστος, на первый взгляд представляется непосредственной производной от простой хризмы, основное положение которой она в точности сохраняет и от которой отличается лишь присоединением в верхней части вертикального диаметра завитка, предназначенного превратить *I* в *P*. Этот завиток, естественно, имеющий более или менее округлую форму, может в таком положении рассматриваться как соотносящийся с изображением солнечного диска, возникающего на вершине вертикальной оси, или «Мирового Древа». Данная ремарка обретает особое значение в связи с тем, что в дальнейшем будет сказано нами по поводу символа древа[562].

Интересно отметить (в том, что более тесно касается геральдического символизма), шесть лучей являют своего рода общую схему, согласно которой в гербе располагались самые разнообразные фигуры. Взглянем, например, на орла или любую другую геральдическую птицу, и нам нетрудно будет осознать, что здесь действительно обнаруживается это расположение, т. к. голова, хвост, кончики крыльев и лапы соотносятся, соответственно, с крайними точками шести лу-

[562] Впрочем, некоторые промежуточные формы являют сходство между хризмой и египетским «петельчатым крестом», что легко понять посредством уже сказанного выше по поводу трехмерного креста. В некоторых случаях завиток буквы P также принимает частную форму египетского символа «Завитка Гора». Другой вариант хризмы олицетворяется «цифрой четыре» старых цеховых клейм, многообразные значения которых, впрочем, требуют специального изучения. Отметим ещё хризму, заключенную в круг, что самым отчетливым образом уподобляется шестиспицевому колесу.

чей; взглянув затем на такую эмблему, как цветок лилии, можно будет установить то же самое. В последнем случае не имеет большого значения историческое происхождение данной эмблемы, которое стало поводом разноречивых гипотез: что цветок лилии и в самом деле был цветок, что, кстати, согласуется с равнозначностью колеса и некоторых цветочных символов, таких, как лотос, роза и лилия (эта последняя, впрочем, действительно имеет шесть лепестков), или что первоначально он был острием копья, или птицей, или пчелой, древним халдейским символом царства (иероглиф *sâr*), или даже жабой[563]. Или ещё, что более вероятно, — цветок лилии является результатом своего рода «конвергенции» слияния нескольких этих изображений, сохранив лишь их общие черты, но как бы то ни было он строго соответствует схеме, о которой мы говорили, и это и есть самое существенное при определении его главного значения.

С другой стороны, если попарно соединить оконечности шести лучей, мы получим хорошо известную фигуру гексаграммы, или «печати Соломона», образованную из двух противоположных и наложенных друг на друга равносторонних треугольников. Шестиконечная звезда в собственном смысле слова, которая отличается лишь тем, что прорисован только её внешний контур, очевидно, есть лишь вариант того же самого символа. Средневековый христианский герметизм среди прочего видел в двух треугольниках гексаграммы олицетворение слияния двух природ, божественной и человеческой, в личности Христа; а число шесть, с которым, естественно, соотносится этот символ, среди прочих своих значений имеет значения союза и посредничества, ко-

[563] Это мнение, такое как может показаться странное, допускалось, должно быть, очень давно, потому что на гобеленах XV века в Реймском соборе штандарт Хлодвига имеет изображение трёх жаб. Впрочем, вполне возможно, что вначале эта жаба на самом деле была лягушкой, животным, которое в силу своих метаморфоз является древним символом «воскресения» и которое сохранило это значение в христианстве первых веков.

торые идеально подходят здесь[564]. Это же самое число является также, согласно еврейской Каббале, числом творения («произведением шести дней» Книги Бытия в соответствии с шестью направлениями пространства), и в этой связи атрибуция его символа Слову также не менее обоснована. в конечном счёте, это своего рода графическое переложение *omnia per ipsum facta sunt* («все через него стало быть») Евангелия от Иоанна.

И вот теперь мы и подходим к ключевому месту данной заметки — два противоположных треугольника «печати Соломона» олицетворяют два тернера, один из которых является как бы отражением или перевернутым образом другого; и вот в этом-то данный символ является точным изображением аналогии. Можно также в изображении шести лучей взять два тернера, образованных соответственно оконечностями трёх верхних и трёх нижних лучей. Будучи таким образом расположены лишь по обеим сторонам плоскости отражения, они разделяются, а не накладываются друг на друга, как в предыдущем случае; но их обратное соотношение остается тем же самым. Чтобы сделать более точным этот смысл символа, иногда часть горизонтального диаметра обозначается в гексаграмме (и следует отметить, что точно так же обстоит дело с цветком лилии); этот горизонтальный диаметр очевидно олицетворяет линию плоскости отражения на «поверхности вод». Добавим, что можно было бы получить и другое олицетворение «обратности», рассматривая два косых диаметра как видимый контур двух противоположных конусов с единой вершиной и общей осью в виде вертикального диаметра. И здесь, поскольку их общая вершина, которая есть самый центр изображения, расположена на плане отражения, один из этих двух конусов также является перевернутым образом другого.

---

[564] В дальневосточном символизме шесть иначе (в форме параллельных линий) расположенных черт подобным же образом олицетворяют средний член «Великой Триады», т. е. посредника между небом и землей, «истинного человека», соединяющего в себе две природы, небесную и земную.

Наконец, изображение шести лучей, иногда немного измененное, но всегда совершенно узнаваемое, образует ещё и схему другого очень важного символа — символа дерева с тремя ветвями и тремя корнями, где мы вновь явственно обнаруживаем два обратных тернера, о которых мы только что говорили. Впрочем, эта схема может рассматриваться в двух противоположных направлениях, так что ветви могут занимать место корней, и наоборот; мы вернёмся к этому соображению, когда более полно будем рассматривать некоторые из аспектов символизма «Мирового Древа».

Глава 51. Мировое древо[565]

Мы уже говорили по другим поводам о «Мировом Древе» и его «осевом» символизме[566]; не возвращаясь здесь к сказанному ранее, мы лишь добавим несколько замечаний касательно некоторых частных аспектов этого символизма и особенно того случая, когда дерево предстаёт как бы перевернутым, т. е. с корнями вверху и ветвями внизу. Этому вопросу Ананда Кумарасвами посвятил специальную статью, *The Inverted Tree*[567]. Легко понять, что если это так, то прежде всего потому, что корень олицетворяет принцип, тогда как ветви — разворачивание проявленности; но к этому общему объяснению уместно добавить соображения более сложного характера, впрочем, всегда основанные на использовании «обратного смысла» аналогии, с которым очевидно соотносится это перевёрнутое положение дерева. В этой связи мы уже указывали, что именно на символе аналогии в собственном смысле слова, т. е. на изображении шести лучей, оконечности которых сгруппированы в два противоположные друг другу тернера, строится схема дерева с тремя ветвями и тремя корнями. Схема эта, впрочем, может рассматриваться в двух противоположных смыслах, а это показывает, что две соответствующих позиции дерева должны соотноситься с двумя различными и взаимодополнительными точками зрения, в зависимости от того, рассматривается ли оно

---

[565] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», февр. 1939.

[566] См. особенно «Символизм креста», гл. IX и XXV.

[567] В работе «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. V, мы цитировали тексты из Катха-упанишады, VI, 1 и Бхагавадгиты, XV, 1, где дерево представлено именно в таком аспекте. Кумарасвами приводит и другие аналогичные примеры, не менее красноречивые, в частности Ригведу, I.24.7 и Майтри-упанишаду, VI.4.

снизу-вверх или сверху вниз, т. е., в конечном счёте, в зависимости от того, становятся ли на точку зрения проявленности или точку зрения принципа[568].

В дополнение к этому соображению, А. Кумарасвами упоминает два перевернутых дерева, описанные Данте[569] как близкие к вершине «горы», т. е. находящиеся непосредственно под тем планом, на котором расположен земной Рай; тогда как по его достижении, деревья оказываются возвращенными в нормальное положение. И таким образом эти деревья, которые в действительности, похоже, суть лишь различные аспекты «единственного» Древа, «оказываются перевернутыми только ниже точки, где находится место восстановления и возрождения человека». Важно отметить, что, хотя земной Рай в действительности ещё является частью космоса, виртуально его положение «надкосмично»; можно было бы сказать, что он олицетворяет «вершину целостного существа» (*bhavāgra*), так что плоскость в которой она находится отождествляется с «поверхностью вод», которая долженствуя пониматься в своей сущности как «плоскость отражения», приводит нас к символизму картинки, обращенной посредством отражения, о чём мы уже вели речь касаясь вопросов аналогии: «то, что вверху», или над «поверхностью вод», т. е. область принципа или «надкосмическая» сфера, отражается в перевёрнутом виде в «том, что внизу», или в том, что находится под этой же самой поверхностью, т. е. в области «космической». Иными словами, все, что находится выше «отра-

[568] В других местах мы уже отмечали, что древо тернера может рассматриваться как синтезирующее в себе единство и дуальность, которые в библейском символизме олицетворяются соответственно «Древом Жизни» и «Древом Познания». Форма тернера особо проявляется в трёх «колоннах» «Древа сефирот» Каббалы. Само собой разумеется, что это именно «срединная колонна» является тогда «осевой» (см. «Символизм креста», гл. IX); чтобы свести эту форму к схеме, только что указанной нами схеме, нужно соединить оконечности боковых «колонн» посредством двух линий, скрещивающихся на «срединной колонне» в центральной точке, т. е. в Тиферете, солярный характер которой, впрочем, вполне оправдывает это положение «излучающего» центра.

[569] См. Данте, Чистилище, XXII–XXV.

жения», имеет правильное положение, все, что ниже — перевёрнутое. Следовательно, если предположить, что дерево возвышается над водами, то видимое нами — пока мы находимся в «космосе» — есть его перевёрнутое изображение, с корнями вверху и ветвями внизу; напротив, если мы сами помещаемся над водами, то мы более не наблюдаем изображения перевёрнутого дерева: такая картинка располагается теперь так сказать под нашими ногами — теперь для нас стал зримым источник этого прежнего изображения — реальное дерево, которое отныне предстаёт нашему взору в своем правильном положении. Дерево всегда оставалось и остается одним и тем же, но что меняется по отношению к нему так это наша позиция, а также, следовательно, и точка зрения, с которой мы его рассматриваем.

Это подтверждается ещё и тем фактом, что в некоторых традиционных индусских текстах речь идёт о двух деревьях, одном «космическом» и другом «надкосмическом»; а поскольку, естественно, два эти дерева накладываются друг на друга, то одно из них может рассматриваться как отражение другого, а в то же время их стволы продолжают друг друга, как бы являясь частями единого ствола, что соответствует доктрине «единой сущности и двух природ» в Брахме. В авестийской традиции эквивалент этому мы обнаруживаем в виде двух деревьев *Хаомы*, белого и желтого, одного небесного (или скорее «райского», поскольку оно растет на вершине горы Альборж) и другого земного; второе выступает как «заместитель» первого для человечества, удалённого от «примордиального местопребывания», как опосредованное созерцание образа есть «заместитель» непосредственного видения реальности. Зогар также говорит о двух деревьях, одном высшем и другом низшем; и на некоторых изображениях, в частности, на одной ассирийской печати, ясно различимы два взаимоналоженных дерева.

Перевёрнутое древо есть не всегда символ исключительно, «макрокосмический» как мы то только что видели: оно также иногда и по тем же причинам является символом

«микрокосмическим», т. е. символом человека; так, Платон говорит, что «человек есть небесное растение, а это значит, что он похож на перевёрнутое дерево, корни которого стремятся к небу, а ветви — вниз, к земле». В нашу эпоху оккультисты много злоупотребляли этим символизмом, для них имеющим ценность всего лишь простого сравнения, глубинный смысл которого полностью от них ускользает и который они истолковывают самым грубым «материалистическим» образом, пытаясь обосновать его на редкость наивными анатомическими соображениями или, скорее, «морфологическими». Таков один из примеров стольких, искажений, которым они подвергают отрывочные традиционные понятия, пытаясь встроить последние, не понимая их сути, в свои собственные концепции[570].

Из двух санскритских терминов, главным образом используемых для обозначения «Мирового Древа», один, *nyagrodha*, даёт повод для любопытного замечания в том же роде, ибо он означает буквально «растущий вниз» — и не только потому, что такой рост и в самом деле олицетворяется ростом расположенных в воздухе корней, принадлежащих дереву, которое имеет соответствующее наименование, но также и потому, что когда речь идёт о символическом дереве, последнее и само по себе рассматривается как перевёрнутое[571]. Следовательно, именно к этому положению дерева прилагается понятие *nyagrodha*, тогда как другое обозначение, *aśvattha*, похоже, по крайней мере первоначально, подразумевает нормальное положение дерева, хотя впоследствии различие не всегда проводилось столь же чётко. Это слово, *aśvattha*, истолковывается в значении «стоянка лошади», и этот конь, являясь здесь символом Агни или Солнца, либо же того и другого одновременно, должен рассматриваться как завершивший свой бег, когда достигнута «Ось

[570] Уподобление человека дереву, но без намёка на перевёрнутое положение последнего играет достаточно большую роль в ритуале карбонариев.

[571] См. Айтарейя-брахмана, VII.30; Шатапатха-брахмана, XII.2.7. 3.

Мира»[572]. Напомним в этой связи, что в различных традициях образ солнца также связан с образом дерева, хотя и по-другому, ибо там оно изображается как плод «Мирового Древа». Оно отделяется от древа в начале цикла и вновь возвращается чтобы отдохнуть на нём в конце, так что и в этом случае дерево также действительно оказывается «стоянкой Солнца»[573].

Что же касается Агни, то здесь есть нечто большее: он сам отождествляется с «Мировым Древом», откуда его имя *Vanaspati*, или «Повелитель деревьев». И такое отождествление сообщает осевому «Древу» огненную природу, явно соотнося его с «Неопалимой купиной», которая, впрочем, как место и основа проявления божества, должна также мыслиться имеющей «центральное» положение. Ранее мы говорили об «огненном столбе» или о «столбе дыма» Агни как замещающем в иных случаях дерево или столп в качестве «осевого» изображения; и только что сделанное замечание окончательно объясняет эту равнозначность и сообщает ей все её значение[574]. А. Кумарасвами приводит в этой связи отрывок из Зогара, где «Древо Жизни», — которое, кстати, описывается как «простирающееся сверху вниз», следовательно, как перевёрнутое, — изображается как «Древо Света», что полностью согласуется с этой же самой идентификацией. А мы можем добавить к этому ещё и другое уподобление, извлечённое из исламской традиции и притом не менее примечательное. В суре *Sūrat an-Nūr*[575] говорится о «древе

---

[572] Точно так же, согласно греческой традиции, орлы, другой солярный символ, начавшие движение от оконечностей земли, останавливаются в Дельфийском омфалосе, олицетворяющем «Центр Мира».

[573] См. «Символизм креста», гл. IX. — Китайский иероглиф, обозначающий закат, изображает его опускающимся на дерево в конце дня.

[574] Можно отметить, что этот «огненный» и этот «дымовой столб» в точности те же, которые попеременно вели евреев при их исходе из Египта (Исх. 14) и которые, к тому же, были проявлением Шехины, или «божественного присутствия». [В русском переводе Библии — «столп облачный» — прим. пер.]

[575] Коран, 24:35.

благословенном», т. е. исполненном духовных влияний[576], которое не находится «ни на востоке, ни на западе», что чётко обозначает его позицию как «центральную», или «осевую»[577]. И это древо есть олива, чьё масло поддерживает свет в лампаде; этот свет символизирует свет Аллаха, который реально есть сам Аллах, потому что, как говорится в начале того же самого стиха, «Аллах — есть Свет небес и земли». Очевидно, что если древо представляется здесь оливой, то это в силу освещающей способности извлекаемого из него масла, следовательно, в силу заключенной в нём огненной и световой природы. Следовательно, и здесь также речь идёт о «Древе Света». С другой стороны, по крайней мере в одном из индусских текстов, которые описывают перевёрнутое дерево[578], последнее явственно отождествляется с Брахмой. Если же в других случаях оно отождествляется с Агни, в этом нет никакого противоречия, потому что Агни, в ведийской традиции, есть лишь одно из имён и аспектов Брахмы. В текстах Корана это Аллах в аспекте Света освещает все миры[579]. Несомненно, было бы затруднительно продвинуть уподобление ещё дальше, и мы опять имеем здесь один из самых поразительных примеров единодушного согласия всех традиций.

---

[576] В еврейской Каббале эти же самые духовные влияния (излучения) символизируются «росой света», источаемой «Древом Жизни».

[577] Точно так же и в самом буквальном «географическом» смысле Полюс не находится ни на востоке, ни на западе.

[578] Майтри-упанишада, VI.4.

[579] Этот Свет есть даже, согласно тексту, «свет на свете», следовательно, двойной, взаимоналоженный свет, что напоминает взаимоналожение двух деревьев, о котором мы говорили выше. Здесь мы обнаруживаем ещё и «сущность», сущность единственного Света, и «две природы», одну верхнюю, а другую нижнюю, или непроявленную и проявленную, которым соответствуют свет, скрытый в природе дерева, и видимый свет пламени лампады, причём первый есть сущностная «опора» второго.

Глава 52. Дерево и ваджра[580]

Выше мы рассмотрели схему дерева с тремя ветвями и тремя корнями, построенную на основе общего символа аналогии и доступную рассмотрению в двух противоположных смыслах; добавим в этой связи ещё несколько дополнительных примечаний, которые позволят лучше выявить тесную связь, существующую между внешне отличающимися символами «Оси Мира». В самом деле, как легко понять из приведённого ниже изображения, схема, о которой идёт речь, по сути своей идентична изображению двойной ваджры, две противоположных оконечности которой равным образом воспроизводят символизм аналогии, о которой мы говорили.

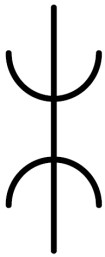

Fig. 17

В одном из наших предыдущих исследований, где речь шла о ваджре, мы уже указывали на это сходство в связи с тройственностью, которая часто встречается в «осевом» символизме и имеет целью изобразить одновременно саму ось (естественно занимающую центральное положение) и два космических потока, слева и справа, являющиеся её

[580] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», март 1939.

спутниками. Примеры такой тройственности являют некоторые изображения «Мирового Древа»; и мы отмечали, что «в этом случае двойная тройственность ветвей и корней ещё более точно напоминает такую же тройственность оконечностей ваджры», которые, как известно, имеют форму трезубца, или *тришулы*[581].

Можно было бы, однако, задаться вопросом, способно ли таким образом установленное подобие между древом и символом молнии, которые на первый взгляд представляются вещами столь различными, быть распространено дальше простого факта этого, очевидно, общего для них «осевого» значения. Ответ на этот вопрос находится в том, что мы сказали относительно огненной природы «Мирового Древа», с которым в ведийском символизме отождествляется и сам Агни в качестве *Ванаспати* и точным эквивалентом которого является, стало быть, «огненный столб» как олицетворение оси. Ясно, что молния равным образом имеет огненную или световую природу; впрочем, вспышка молнии является одним из самых распространенных символов «озарения», понимаемого в смысле интеллектуальном или духовном. «Древо Света», о котором мы говорили, пересекает и озаряет все миры; согласно отрывку, из Зогара, цитируемому в этой связи А. Кумарасвами, «озарение начинается на вершине и распространяется по прямой линии через весь ствол целиком»; такое распространение света может легко ассоциироваться с идеей молнии. Кроме того, обобщенно «Ось Мира» всегда более или менее явно рассматривается как светящаяся; у нас уже был случай напомнить, что Платон описывает её именно как «светящуюся алмазную ось», что опять же непосредственно соотносится с одним из аспектов ваджры, по-

[581] См. Символическое оружие — Об изображениях ваджры см. А. Кумарасвами, «Элементы буддийской иконографии».

тому что последняя имеет значение одновременно и «молнии», и «алмаза»[582].

Есть ещё и другое: одним из самых распространенных наименований осевого древа в различных традициях является «Древо Жизни»; но известно, какую непосредственную связь устанавливают традиционные доктрины между «светом» и «жизнью». Мы не будем более подробно останавливаться на этом, поскольку уже рассматривали данный вопрос[583]; напомним ещё только, поскольку он непосредственно относится к нашей теме, тот факт, что еврейская Каббала соединяет оба понятия в символизме «росы света», источаемой «Древом Жизни». Сверх того, в других отрывках из Зогара, которые г-н Кумарасвами равным образом цитирует в ходе своего исследования о «перевёрнутом дереве» и в которых речь идёт о двух деревьях, верхнем и нижнем, т. е. в некотором роде наложенных друг на друга, эти два дерева обозначаются, соответственно, как «Древо Жизни» и «Древо Смерти». А это, напоминая к тому же о символической роли двух деревьев земного Рая, чрезвычайно значимо для придания завершенности тому подобию, которое мы имеем в виду здесь, потому что эти значения «жизни» и «смерти» в действительности связаны также с двойным аспектом молнии, олицетворяемым двумя противоположными направлениями ваджры, как мы уже объясняли это ранее[584]. Как мы сказали тогда, речь на самом деле идёт, в самом общем смысле, о двойном могуществе — созидания и разрушения, выражением которого в нашем мире являются жизнь и смерть и которое находится в связи с двумя фазами «выдоха» и «вдоха» универсальной проявленности. И соответствие этих двух фаз

---

[582] В связи с этим мы также указывали на сближение с буддийским символизмом «алмазного трона», расположенного у подножия осевого древа. В связи с этим в алмазе следует различать, с одной стороны, его светоносность, а с другой — присущие ему черты неразрушимости и неизменности, которые являются образом сущностной незыблемости оси.

[583] *Verbum, Lux et Vita.*

[584] См. гл. «Символическое оружие».

чётко показано в одном из текстов Зогара, на которые мы только что указывали, потому что эти два дерева там изображены как восходящее и нисходящее, так что в некотором роде одно занимает место другого, согласно чередованию дня и ночи. И разве это не делает окончательно очевидной совершенную созвучность всего этого символизма?

Глава 53. Древо жизни и напиток бессмертия[585]

Говоря о «Мировом Древе», мы упомянули, среди различных его олицетворений, дерево *Хаома* авестийской традиции; последнее (а точнее, белое *Хаома*, райское древо, потому что другое, желтое *Хаома*, есть всего лишь его последующее «замещение») находится в особой связи с его аспектом «Древа Жизни», ибо сок, который из него извлекают и который также называется *хаома*, есть то же самое, что и ведическая сома, которая, как известно, отождествляется с амритой, или «напитком бессмертия». А то, что сома предстаёт как вытяжка скорее из простого растения, нежели из дерева, не является серьёзным аргументом против этого сближения с символизмом «Мирового Древа». В самом деле, последнее обозначается множеством имен, и наряду с теми, что соотносятся с деревьями в собственном смысле слова, встречаются также названия «растение» (*oṣadhi*) и даже «тростник» (*vetasa*)[586].

Если же обратиться к библейскому символизму земного Рая, то единственная заметная разница состоит лишь в том, что бессмертие дается не соком, извлечённым из «Древа Жизни», но самим его плодом; речь здесь, стало быть, идёт скорее о «пище бессмертия», а не о напитке[587]. Но во всех случаях это всегда продукт дерева или растения, и продукт, в котором оказывается сконцентрирован сок, в некотором

---

[585] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», апр. 1939.

[586] См. А. Кумарасвами, «Перевёрнутое древо», стр. 12.

[587] У греков «амброзия», поскольку она отличается от «нектара», также является пищей, хотя её наименование этимологически тождественно названию амрита.

роде являющийся самой «эссенцией» растения[588]. Следует заметить также, с другой стороны, что из всего растительного символизма земного Рая одно лишь «Древо Жизни» сохраняется в Небесном Иерусалиме, тогда как весь остальной символизм имеет минеральный характер; и это дерево приносит тогда двенадцать плодов, которые суть двенадцать «Солнц», что равнозначно двенадцати Адитья индусской традиции; само же дерево являет их общую природу, к единству которой они в конце концов возвращаются[589]. Можно вспомнить здесь то, что мы говорили о дереве, рассматриваемом как «стоянка Солнца», и о символах, изображающих солнце приставшим к дереву для отдыха в конце цикла. Адитья являются сыновьями Адити, и идея «неделимости», которую выражает это имя, очевидно, предполагает «неразложимость», стало быть, «бессмертие»; впрочем, Адити не лишена, в некотором роде, связей с «растительной сущностью», хотя бы потому, что она рассматривается как «богиня земли»[590], и в то же время она есть «матерь дэвов». А оппозиция Адити и Дити, из которой проистекает противопоставление дэвов и асуров, может быть соотнесена в этой связи с оппозицией «Древа Жизни» и «Древа Смерти», о которой мы говорили в предыдущем исследовании. Впрочем, эта оппозиция обнаруживается в самом символизме Солнца, поскольку последнее также отождествляется со «смертью» (*Mṛtyu*) в своем аспекте обращенности к «нижнему миру»[591], в то же время оно есть «врата бессмертия», так что можно сказать, что его другой лик, обращенный к области «внекосмической», отождествляется с самим бессмертием.

---

[588] На санскрите слово *rasa* имеет одновременно значение «сок» и «сущность» (эссенция).

[589] См. «Царь Мира», гл. IV и XI; можно также обратиться к тому, что мы сказали о «напитке» бессмертия и его различных традиционных «замещениях» (там же, гл. V и VI).

[590] См. А. Кумарасвами, «Перевёрнутое древо», стр. 28.

[591] В этой связи можно было бы также развернуть соображения относительно соотношения солнца и его обращений со временем (*Kāla*), которое «пожирает» проявленные существа.

Эта последняя ремарка возвращает нас к тому, что мы говорили ранее по поводу земного Рая, который реально есть ещё часть «космоса», но положение которого всё же виртуально «надкосмично». Именно этим объясняется, что отсюда можно дотянуться до плода «Древа Жизни», из чего следует что существо, достигшее центра нашего мира (или центра любого другого состояния бытия), тем самым уже завоевало бессмертие. А то, что верно для земного Рая, естественно, верно и для Небесного Иерусалима, ибо и тот, и другой суть, в конечном счёте, всего лишь два взаимодополняющих аспекта в которые может облекаться одна и та же реальность в зависимости от того, рассматривается ли она по отношению к началу или концу космического цикла.

Само собой разумеется, что все эти соображения должны быть соотнесены с тем фактом, что в различных традициях растительные символы выступают как «залог воскресения и бессмертия»: «золотая ветвь» античных мистерий, акация, которая заменяет её в масонской инициации так же, как вербы или пальмы — в традиции христианской. А также — с ролью, которую вообще играют в символизме вечнозеленые деревья и те, что дают не подверженные тлению смолу или камедь[592]. С другой стороны, тот факт, что растительность в индусской традиции иногда рассматривается как имеющая «асурическую» природу, не может служить возражением. В самом деле, созревание растения совершается отчасти в воздухе, отчасти под землей, что в некотором роде означает двойственную природу, в каком-то смысле соотносящуюся, кроме того, с «Древом Жизни» и «Древом Смерти». Кстати сказать, это именно корень, т. е. подземная часть, является исходной «опорой» воздушного роста, что соответствует «приоритетности» природы асуров по отношению к дэвам. Сверх того, не без оснований, конечно, борьба между дэвами и асурами изображается как разворачивающаяся,

[592] См. «Эзотеризм Данте», гл. V, и «Царь Мира», гл. IV.

главным образом, вокруг обладания «напитком бессмертия».

Из тесной связи «напитка бессмертия» с «Древом Жизни» вытекает следствие, очень важное с более специальной точки зрения традиционных наук, а именно то, что «эликсир жизни» находится в особом соотношении с тем, что можно назвать «растительным» аспектом алхимии[593], где он соответствует тому, чем является «философский камень» для её «минерального» аспекта; в конечном счёте, можно было бы сказать, что «эликсир» есть «растительная сущность» в её высшей степени. Этому не следует пытаться противопоставлять употребление такого выражения как «золотой сок», которое точно также как и только что упомянутое нами словосочетание «золотая ветвь» на самом деле лишь намекает на «солярный» характер того, о чём идёт речь. Очевидно, что этот характер должен проявляться в порядке растительном так же, как и в порядке минеральном; и в этой связи мы ещё раз напомним изображение солнца как «плода Древа Жизни», плода, который, кстати, обозначается именно как «золотое яблоко». Само собой разумеется, что коль скоро мы рассматриваем эти вещи в их принципе, то растительное и минеральное следует понимать здесь прежде всего символически, т. е. речь идёт прежде всего об их «соответствиях» или о том, что они олицетворяют на уровне космическом. Впрочем, это нисколько не помеха тому, чтобы понимать их также и буквально, когда речь идёт о некоторых более частных применениях. В этом случае также без труда можно обнаружить оппозицию, о которой мы говорили, связанную с двойственной природой растительного: именно таким образом растительная алхимия в медицинском применении, для которого она пригодна, имеет своей «изнанкой» (если можно так выразиться) «науку о ядах». Впрочем, именно в силу этой оппозиции все, что является «лекарством» в одном аспекте, в то же время является «ядом» в аспекте противопо-

[593] Этот аспект был особенно развит в даосской традиции — гораздо более явно, чем где бы то ни было ещё.

ложном[594]. Естественно, мы и не помышляем о том, чтобы развернуть здесь все, что можно извлечь из этого последнего примечания; но оно, по крайней мере, позволит разглядеть точные применения, которым может, в такой области, как традиционная медицина, дать место такой «принципиальный» в самом себе символизм, как символизм «Древа Жизни» и «Древа Смерти».

[594] На санскрите слово *viṣa*, «яд», или «напиток смерти», рассматривается как противоположность амриты, или «напитка бессмертия».

Глава 54. Символизм лестницы[595]

Ранее мы упомянули о символизме, сохранившемся у индейцев северной Америки, согласно которому различные миры представляются как ряд наложенных друг на друга пещер, а люди переходят из одного мира в другой, карабкаясь вверх по центральному дереву. Сходный символизм реализуется в разных случаях посредством ритуалов, где самый факт взбирания на дерево олицетворяет восхождение существа по «оси». Такие ритуалы являются «ведическими» точно так же, как и «шаманскими», и сама их распространенность указывает на их подлинно «примордиальный» характер.

Дерево может быть заменено здесь каким-либо другим равнозначным «осевым» символом, например, мачтой корабля; в связи с этим следует заметить, что с традиционной точки зрения, строительство корабля является — точно так же, как и строительство дома или колесницы, — реализацией «космической модели». Интересно отметить также, что «марс», помещаемый на верхней части мачты и вкруговую охватывающий её, совершенно чётко занимает здесь место «глаза» купола, который ось условно пересекает в самом центре, когда она не изображена материально. С другой стороны, любители «фольклора» могли бы равным образом заметить, что простонародный «столб с призом» ярмарочных праздников и сам по себе есть не что иное, как непонятый остаток ритуала, сходного с теми, о которых мы только что говорили; в этом случае столь же примечательную деталь составляет кольцо, подвешенное наверху мачты, которого нужно достичь, карабкаясь по ней (кольцо, которое мачта

[595] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», май 1939.

пересекает и за пределы которого выходит, как мачта корабля выходит из марса, а мачта ступы — из купола). Это кольцо также является ещё одним совершенно очевидным олицетворением «солнечного глаза», и ясно что это, конечно, не так называемая «народная душа» могла выдумать подобный символизм!

Другим очень распространенным символом, непосредственно связанным с тем же порядком идей, является лестница, и это ещё один «осевой» символ; как говорит А. Кумарасвами, «ось вселенной является как бы лестницей, по которой совершается постоянное нисходяшее и восходящее»[596]. Сделать возможным такое движение — есть основное назначение лестницы; а поскольку, как мы только что видели, дерево и мачта также играют эту роль, вполне можно сказать, что в этом отношении лестница является их эквивалентом. С другой стороны, более частные черты присущие именно лестнице как таковой требуют некоторых замечаний: два её вертикальных стояка соответствуют дуальности «Древа Познания», или, в еврейской Каббале, двум «колоннам», правой и левой, Древа сфирот. Ни та, ни другая не является «осевой», а «центральная колонна», которая действительно является самой осью, не изображена чувственно осязаемым образом (как и в тех случаях, когда не имеет видимого воплощения центральный столп здания). Впрочем, вся лестница в своей совокупности в некотором роде «связуется в единое целое» ступенями, которые соединяют стояки между собой и которые, будучи помещены горизонтально между последними, обязательно имеют свою середину размещённой на самой оси[597]. Мы видим, таким образом, что лестница являет собой вполне завершенный символизм: она, можно сказать, подобна вертикальному «мосту», вздымающемуся чрез все миры и позволяющему пройти всю их

[596] См. «Перевёрнутое древо».

[597] В старинном христианском герметизме мы обнаруживаем, как такого же рода эквивалент, некий символизм буквы *H*, с её двумя вертикальными ножками и соединяющей их горизонтальной чертой.

иерархию, ступая со ступени на ступень; и в то же время ступени суть сами эти миры, т. е. различные уровни или степени универсального Бытия[598].

Это значение очевидно в библейском символизме лестницы Иакова, по которой поднимаются и спускаются ангелы; известно также, что Иаков на месте, где он имел видение этой лестницы, поставил камень, который был им «воздвигнут как столб»[A] и который тоже является образом «Оси Мира», заменяющим некоторым образом саму лестницу[599]. Ангелы олицетворяют высшие состояния существа; следовательно, последним более частным образом соответствуют ступени; это объясняется тем фактом, что лестница должна стоять своим подножием на земле, т. е. для нас сам наш мир неизбежно является «опорой», от которой должно начаться восхождение. И даже если предположить, что лестница имеет и подземное продолжение, дабы охватить всю совокупность миров каким, собственно, и должно быть положение вещей в реальности, то её нижняя часть, во всяком случае, оставалась бы невидимой, наподобие того как для существ, достигших «пещеры» определённого уровня, невидимой останется вся простирающаяся под ней часть центрального дерева. Иными словами, когда нижние ступени уже пройдены, более нет необходимости в реальном их рассмотрении для последующей реализации человеческого существа, в которой теперь может иметь место лишь прохождение верхних ступеней.

Вот почему, особенно когда лестница используется как элемент некоторых инициатических ритуалов, её ступени

---

[598] Различными аспектами своего символизма «мост», естественно, мог бы дать повод для многих других соображений; можно было бы также вспомнить как имеющий определённые связи с тем, о чём идёт речь, исламский символизм «сокровенной скрижали» (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*), «вневременного» первообраза священных писаний, который отправляясь от самого высокого из небес вертикально нисходит к нам сквозь все миры.

[A] В русском переводе Библии: «…взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником…» (Быт. 28:18) — прим. пер.

[599] См. «Царь Мира», гл. IX.

подчеркнуто рассматриваются как олицетворение различных небес, т. е. высших состояний существа; и вот почему, в частности в митраистских мистериях, лестница имела семь ступеней, которые находились в связи с семью планетами и которые, говорят, были сделаны из металлов, соотносящихся с последними. Прохождение этих ступеней символизировало прохождение стольких же последовательных степеней посвящения. Эта семиступенчатая встречается в некоторых инициатических организациях средневековья, откуда она, вне всяких сомнений, более или менее непосредственно перешла в высокие степени шотландского масонства, как мы говорили в другом месте в связи с Данте[600]. Здесь ступени соотносятся с аналогичным числом «наук», но по сути здесь нет никакой разницы, потому что, согласно самому Данте, эти «науки» отождествляются с «небесами»[601]. Само собой разумеется, что для того, чтобы таким образом соответствовать высшим состояниям и ступеням посвящения, эти науки могли быть лишь науками традиционными, понимаемыми в их самом глубоком и в наиболее чистом, эзотерическом смысле; и это так даже для тех из них, названия которых для современных людей, в силу дегенерации, на которую мы часто указывали, обозначают лишь светские науки или искусства, т. е. нечто что в сравнении с этими подлинными науками есть на самом деле лишь пустая оболочка и лишённый жизни «остаток».

В некоторых случаях обнаруживается также символ двойной лестницы, а это подразумевает, что за восхождением должен следовать новый спуск. Тогда поднимаются с одной стороны по ступеням, которые являются «науками», т. е. степенями познания, соответствующими реализации стольких же состояний, а вновь спускаются с другой стороны по ступеням, которые являются «добродетелями», т. е. плодами этих же степеней познания, примененных на соответствую-

600 См. «Эзотеризм Данте», гл. II и III.

601 *Convito*, т. II, гл. XIV.

щих уровнях[602]. Впрочем, можно заметить, что даже в случае простой лестницы один из стояков некоторым образом может рассматриваться как «восходящий», а другой — как «нисходящий», согласно общему значению двух, космических потоков правого и левого, с которыми равным образом соотносятся эти два стояка уже в силу их «бокового» положения по отношению к вертикальной оси. Причём незримость этой вертикальной оси ни в коей мере не означает никакого умаления её роли как принципиального элемента символа — то есть такого элемента, с которым всегда необходимо соотносить все части символа, если мы хотим вложить в этот символ всю полноту смысла.

К этим разнообразным сведениям мы в заключение добавим ещё несколько необычный пример символизма, который также встречается в некоторых инициатических ритуалах и суть которого составляет восхождение по винтовой лестнице. В этом случае речь идёт, можно сказать, о менее прямом восхождении, потому что вместо того, чтобы совершаться вертикально, согласно направлению самой оси, оно происходит согласно оборотам спирали вокруг этой оси, так что процесс такого восхождения предстаёт скорее как «периферический», нежели как «центральный». Но в принципе конечный результат должен быть одним и тем же, т. к. речь всегда идёт о восхождении через иерархию состояний существа, а последовательные витки спирали являются, как мы уже подробно объясняли в другом месте[603], точным олицетворением степеней универсального Бытия.

---

[602] Нужно сказать, что это соотношение восхождения и нового спуска представляется иногда перевернутым; но это может происходить просто вследствие некоторого изменения первоначального смысла, как это часто случается в том более или менее смешанном и неполном состоянии, в каком западные инициатические ритуалы дошли до нашего времени.

[603] См. «Символизм креста».

Глава 55. «Игольное ушко»[604]

Как мы уже сказали раньше, одним из выражений символа «узких врат» является «Игольное ушко», которое именно в этом значении упоминается в хорошо известном евангельском тексте[605]. Английское выражение *needle's eye*, буквально «глаз иглы», особенно показательно в этом отношении, потому что оно более непосредственно связует этот символ с некоторыми из его эквивалентов, такими, как «глаз» купола в архитектурном символизме: речь идёт о различных изображениях «солнечной двери», которая сама обозначается как «Око Мира». Заметим также, что игла, когда она помещена вертикально, может быть принята за изображение «Оси Мира»; и тогда, поскольку оконечность с отверстием находится вверху, налицо точное совпадение этого положения «глаза» иглы с положением «глаза» купола.

Сам этот символ имеет и другие интересные взаимосвязи, которые были отмечены Анандой Кумарасвами[606]: в Джатаке, где повествуется о волшебной игле (которая, к тому же, в действительности, идентична ваджре), игольное отверстие обозначается на языке пали словом паса (*pasa*)[607]. Это слово есть то же самое, что и санскритское паша (*pāśa*), обычно изначально имеющее значение «узел» или «петля»; это, как отметил Кумарасвами по-видимому, прежде всего указывает, что в эпоху очень древнюю иглы были не просверлены, как делалось позже, но просто-напросто согнуты на одном из своих концов таким образом, чтобы образовать род петли,

---

[604] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», янв. 1940.

[605] Мф. 19:24.

[606] См. «Некоторые понятия на языке пали», слово *Pasa*, стр. 166–167.

[607] Джатака, 3.282, *pāse vijjhitvā*, «пронзенная отверстием» или «глазом».

в которую проводилась нить. Но то, что с нашей точки зрения заслуживает ещё более пристального внимания, так это отношение, которое существует между таким приложением слова паша к игольному отверстию и другими, более употребительными значениями данного термина, впрочем, равным образом производными от первичной идеи «узла».

В самом деле, в индусском символизме паша чаще всего есть «скользящая петля» или «лассо», служащее для ловли животных на охоте; в этой форме паша есть одна из главных эмблем *Мритйу* или Ямы, а также Варуны. Животные же, которых они ловят посредством этой паша, в действительности суть все живые существа (*paśu*). Отсюда также и смысл слова «связь»: животное, как только оно поймано, оказывается связано скользящей петлей, которая затягивается на нем; точно так же живое существо связано ограничивающими условиями, которые удерживают его в его конкретном состоянии проявленного бытия. Чтобы выйти из этого состояния паша, нужно, чтобы существо освободилось от своих условий, т. е., в терминах символических, чтобы оно вырвалось от паши или прошло сквозь скользящую петлю так, дабы последняя не затянулась на нем. Это всё равно что заявить о том, что это существо пройдет меж челюстей Смерти так, чтобы они не сомкнулись на нем[608]. Петля паша является, стало быть, другим аспектом «узких врат», точно так же, как и «вдевание нитки в иголку» олицетворяет прохождение этой же «солнечной двери» в символизме шитья; добавим, что нить, проходящая через игольное ушко, также имеет своим эквивалентом в символизме стрельбы из лука — стрелу, пронзающую мишень в её центре. Последний, кстати сказать, и обозначается как собственно «цель», понятие, которое тоже очень показательно в том же отношении, потому что прохождение, о котором идёт речь и посредством которого осуществляется «выход из космоса», также является це-

[608] См. символические изображения Шиндже, тибетской аналогии Ямы.

лью, которой должно достигнуть живое существо, дабы окончательно «освободиться» от уз проявленного бытия.

Это последнее примечание побуждает нас уточнить, вместе с Кумарасвами, что лишь в отношении «последней смерти», той, которая непосредственно предшествует «освобождению» и за которой нет возвращения к обусловленному состоянию, «вдевание нитки в иголку» действительно олицетворяет прохождение через «солнечную дверь». Потому что в любом другом случае речь ещё не может идти о «выходе из космоса». Однако, можно по аналогии и в относительном смысле говорить также о «прохождении игольного ушка»[609] или об «ускользании от паша», чтобы обозначить всякий переход от одного состояния к другому, поскольку такой переход всегда есть «смерть» по отношению к предшествующему состоянию, и, в то же время, «рождение» в последующем состоянии, как мы уже это неоднократно объясняли.

Есть ещё и другой важный аспект символизма *pāśa*, о котором мы до сих пор не говорили: это тот, под которым он более конкретно соотносится с «жизненным узлом»[610]. Нам остается показать, каким образом это также строго соотносится с соображениями того же самого порядка. В самом деле, «жизненный узел» олицетворяет связь, которая удерживает вместе различные составляющие элементы индивидуальности; это, стало быть, она удерживает человеческое существо в его состоянии паша, потому что, когда эта связь разрывается или ослабевает, следует распад соединяемых ею элементов, и этот распад есть собственно смерть индивидуальности, влекущая за собой переход человека в иное состояние. Перенося это на конечное «освобождение», можно сказать, что, когда человеку удается пройти сквозь петлю так, чтобы она не затянулась и снова не захватила его, это равнозначно тому, как если бы эта петля развязалась для

---

[609] См. Данте, Чистилище, гл. X.16.

[610] Этот символ «жизненного узла» в ритуалах компаньонажа олицетворяется галстуком, повязываемым особым образом. Тождество со скользящей петлей или с пастью паша здесь очевидно.

него, и притом окончательным образом. По сути, здесь перед нами всего лишь два различных способа выражения одного и того же. Мы не будем более задерживаться вопросе о «жизненном узле», который в своем развитии мог бы увести нас намного дальше; раньше мы уже указывали, каким образом в архитектурном символизме этот узел имеет своё соответствие в «чувствительной точке» здания, а последнее само является образом живого существа, равно как и мира — в зависимости от того, рассматривают ли его с точки зрения «микрокосмической» или «макрокосмической». Но в данный момент сказанного нами достаточно, чтобы показать, что «развязывание» этого узла, который есть также «гордиев узел» греческой легенды, есть, по сути, ещё один эквивалент прохождения существа через «солнечную дверь».

Глава 56. Прохождение вод[611]

Ананда Кумарасвами отметил, что в буддизме, как и в брахманизме, «путь Паломника», представляемый как «путешествие», может быть тремя разными способами увязан с символической рекой жизни и смерти: путешествие может совершаться либо вверх по течению, к источнику вод, либо как переправа через них на другой берег, либо, наконец, как спуск по течению к морю[612]. Как он совершенно справедливо замечает, такое использование различных символизмов, по видимости противоположных, а реально имеющих одно и то же духовное значение, согласуется с самой природой метафизики, которая никогда не бывает «систематической», всегда оставаясь внутренне совершенно непротиворечивой. Нужно только внимательно следить за точным смыслом, в котором символ «реки», с её истоком, её берегами и её устьем, должен пониматься в каждом из случаев, о которых идёт речь.

Первый случай, случай «подъема по течению», быть может, является самым примечательным в некоторых отношениях, потому что тогда реку следует понимать как тождественную «Оси Мира»; это «небесная река», которая спускается на землю и которая в индусской традиции обозначается такими именами, как Ганга и Сарасвати, являющимися, собственно, именами некоторых аспектов шакти. В еврейской Каббале эта «река жизни» обретает соответствие в «каналах» Древа сфирот, по которым влияния «верхнего мира» передаются в «нижний мир» и которые также находятся в непосредственной связи с Шехиной, являющейся, в конеч-

---

[611] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», фев. 1940.

[612] *Some Pāli Words*, слово *Samudda*, стр. 184–188.

ном счёте, эквивалентом шакти. Так же обстоит дело с водами, которые «текут вверх», что является выражением возвращения к небесному источнику, олицетворяемого тогда не конкретно подъемом по течению, но обращением направления самого этого течения. Во всяком случае, здесь налицо «обращение вспять», которое, с другой стороны, как отмечает Кумарасвами, изображалось в ведических ритуалах переворачиванием ритуального сосуда, другого образа «Оси Мира», и можно тотчас же заметить, что всё это теснейшим образом связано с символизмом «перевёрнутого древа», о котором мы говорили выше.

Можно заметить ещё, что здесь налицо одновременно и сходство, и различие с символизмом четырёх рек земного Рая: последние растекаются по поверхности земли горизонтально, а не вертикально, по направлению оси; но они берут своё начало у подножия «Древа Жизни», которое, естественно, есть одновременно и «Ось Мира», и Древо сфирот Каббалы. Стало быть, можно сказать, что небесные влияния, нисходя по «Древу Жизни» и достигая таким образом центра земного мира, распространяются затем в последнем этими четырьмя потоками, или, если заменить «Древо Жизни» «небесной рекой», то можно сказать, что она, достигая земли, здесь разделяется и растекается на все четыре стороны света. В этих условиях «подъем по течению» может рассматриваться как совершаемый в два этапа: первый, выполняемый в плане горизонтальном, ведёт к центру этого мира; второй, начинающийся оттуда, выполняется вертикально, по оси, и о нём-то и шла речь в предыдущем случае. Добавим, что эти два последовательных этапа, с точки зрения инициатической, суть, соответственно, сферы «малых» и «великих мистерий».

Второй случай, символизм переправы с одного берега на другой, несомненно, более распространен и более широко известен; «переход через мост» (который может быть также переходом брода) обнаруживается почти во всех традициях, а также, более специальным образом, в некоторых инициа-

тических ритуалах[613]; переправа может также осуществляться на плоту или в ладье, а это в таком случае связуется с предельно общим символизмом мореплавания[614]. Река, которую надлежит пересечь подобным образом, является «рекой смерти»; берег, от которого отплывают, есть мир, подвластный изменениям, т. е. область проявленного бытия (чаще всего рассматриваемая конкретно в её человеческом и телесном состоянии, потому что в действительности именно от последнего мы должны начинать движение), а другой берег есть нирвана, состояние существа, окончательно освобожденного от смерти.

Наконец, что касается третьего случая, «спуска по течению», то океан[615] следует рассматривать здесь не как водное пространство, которое нужно пересечь, но, напротив, как саму цель, которой надлежит достичь, стало быть, как олицетворение нирваны; символизм двух берегов тогда отличается от только что виденного нами, и здесь даже налицо пример двойного смысла символов, ибо речь не идёт больше о том, чтобы переправиться с одного берега на другой, но именно о том, чтобы избежать обоих. Они являются, соответственно, «миром людей» и «миром богов», или, иначе, обусловленностью «микрокосмической» (*adhyātma*) и «макрокосмической» (*adhidevata*). Чтобы достичь цели, надо избежать и других опасностей, в самом течении; они символизируются крокодилом, который держится «против течения»,

---

[613] Отсюда символическое значение таких слов, как понтифик и тиртханкара, о которых мы говорили в другом месте; отсюда также различные понятия в санскрите, этимологически заключающие в себе идею «переправы», включая слово аватар, которое буквально говорит о «нисходящей переправе» (*avataraṇa*), т. е. о «нисхождении» Спасителя.

[614] Кумарасвами отмечает в этой связи, что символ спасительной ладьи (на санскрите — *nava*, по-латыни *navis*) обнаруживается в понятии «неф» церкви. Эта ладья является атрибутом св. Петра, будучи ранее атрибутом Януса, точно так же, как и ключи, что мы уже объясняли в другом месте.

[615] *Samudra* (на пали *samudda*) есть буквально «собрание вод», что напоминает нам слова Книги Бытия: «…да соберется вода в одно место», это место, где соединяются все реки точно так же, как в различных символизмах купола, колеса или зонтика все лучи (спицы) соединяются в центральной части.

а это явно подразумевает, что путешествие совершается по направлению последнего. Этот крокодил, с раскрытой пастью, которой нужно избежать, олицетворяет Смерть (*Мритйу*) и как таковой суть «страж врат», в этом случае олицетворяемых устьем реки (которое вернее было бы, как говорит Кумарасвами, рассматривать как «уста» моря, куда изливается река); стало быть, здесь перед нами ещё один символ «врат», добавляющийся ко всем тем, которые у нас уже был случай изучить.

Глава 57. Семь лучей и радуга[616]

Мы уже говорили по различным поводам о символизме «семи лучей» солнца; можно было бы спросить себя, находятся ли эти «семь лучей» в связи с тем, что обычно обозначают как «семь цветов радуги» т. к. последние буквально представляют собой различные излучения, из которых слагается солнечный свет. Связь и в самом деле есть, но в то же время эти так называемые «семь цветов» являются типичным примером того, как подлинные традиционные сведения могут быть искажены привычным непониманием. Такое искажение в случае, подобном данному, впрочем, легко объяснимо: известно, что здесь должен существовать септенер, но поскольку один из его членов представляется неопределимым то его замещают другим, совершенно неуместным; септенер тогда, по видимости, восстанавливается, но его символизм полностью искажается. Если же теперь спросить, почему один из членов подлинного септенера тем самым ускользает от невежды, то ответ также не вызовет особых затруднений: это потому, что данный член соответствует «седьмому лучу», т. е. лучу «центральному» или «осевому», который «проходит сквозь солнце», и что последний, не являясь собственно лучом, как другие, не может быть изображен соответствующим способом[617]. В силу этого, а также в силу всей совокупности своих символических и собственно инициатических связей, он имеет особо таинственный характер; и с этой точки зрения можно было бы сказать, что замещение, о котором идёт речь, своим следствием имеет сокрытие тайны от глаз светских людей. И не

[616] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июнь 1940.

[617] Можно было бы, отсылаясь к началу Дао дэ цзин, сказать, что каждый из лучей есть «один из путей», но лишь седьмой есть «единственный путь».

столь уж важно, произошло ли оно преднамеренно либо явилось следствием всего лишь невольной ошибки, что, несомненно, было бы затруднительно определить наверняка[618].

В самом деле, радуга имеет не семь, но только шесть цветов; и не нужно долго размышлять, чтобы осознать это, — достаточно обратиться к элементарным понятиям физики. Существуют три основных цвета: синий, желтый, красный, и три цвета, дополнительных к ним, т. е., соответственно, оранжевый, фиолетовый и зеленый, всего шесть цветов. Естественно, существует также бесконечное множество промежуточных тонов между этими цветами, при этом переход от одного к другому в действительности совершается непрерывным и неосязаемым образом; но, очевидно, нет никакой серьёзной причины добавлять какой-либо их этих оттенков к перечню цветов, или тогда можно было бы рассматривать таким образом целое их множество, а в таком случае само ограничение количества цветов семью становится по существу непонятным. Мы не знаем, находились ли среди противников идей символизма такие, кто когда-либо делал подобного рода замечания, но будь это так, то было бы весьма удивительно, что они не воспользовались этим для определения данного числа как «произвольного». Индиго, который обычно называют среди цветов радуги, в действительности

[618] Мы обнаружили, к сожалению, без точной ссылки, весьма любопытное указание на сей счет: император Юлиан в одном месте намекает на «семилучного бога» (Гептактис), «солярная» природа которого очевидна, как на то, в отношении чего в учении мистерий следовало соблюдать самую большую осторожность. Если бы удалось установить, что ошибочное понятие «семи цветов» восходит к античности, можно было бы задаться вопросом, не было ли оно умышленно распространено посвящёнными в эти самые мистерии, которые, таким образом, нашли способ обеспечить сохранность традиционных сведений, не выдавая, однако внешним образом их, подлинного смысла. В противном случае следовало бы предположить, что замещающее понятие было каким-то образом создано самими невеждами, которые просто знали о существовании септенера, но не ведали о его реальном строении. Возможно, впрочем, что истина представляет собой сочетание этих двух гипотез, ибо вполне вероятно, что ныне ставшее расхожим представление о «семи цветах» являет собой итог нескольких последовательных деформаций первоначальных сведений.

есть не более чем простой промежуточный оттенок между фиолетовым и синим[619], и оснований считать его отдельным цветом не больше, чем их было бы, если рассматривать подобным же образом любой другой оттенок — например, зелено-, или желто-синий; кроме того, введение этого нюанса в перечень цветов полностью разрушает гармонию их распределения, которое, — если, напротив, обратиться к правильному пониманию, — совершается согласно очень простой и в то же время очень значимой с символической точки зрения схеме. В самом деле, можно поместить три основных цвета на три вершины треугольника, а три дополнительных цвета на вершины другого треугольника, обратного первому, — таким образом, чтобы каждый основной и каждый дополнительный к нему цвет оказались в диаметрально противоположных точках; можно видеть, что получаемая таким образом фигура есть не что иное, как «печать Соломона». Если очертить круг, в который вписан двойной треугольник, то каждый из дополнительных цветов займет здесь точку, находящуюся в середине дуги, заключенной между точками, где расположены два основных цвета, соединением которых дополнительный цвет и образован (последние, разумеется, суть два основных цвета, отличных от того, дополнительным к которому является рассматриваемый цвет). Промежуточные оттенки, естественно, будут со-

[619] Само название «индиго» явно вполне современно; но возможно, что оно заменило здесь какое-либо другое, более древнее название, или что сам этот оттенок стал в определённую эпоху замещением другого, чтобы дополнить вульгарный септенер цветов. Чтобы подтвердить это, естественно, пришлось бы предпринять достаточно сложные исторические изыскания, для которых у нас нет ни времени, ни необходимых материалов; но, впрочем, это имеет для нас лишь второстепенное значение, потому что мы задались лишь целью показать, в чём нынешняя концепция, выражаемая обычным перечислением цветов радуги, ошибочна и как она искажает подлинное традиционное знание.

ответствовать всем другим точкам окружности[620], но в двойном треугольнике, который является здесь основным, есть место, как это совершенно очевидно, только для шести цветов[621]. Эти соображения могут показаться слишком простыми, чтобы было уместно настаивать на них; но следует почаще вспоминать предметы такого рода, чтобы выправлять общепринятые идеи, так как то, что должно быть очевидным как раз очень часто и скрыто от взора большинства людей. Подлинный «здравый смысл» отличен от «общепризнанных представлений», с которыми его бездумно смешивают, и очень далёк от того, что Декарт считал «вещью, наилучшим образом разделяемой в мире».

Чтобы разрешить вопрос о седьмом «цвете», который действительно должен быть добавлен к шести цветам, дабы завершить септенер, нам нужно обратиться к геометрическому изображению «семи лучей», которое мы уже описывали в другой связи: это геометрическое изображение создаётся шестью направлениями пространства, формирующими трехмерный крест и центр, откуда исходят эти направле-

---

[620] Если бы мы захотели определить промежуточный цвет, для каждой пары цветов из числа шести основных, как индиго является таковым для пары фиолетового и синего, то получили бы в сумме двенадцать, а не семь цветов; а если бы захотели продвинуть различение оттенков ещё дальше, то нужно было бы, опять-таки по самоочевидным соображениям симметрии, установить такое число делений в каждом из интервалов между двумя цветами. Это, в конечном счёте, всего лишь элементарное применение принципа достаточного основания.

[621] Мы можем мимоходом отметить: тот факт, что видимые цвета занимают, таким образом, всю окружность целиком и соединяются здесь без какого-либо разрыва непрерывности, доказывает, что они реально образуют полный цикл (фиолетовый входит одновременно в синий, с которым соседствует, и в красный, находящийся на другой стороне радуги) и что, следовательно, другие невидимые солнечные излучения, которые современная физика обозначает как «инфракрасные» или «ультрафиолетовые» лучи, никоим образом не принадлежат свету, а обладают отличной от него природой. Стало быть, нет, как полагают иные, «цветов», которые нам мешало бы видеть несовершенство нашего зрения, ибо эти так называемые цвета не могли бы найти места ни в какой части окружности и никак нельзя было бы утверждать, что последняя является фигурой несовершенной или что она каким-либо образом являет разрыв непрерывности.

ния. Важно отметить, прежде всего, близкое сходство этого изображения с тем, о котором мы только что говорили применительно к цветам: как и они, шесть направлений здесь попарно противоположны друг другу, по направлениям трёх прямых линий, которые, простираясь по ту и другую сторону центра, соответствуют трем измерениям пространства. А если мы хотим дать их изображение на плоскости, то, очевидно, их можно изобразить только посредством трёх диаметров, образующих колесо с шестью спицами (общая схема «хризмы» и других равнозначных символов); но эти диаметры соединяют противоположные вершины двух треугольников «печати Соломона» таким образом, что два изображения реально становятся одним[622]. Отсюда следует, что седьмой член по отношению к шести цветам должен играть ту же роль, что и центр по отношению к шести направлениям; и в самом деле он также помещается в центре схем, то есть находится в точке где видимые противоречия, которые на самом деле являются лишь взаимными дополнениями разрешаются объединением. Исходя из этого можно сказать, что этот седьмой член является цветом не более, нежели центр является направлением; но подобно тому, как центр является принципом, из которого проистекает все пространство с шестью направлениями, должен существовать и принцип, от которого производны шесть цветов и в котором они синтетически содержатся. Им, стало быть, может быть только белый цвет, который на самом деле «бесцветен», как точка «безразмерна»; он не усматривается в радуге, как и «седьмой луч» не присутствует в геометрическом изображении; но все цвета — это лишь производные от раз-

[622] Отметим ещё, что можно было бы рассмотреть бесконечное множество направлений, вводя все промежуточные направления, которые, таким образом, соответствуют промежуточным оттенкам между шестью основными цветами. Но здесь уместно рассматривать раздельно только шесть «ориентированных направлений», образующих систему прямоугольных координат, с которой соотносится все пространство и посредством которой оно некоторым образом «измеряется» все целиком. В этом отношении соответствие между шестью направлениями и шестью цветами является совершенно точным.

ложения белого цвета, точно так же как направления пространства являются лишь развитием возможностей, заключенных в примордиальной точке.

Стало быть, подлинный септенер слагается здесь из белого цвета и шести цветов, на которые он разлагается, и само собой разумеется, что седьмой член на самом деле суть первый, потому что он есть принцип всех других, которые без него никак не могли бы существовать. Но он же есть и последний в том смысле, что все остальные в конечном счёте возвращаются в него: соединение всех цветов восстанавливает белый цвет, породивший их. Можно было бы сказать, что в таким образом сформированном септенере единица пребывает в центре, а шестерка на окружности; иными словами, такой септенер слагается из единицы и сенера (шестерки), где единица соответствует непроявленному принципу, а *sénaire* — всей совокупности проявленного. Мы можем установить сходство между этим символизмом и символизмом «недели» еврейской Книги Бытия, потому что и там тоже седьмой член существенно отличается от шести других: в самом деле, творение есть «дело шести дней», а не семи; седьмой день — день «отдыха». Этот седьмой член, который можно было бы обозначить как «субботний», поистине является также и первым, потому что этот «отдых» есть не что иное, как возвращение творящего Принципа в начальное состояние непроявленности, из которого, впрочем, оно вышло лишь по видимости, по отношению к творению, и чтобы произвести последнее согласно шестеричному (*sénaire*) циклу, но из которого само по себе реально никогда не выходило. Подобно тому как точка остается незатронутой разворачиванием пространства, хотя и существует видимость того, что она вышла из себя самой, чтобы очертить в нём шесть направлений пространства; и белый свет не затрагивается излучением радуги хоть внешне и кажется, что он распался на её цветовые составляющие; подобно этому непроявленный Принцип, без которого проявление никак не могло бы произойти во всей видимости своего действия,

выраженного «шестью днями творения» остается никоим образом не затронут этим проявлением. И «седьмой луч» есть «путь», которым существо, пройдя цикл проявления, возвращается к непроявленному и действительно соединяется с Принципом, от которого, однако, и в самой проявленности никогда, кроме как иллюзорно, не отделялось.

Глава 58. *Janua Cœli*[623]

В своем важном исследовании *Svayamātṛṇṇā: Janua Cœli* [624] Ананда Кумарасвами описывает символизм суперструктуры ведического алтаря, а более конкретно — трёх просверленных кирпичей (*svayamātṛṇṇā*), которые являются одной из его основных частей. Эти кирпичи, которые могут быть также и камнями (*śarkara*), в принципе должны были бы, в соответствии с их назначением, быть просверлены «сами по себе», т. е. естественно, хотя на практике перфорация могла осуществляться иногда и искусственно. Как бы то ни было, речь идёт о трёх кирпичах или о камнях кольцевидной формы, которые, будучи положены друг на друга, соответствуют трем мирам (земле, атмосфере и Небу) и которые, вместе с тремя другими кирпичами, олицетворяющими «универсальные светочи» (Агни, Вайю и Адитью), образуют вертикальную ось вселенной. Кстати сказать, на старинных индийских монетах обнаруживаются (подобные изображения встречаются также на некоторых вавилонских печатях) изображения трёх миров в виде трёх колец, связанных меж-

[623] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», янв. — фев. 1946.

[624] В *Zalmoxis*, т. II, 1939.

ду собой вертикальной линией, которая проходит через их центры[625].

Из этих трёх наложенных друг на друга кирпичей самый нижний архитектурно соответствует очагу (с которым, впрочем, отождествляется сам алтарь, будучи равным образом местом проявления Агни в земном мире), а самый верхний — «глазу» или центральному отверстию купола[626]. Они, таким образом, как говорит Кумарасвами, образуют одновременно «дымоход» (*cheminée*) и «путь» (*chemin*) (сближение этих двух слов конечно же не лишено значения, даже если, что возможно, они не имеют прямой этимологической связи)[627], которым следует Агни и которым мы должны следовать к Небу. Кроме того, делая возможным переход из одного мира в другой, который неизбежно осуществляется по оси универсума, причём данный переход осуществляется в двух противоположных направлениях, они (перфорированные кирпичи — прим. вериф. перев) являются путём, которым дэвы поднимаются и спускаются сквозь эти миры, пользуясь тремя «универсальными светочами» как аналогичным числом ступеней, в соответствии с особым символизмом, самым известным примером которого служит

---

[625] В исламской архитектуре на вершине минарета или *куббы* (*qubbah*) очень часто можно видеть совокупность трёх шаров, уложенных друг на друга и увенчанных полумесяцем. И эти три шара равным образом олицетворяют три мира, которые суть *ʿālam al-mulk*, *ʿālam al-malakūt* и *ʿālam al-jabarūt*, а венчающий их полумесяц, символ божественного величия (*al-Jalāl*), соответствует четвёртому миру, *ʿālam al-ʿizzah* (который «надкосмичен», следовательно находится по ту сторону «врат», о которых идёт здесь речь). А вертикальный стержень, который поддерживает кровлю, явно идентичен мачте ступы, так же, как и другим сходным осевым символам, о которых мы уже упоминали по другим поводам.

[626] См. гл. «Узкие врата».

[627] Кумарасвами напоминает в этой связи случай таких «фольклорных» персонажей, как св. Николай (Санта-Клаус), различные персонификации Деда Мороза, которые представляются спускающимися и поднимающимися через дымоход, что и в самом деле не лишено связи с тем, о чём идёт здесь речь.

«лестница Иакова»[628]. Что объединяет эти миры и является в некотором роде общим для них, хотя и в различных модальностях, — так это «всеобщее дыхание» (*sarva-prāṇa*), которому соответствует центральная пустота наложенных друг на друга кирпичей[629]. Это есть также, согласно другому и по сути равнозначному выражению, *сутратма*, которая, как мы уже объясняли, связывает все состояния существа между собой и с их всеобщим центром, обычно символизируемым солнцем, так что сама *сутратма* представляется как «солнечный луч», а ещё точнее — «седьмой луч», проходящий непосредственно сквозь солнце[630].

И действительно, именно с этим прохождением «сквозь Солнце» более тесно соотносится символизм верхнего кирпича, потому что последний, как мы только что сказали, соответствует «глазу» купола или «космической крыши» (напомним в связи с этим, что солнце также именуется «Глазом Мира»), т. е. отверстию, через которое совершается (и в самом деле он и не может совершаться иначе чем сквозь «наивысшее отверстие») выход из космоса; последний же, с заключенными в нём разнообразными мирами, олицетворяется в архитектурном символизме всей совокупностью здания. В человеческом существе этому верхнему отверстию соответствует *брахмарандхра*, т. е. отверстие, расположенное на темени, посредством которого тонкая осевая артерия *сушумна* находится в постоянной связи с «солнечным лучом», равным образом, именуемым *сушумна*, кото-

---

[628] См. гл. «Символизм лестницы». — Само собой разумеется, что дэвы в индусской традиции являются тем же, что ангелы в иудео-христианской и исламской традициях.

[629] Это явно находится в связи с общим символизмом дыхания и «жизненных дыханий».

[630] Весь этот символизм должен пониматься одновременно в смысле макрокосмическом и микрокосмическом, потому что она равно приложима как к совокупности рассматриваемых миров, с чем мы явно имеем дело в рассматриваемом случае, так и к каждому из существ, проявленных в этих мирах. Естественно, что именно через «сердце», т. е. через центр устанавливается связь всего сущего с солнцем; и мы знаем, что сердце само соответствует солнцу и есть в некотором роде его образ в каждом отдельном существе.

рый есть не что иное, как *сутратма*, рассматриваемая в её частном отношении с этим существом. Точно так же верхний кирпич может ещё уподобляться и черепу «космического человека», если приспособить «антропоморфический» символизм для олицетворения совокупности космоса. С другой стороны, в зодиакальном символизме то же самое отверстие соответствует знаку Козерога, который является «вратами богов» и соотносится с дэва-яной, здесь мы проходим в область «по ту сторону Солнца». Знак же Рака есть «врата людей» и соотносится с *питри-яной*, посредством которой человек не может выйти из космоса[631]. И можно сказать ещё, что эти «врата солнцестояния» для существ, проходящих через них, соотносятся с теми случаями, когда «солнечная дверь», соответственно, открыта или закрыта. Как уточняет Кумарасвами, две яны, которые таким образом связуются с двумя половинами годового цикла, соотносятся с севером и югом, поскольку видимое движение солнца есть, с одной стороны, восхождение к северу отправляясь от Козерога, а с другой, спуск к югу от Рака.

Стало быть, солнце или, скорее, то, что оно олицетворяет на уровне принципа (ибо, само собой разумеется, в действительности речь идёт о «солнце духовном»)[632] в качестве «Ока Мира» является подлинными «вратами Неба», или *Janua Cœli*, которые описываются столь разными понятиями, как «отверстие»[633], «уста»[634] или середина колесной втулки; к тому же осевое значение этого последнего символа очевидно[635]. Однако здесь следует проводить различие, чтобы не дать по крайней мере некоторым оснований для смуще-

---

631 См. гл. «Врата солнцестояния» и «Символизм зодиака у пифагорейцев».

632 Кумарасвами часто употребляет выражение *Supernal Sun*, которое нам не представляется возможным точно и буквально передать по-французски.

633 См. гл. «Игольное ушко».

634 Мы вернёмся более подробно к этому моменту.

635 Два колеса «космической колесницы» расположенные на обоих концах её оси (которая в таком случае есть ось универсума) — это небо и земля (см. «Купол и колесо», в данном же случае речь, естественно идёт о колесе «небесном»)

ния: в самом деле, по другого рода поводам мы уже касались лунного аспекта символизма Януса (или, точнее, Януса-Яны, отождествляемого с Лунусом — Луной), тогда мы упоминали, что Луна есть одновременно *Janua Cœli* и *Janua Inferni*; в этом случае вместо двух половин годового цикла, восходящей и нисходящей, следовало бы, чтобы установить аналогичное соответствие[636], рассматривать две половины лунного или месячного цикла, растущую и убывающую. А если солнце и луна могут рассматриваться оба как *Janua Cœli* (врата неба), то это потому, что в действительности в этих двух случаях небо понимается не в одном и том же смысле. В самом деле, самым общим образом это понятие может использоваться для обозначения всего того, что соотносится с надчеловеческими состояниями; но очевидно, что следует проводить большую разницу между теми из этих состояний, которые ещё принадлежат космосу[637], и тем, что, напротив, находится вне космоса. Что касается «солнечных врат», то речь идёт о небе, которое можно было бы назвать высшим и «внекосмическим»; напротив, что касается «лунных врат», то речь идёт только о *сварге*, т. е. о том из «трёх миров», который, будучи самым возвышенным, остается, однако, включенным в космос, так же, как и два других. Возвращаясь к рассмотрению самого верхнего из трёх просверленных кирпичей ведического алтаря, можно сказать, что «солнечные врата» располагаются на его верхней поверхности (то есть подлинной вершине всеобщего здания), а «лунные врата» на его нижней поверхности, потому что сам этот кирпич олицетворяет *сваргу*; кстати сказать, лунная сфера и в самом деле описывается как соприкасающаяся с верхней частью атмосферы, или промежуточного мира (*Antarikṣa*),

[636] Заметим, аналогичное, но не эквивалентное, потому что, даже в случае *питри-яны*, никогда нельзя сказать, что солнце является *Janua Inferni* (вратами ада).

[637] Это есть, собственно, состояния неоформленного проявления: космос должен рассматриваться как включающий в себя всю проявленность — равно имеющую форму и не имеющую её, тогда как то, что находится вне космоса, есть непроявленное.

который здесь олицетворяется средним кирпичом[638]. Стало быть, в терминах индусской традиции можно сказать, что «лунные врата» открывают доступ к *Индра-локе* (потому что Индра является правителем *сварги*), а «солнечные врата» — к Брахма-локе; в традициях западной античности *Индра-локе* соответствует «элизий», а Брахма-локе — «эмпирей», где первое «внутрикосмично», а второе — «внекосмично». И мы должны добавить, что только «солнечные врата» являются «узкими вратами» в собственном смысле слова, о которых речь шла ранее и через которые человеческое существо, выходя из космоса и тем самым окончательно освобождаясь от условий всякого проявленного бытия, поистине переходит «от смерти к бессмертию».

[638] Этот промежуточный мир и земля (*Bhūmi*) оба принадлежат к области человеческого состояния, которого они являются, соответственно, тонкой и грубой модальностями. Вот почему, как справедливо отмечает Кумарасвами, подчёркивая соответствие ведического символизма просверленных кирпичей символизму ритуальных костей *би* и *цун* китайской традиции, олицетворяющих соответственно небо и землю, где *би*, диск с отверстием в центре, соответствует верхнему кирпичу, тогда как *цун*, имеющая внутри форму полого цилиндра и снаружи — параллелепипеда с квадратным основанием, должна рассматриваться как соответствующая соединению двух других кирпичей, следовательно вся человеческая область олицетворяется в рамках такого подхода одним предметом.

Глава 59. *Kāla-mukha*[639]

В ходе исследования, о котором мы только что говорили[640], А. Кумарасвами попутно исследует другой символ, значение которого связано с *Janua Cœli*: речь идёт о «голове чудовища», которая в разнообразных и более или менее стилизованных формах встречается в самых различных странах, где она по разному и именуется, в частности *Kāla-mukha* и *Kīrti-mukha* в Индии, и *Taome* в Китае; она встречается также не только в Камбодже и на Яве, но и в Центральной Америке, и даже не чужда европейскому средневековому искусству. Важно отметить прежде всего, что это изображение обычно помещается на притолоку двери либо на замок свода арки, или на вершину ниши (*toraṇa*), содержащей образ божества. Так или иначе, оно чаще всего связывается с идеей двери, что отчётливо определяло его символическую значимость[641].

Этому изображению давали разнообразные объяснения (само собой разумеется, мы не говорим здесь о тех, кто хотел бы видеть в этом просто-напросто «декоративный» мотив), которые могут заключать частицу истины, но большинство из них неубедительно хотя бы потому, что они не могут быть применимы ко всем случаям без различия. Так, М. К. Маршэ отметил в изображениях, которые он изучал более конкретно, почти постоянное отсутствие нижней челю-

---

[639] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», март-апр. 1946.

[640] *Svayamātṛṇṇā: Janua Cœli*, в *Zalmoxis*, т. II, 1939.

[641] Кумарасвами приводит символическое изображение *Taome* эпохи Хань, на котором кольцо как бы подвешено и которое могло бы рассматриваться как своего рода прототип общеизвестной формы до сих пор находящихся в обиходе дверных молотков: маски какого-либо животного, держащей во рту кольцо. Это кольцо само является здесь символом «узких врат», как в других случаях им является разверстая пасть чудовища.

сти, а поскольку к этому добавляются круглая форма глаз[642] и оскаленные зубы, он заключает отсюда, что изначально речь должна была идти об изображении человеческого черепа[643]. Однако нижняя челюсть не всегда отсутствует, и она как раз существует в китайском *Taome*, хотя и имеет здесь очень странный вид, как если бы она была скроена из двух симметричных частей, отогнутых с каждой стороны головы, что Карл Хенце объясняет поисками соответствия виду снятой шкуры тигра или медведя[644]. Это может быть верно в данном конкретном случае, но не в иных случаях, где чудовище имеет пасть нормальной формы и более или менее широко открытую; и даже в том, что касается *Taome*, такое объяснение, в конечном счёте, имеет лишь «историческую» ценность и, естественно, ни в коей мере не касается символической интерпретации.

Taome, впрочем, в действительности не является ни тигром, ни медведем, ни каким-либо другим определённым животным, и г-н Хенце так описывает сложный составной облик фантастической маски: «пасть хищника, вооруженная крупными клыками, рога буйвола или барана, лицевая часть и хохолок совы, крылья и когти хищной птицы, лобный узор в форме стрекозы». Это изображение является в Китае очень древним, т. к. оно почти неизменно встречается на бронзе династии Шан[645]. Имя *Taome*, которое обычно переводят как «пожиратель» или «людоед», похоже, было дано ему много позже, но, тем не менее, оно верно, ибо речь

---

642 Эта форма в действительности является очень распространенной чертой традиционных изображений «ужасных» сущностей; так, индусская традиция приписывает её Якшам и другим гениям-«хранителям», а исламская традиция — джиннам.

643 *The Head of the Monster in Khmer and Far Eastern Decoration*, в *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, 1948.

644 «Культ медведя и тигра и *maome*», в *Zalmoxis*, т. I, 1938.

645 См. H.J. Greel, *Studies in Early Chinese Culture*; данный автор особенно настаивает на элементах этого изображения, заимствованных у быка и барана, и усматривает здесь возможную связь с тем, что эти животные в эпоху *Шан* чаще всего использовались для жертвоприношений.

действительно идёт о «пожирающем» чудовище. Равным образом, это верно и для его эквивалентов, принадлежащих к другим традициям, которые если и не имеют облика столь сложного, как *Taome*, во всяком случае, никогда не могут быть сведены к изображению какого-либо одного животного; так, в Индии это может быть лев (и именно в этом особом случае его принято именовать Кала), или *Makara* (символ Варуны, что следует запомнить для понимания последующих соображений), или даже орел, т. е. Гаруда. Но под покровом всех этих форм основное значение остается неизменным.

Что же до этого значения, то г-н Хенце в только что упомянутой статье видит в *Taome* прежде всего «демона мрака», это может быть верно в определённом смысле, но при условии дополнительного объяснения и уточнения, как, впрочем, это и было сделано Хенце в другой работе[646]. Это «демон» вовсе не в обычном смысле слова, а в изначальном смысле ведического «асура», и мрак, о котором идёт речь, в действительности есть высший мрак[647]; иными словами, речь идёт здесь о символе «Высшего Тождества» как поочерёдно поглощающего и излучающего «свет мира». *Taome* и другие сходные чудовища соответствуют Вритре и его различным эквивалентам, а также Варуне, посредством которого свет и дождь попеременно удерживаются и выпускаются, и это есть попеременность циклов свертывания и развертывания универсальной проявленности[648]. Точно так же Кумарасвами мог вполне обоснованно заявить, что этот лик, каковы бы ни были его различные обличья, поистине является «Ликом Бога», который одновременно «убивает и животво-

---

[646] *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der Frühchinesischen Kulturen*, Антверпен, 1941. — Мы незнакомы непосредственно с этой работой, но мы обязаны Кумарасвами указанием на то, в каком смысле толкуется в ней *Taome*.

[647] См. наше исследование «Две ночи».

[648] Свет и дождь являются двумя символами небесных влияний; мы ещё вернёмся к их равнозначности.

рит»[649]. Это, стало быть, не вполне «голова смерти», как того хотелось бы господину Маршаллу, если только последняя не принимается за символ, но это скорее, как говорит опять-таки Кумарасвами, «голова Смерти», т. е. *Мрити*, одним из имён которого является также и Кала[650]. Кала есть, собственно, «пожирающее» время[651], но через транспозицию обозначает также сам, Принцип как «разрушитель» или, скорее, «преобразователь» по отношению к проявленности, которую он возвращает в непроявленное состояние, в некотором роде поглощая её собой, что является самым высоким смыслом, в котором могла бы пониматься Смерть. Он также символически уподобляется солнцу, и, кстати, известно, что лев, маску (*siṃha-mukha*) которого оно заимствует, является более частным образом солнечным символом; это возвращает нас к тому, что мы уже говорили по поводу *Janua Cœli*, а Кумарасвами напоминает в этой связи, что Христос, который сказал: «Я есть дверь» (Ин. 10:1), одновременно является «Львом от колена Иудина» (Откр., 5:5) и «Солнцем человеков»[652]. В византийских церквах фигура Пантократора или Христа «в славе» занимает на своде центральное место, т. е. именно то, которое соответствует «глазу» купола; а эта его часть, как мы уже объясняли ранее, олицетворяет находящу-

---

[649] *Al-Muḫyī* и *Al-Mumīt* суть два божественных имени в исламской традиции.

[650] Кумарасвами отмечает в этой связи рукояти индонезийских сабель, на которых изображены чудовища-пожиратели; очевидно, что символ Смерти особенно согласуется с данным контекстом. С другой стороны, можно обнаружить сходство и с некоторыми отображениями Шиндже, тибетским аналогом Ямы, держащим перед собой «колесо Бытия» и как бы готовящимся пожрать все изображенные на нём существа (См. M. Pallis, *Peaks and Lamas*, стр. 146).

[651] Первый смысл этого слова — «чёрный», что ещё раз обращает нас к символизму «мрака», который, впрочем, приложим к тому, что происходит в рамках самого проявления при каждом переходе от одного его состояния к другому.

[652] «Солнечные врата» (*sūrya-dvāra*) есть «дверь Освобождения» (*mukti-dvāra*); дверь (*dvāra*) и рот (*mukha*) являются здесь равнозначными символами. Солнце, как «Лик Бога», равным образом изображается маской льва на христианском саркофаге в Равенне.

юся на верхней оконечности «Оси Мира» дверь, посредством которой осуществляется «выход из космоса»[653].

Возвращаясь к Кале, скажем, что составное изображение, известное на Яве под именем *Kāla-makara*, в котором черты льва сочетаются с чертами *Makara*, также имеет, по существу, солярное значение, а в то же время своим аспектом *Makara* оно более точно соотносится с символизмом Варуны. В той мере, в какой он отождествляется с *Мрити* или Ямой[654], *Makara* есть крокодил (*śiśumāra* или *śiśumārī*) с разинутой разверстой пастью, который лежит «против течения», олицетворяющего единственный путь, коим неизбежно должно пройти каждое человеческое существо. Он, таким образом, выступает как «хранитель врат», которые следует пройти, чтобы освободиться от ограничивающих условий (символизируемых паша Варуны), удерживающих его в области случайного и проявленного бытия[655]. С другой стороны, тот же самый *Makara* является в индусском зодиаке знаком Козерога, т. е. «врата Богов»[656]; следовательно, он имеет два противоположных аспекта, если угодно, «благотворный» и «злотворный», которые также соответствуют двойственности Митры и Варуны (объединенных в нерасчленимую чету парной формой Митраваруна), или «Солнца дневного» и «Солнца ночного», а это равносильно тому, что, в зависимости от состояния представшего перед ним человека, его пасть становится для последнего «вратами Освобождения»

---

[653] См. гл. «Узкие врата».

[654] См. гл. «Игольное ушко».

[655] См. гл. «Прохождение вод». — Этот крокодил есть Аммит древних египтян, чудовище, которое ожидает результатов психостазиса, или «взвешивания душ», чтобы пожрать тех, кто не выдержит этого испытания. Это также тот самый крокодил, который, с разверстой пастью, подстерегает «безумца» двадцать первого листа Таро. Этот «безумец» обычно толкуется как изображение профана, который не знает ни откуда он пришел, ни куда он направляется, и который движется вслепую, не ведая о пропасти, куда вот-вот сорвется.

[656] См. гл. «Некоторые аспекты символизма рыбы». Вместо облика крокодила — «пожирателя» *Makara* принимает тогда вид дельфина — «спасителя».

или «челюстями Смерти»[657]. Этот последний случай есть случай обычного человека, который должен, пройдя через смерть, вернуться к другому состоянию проявленности, тогда как первый — это случай существа, «способного пройти сквозь сердцевину Солнца»[658] посредством «седьмого луча», потому что данное существо уже отождествилось с Солнцем, и потому что таким образом, на вопрос «Кто ты?», который будет задан ему, когда оно достигнет этой двери, оно поистине сможет ответить: «Я есть Ты».

[657] Дуальности Митраваруны в некоторых традициях соответствует соединение символов Любви и Смерти, которое нам уже случалось отмечать в связи с «адептами Любви». Эта же самая дуальность есть, в некотором смысле, и дуальность (двойственность) «двух полушарий», с которой именно и соотносится символизм Диоскуров; см. «Двойная спираль».

[658] Джайминия-упанишада-брахмана, I.6.1.

Глава 60. Свет и дождь[659]

Мы только что указали вскользь на некоторую связь, существующую между светом и дождем, поскольку и тот, и другой равным образом символизируют небесные или духовные влияния. Это значение самоочевидно в том, что касается света; что же до дождя, то на его значение мы уже указывали ранее[660], уточнив, что речь в этом случае идёт прежде всего о схождении этих влияний в земной мир и заметив, что именно таков реальный глубинный смысл, полностью независимый от всякого «магического» применения, и от очень распространенных ритуалов, имеющих своей целью «вызывание дождя»[661]. Впрочем, и свет, и дождь, оба обладают «животворящей» силой, которая, видимо, олицетворяет действие влияний, о которых идёт речь[662]; с этим их свойством более частным образом связывается также символизм росы, который, естественно, тесно соотносится с символизмом дождя и является общим для многочисленных

---

[659] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», май 1946.

[660] «Великая Триада», гл. XIV.

[661] Этот символизм дождя была сохранен через еврейскую традицию, даже в самой католической литургии: *Rorate Cœli desuper, et nubes pluant Justum* (Кропите небеса, свыше, и облака да проливают правду, Ис. 45:8).

[662] См. в этой связи о том, что касается света: «Заметки об инициации», гл. XLVII.

традиционных форм, от герметизма[663] и еврейской Каббалы[664] до дальневосточной традиции[665].

Важно отметить, что свет и дождь, когда их рассматривают таким образом, соотносятся не только с небом вообще, но также и более специальным образом, с солнцем; и это находится в строгом согласии с природой соответствующих физических явлений, т. е. самих света и дождя, понимаемых в их буквальном смысле. В самом деле, с одной стороны солнце действительно является непосредственным источником света в нашем мире; а с другой — оно также, испаряя воды, некоторым образом уносит их в верхние слои атмосферы, откуда они дождем вновь ниспадают на землю. В связи с этим следует отметить ещё и то, что действие солнца в произведении дождя обусловлено именно его теплом; таким образом, мы обнаруживаем два взаимодополняющих члена, свет и тепло, поляризующие огненный элемент, как мы уже говорили об этом по иным поводам. И это примечание даёт нам объяснение двойного смысла, являемого символическим изображением, которое, похоже, вообще слишком мало понималось.

Очень часто, в разное время и в разных местах, вплоть до середины западного средневековья, солнце изображалось с лучами двух видов, попеременно прямыми и волнистыми; замечательный пример этого изображения можно видеть на ассирийской табличке в Британском музее, датируемой I в. до н. э.[666], где солнце имеет облик своего рода звезды с восе-

---

[663] Розенкрейцеровская традиция даже особенно уподобляет росу и свет, устанавливая их связь через созвучие *Ros-Lux* и *Rosa-Crux*.

[664] Напомним также, в связи с этим, что имя Метатрон, посредством различных даваемых ему истолкований, связывается одновременно и со «светом», и с «дождем»; собственно, «солярный» характер Метатрона устанавливает прямую связь всего этого с последующими соображениями.

[665] См. «Царь Мира», гл. III и «Символизм креста», гл. IX.

[666] Эта табличка воспроизведена в *The Babylonian Legends of the Creation and the Fight between Bel and the Dragon as told by Assurian Tablets from Nineveh*, (публикация *British Museum*).

мью лучами[667]: каждый из четырёх вертикальных и горизонтальных лучей слагается из двух прямых линий, образующих между собой очень острый угол, и каждый из четырёх промежуточных лучей — из совокупности трёх параллельных волнистых линий. В других равнозначных изображениях волнистые лучи образуются, как и лучи прямые, двумя линиями, соединяющимися на своих оконечностях и являющими тогда хорошо известный образ «пылающего меча»[668]. Во всех случаях само собой разумеется, что основными элементами, которые надлежит рассматривать, являются соответственно прямая и волнистая линии; к ним, в конечном счёте, и могут сводиться лучи на самых упрощенных изображениях. Но каково здесь точное значение этих двух линий?

В первую очередь, по смыслу, который может представляться наиболее естественным, когда речь идёт об изображении солнца, прямая линия олицетворяет свет, а линия волнистая — тепло; это, кстати, соответствует символизму еврейских букв *resh* и *shin*, как элементам, соответственно, корней *ar* и *ash*, которые выражают именно эти две взаимодополняющие модальности огня[669]. Однако, что, похоже, усложняет вопрос, так это то, что с другой стороны волнистая линия обычно также символизирует и воду. На той же самой ассирийской табличке, которую мы только что упоминали, воды изображены рядом волнистых линий, в точности сходных с теми, которые изображают и лучи солнца.

---

[667] Это число, 8, может иметь здесь некоторую связь с христианским символизмом Солнца Правды — *Sol Justitiae* (см. символизм восьмой карты Таро). К слову Солнечный Бог, перед которым помещено это изображение, в одной руке держит «диск, и палочку [*une barre*], которые являются условными изображениями мерной линии и жезла правосудия»; по поводу первой из этих эмблем мы напомним о связи, между символизмом «меры» и символизмом «солнечных лучей» (см. «Царство количества и знамения времени», гл. III).

[668] По этому поводу мы отметим, что эта волнистая форма иногда также олицетворяет молнию, которая, впрочем, равным образом находится в связи с дождем, поскольку последний представляется следствием воздействия молнии на тучи, освобождающего заключенные в них воды.

[669] См. Фабр д'Оливе, «Восстановленный еврейский язык».

Истина же в том, что, как следует из уже данных нами объяснений, здесь нет никакого противоречия; дождь, которому, естественно, подобает общий символ воды, реально может рассматриваться как исходящий от солнца. И кроме того, поскольку он и в самом деле является результатом солнечного тепла, его изображение вполне закономерно может смешиваться с изображением самого этого тепла[670]. Поэтому рассматриваемое нами двойное излучение есть на самом деле в некотором отношении свет и тепло; но в то же самое время и в ином отношении оно есть также свет и дождь, посредством которых солнце оказывает своё животворное действие на все вещи.

В связи с данным вопросом следует отметить ещё вот что: огонь и вода являются элементами (стихиями) противоположными, хотя их оппозиция, впрочем, есть лишь внешняя видимость дополнительности; но за пределами области, где утверждаются противоположности, они должны, как все противоположности, вновь неким образом слиться и соединиться. В самом Принципе, чувственно осязаемым образом которого является солнце, они в некотором роде взаимоотождествляются, что делает ещё более оправданным только что рассмотренное нами изображение; и даже на уровнях более низких, но соответствующих состояниям проявленности более высоким, нежели телесный мир, к которому принадлежат огонь и вода в их «грубом» аспекте, как раз и создающем условия для их оппозиции, тоже может существовать связь, равносильная, так сказать, относительному тождеству. Это верно для «верхних вод», которые суть возможности неоформленного проявления и которые, в определённом смысле, символически олицетворяются облаками, отку-

[670] Согласно выражению дальневосточной традиции, свет есть *ян*, тепло же, рассматриваемое как тёмное, есть *инь* по отношению к свету, точно так же как вода есть *инь* по отношению к огню. Прямая линия есть здесь, стало быть, *ян*, а волнистая — *инь*, и это равно с двух представленных точек зрения.

да дождь падает на землю[671], а огонь в то же самое время пребывает там в виде молнии[672]. И это так же верно и для уровня оформленной проявленности, для некоторых возможностей, принадлежащих к тонкой области. Особенно интересно отметить в связи с этим, что алхимики «под водами подразумевают лучи и блеск их огня» и что «омовением» они именуют не «обмывание чего-либо с помощью воды или какой-либо другой жидкости», а «очищение», совершаемое огнем, так что «древние скрыли тайну этого омовения под загадкой саламандры, о которой говорят, что она кормится в огне, и под загадкой не сгораемого льна[673], который, не уничтожаясь, очищается и отбеливается в нём[674]». Отсюда можно понять, почему в герметическом символизме часто делаются намёки на «огонь, который не обжигает» и на «воду, которая не увлажняет рук», а также и то, что «одушевленная», т. е. оживленная действием серы ртуть описывается как «огненная вода», а иногда даже и как «жидкий огонь»[675].

---

[671] В самом деле, дождь, чтобы олицетворять духовные влияния, должен рассматриваться как «небесная» вода; известно также, что Небеса соответствуют неоформленным состояниям. Испарение земных вод солнечным теплом является образом «трансформации», так что здесь как бы налицо попеременный переход от «нижних вод» к «верхним водам» и обратно.

[672] Это сближается с замечанием, сделанным нами выше по поводу молнии и делает вполне обоснованным сходство, которое существует между изображением последней и символом воды. В древнем дальневосточном символизме есть лишь легкое различие между изображением грома (*лэй-вэнь*) и изображением облаков (*юнь-вэнь*). И то, и другое составлено из ряда спиралей, иногда закругленных, а иногда квадратных; обычно говорят, что первые — это *юнь-вэнь*, а вторые — *лэй-вэнь*, но существуют промежуточные формы, которые делают это различие в действительности очень мало ощутимым. И сверх того, и те, и другие равным образом находятся в связи с символизмом дракона (см. H.G. Greel, *Studies in Early Chinese Culture*, стр. 236–237). Отметим также, что это изображение грома посредством спиралей ещё раз подтверждает то, что мы сказали в другом месте о связях, существующих между символами двойной спирали и символом ваджры («Великая Триада», гл. VI).

[673] Этот «несгораемый лен» в действительности и есть асбест.

[674] A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique*.

[675] См. «Великая Триада», гл. XII.

Возвращаясь к символизму Солнца, добавим только, что два вида лучей, о которых мы говорили, встречаются и на некоторых символических изображениях сердца; и солнце, или то, что олицетворяется им, в самом деле рассматривается как «Сердце Мира», так что и здесь тоже речь в действительности идёт о том же самом. Однако последнее замечание по причине того, что сердце выступает здесь как одновременно центр света и тепла, может дать повод для замечаний иного порядка.

Глава 61. Цепь миров[676]

В Бхагавадгите сказано: «Все сущее[677] в мире нанизано на Меня, как жемчужины на нить»[678]. Речь идёт здесь о символизме *сутратмы*, о которой мы уже говорили по другим поводам. Это *Атман*, который как нить (сутра), пронизывает и связует между собой все миры, являясь в то же время согласно иным текстам «дыханием», наполняющим и дающим им жизнь. Без него они вообще не могли бы ни обладать реальностью, ни каким-либо образом существовать. Мы говорим здесь о мирах, становясь на точку зрения макрокосмическую, но нужно хорошо понимать, что, с точки зрения микрокосмической, можно было бы также рассмотреть уровни проявленности какого-либо существа, и что символизм был бы точно таким же в каждом из этих случаев.

Каждый мир, или каждый уровень бытия, может олицетворяться сферой, которую диаметрально пересекает нить — таким образом, чтобы создать ось, соединяющую два полюса этой сферы; можно видеть, таким образом, что ось этого мира есть, собственно говоря, не что иное, как часть самой оси всей универсальной проявленности и что именно так устанавливается действительная непрерывность всех состояний, входящих в эту проявленность. Прежде чем пойти дальше в исследовании этого символизма, мы должны прежде всего рассеять досадное недоразумение относительно того, что в таком изображении должно рассматриваться как «верх» и «низ». На уровне «физической» видимости, если

---

[676] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июнь-июль и авг. 1946.

[677] *Sarvam idam* («это всё»), т. е. всеобщность проявленности, включающей все миры, а не только «то, что есть в этом мире», как говорится в недавно опубликованном переводе Шри Ауробиндо.

[678] Бхагавадгита, VII.7.

двигаться от какой-либо точки на поверхности сферы, низом всегда будет направление, идущее к центру этой сферы; однако, отмечается, что это направление не прерывается в центре, что оттуда оно идёт к противоположной точке поверхности, и далее выходит за пределы самой сферы, и считается возможным говорить о том, что нисхождение тоже, должно продолжиться. Из чего желают сделать вывод, будто бы существует не только «нисхождение к материи», т. е., коль скоро речь идёт о нашем мире, к тому, что есть самого грубого на телесном уровне, но также и «нисхождение к духу»[679] — так что, если принять такую концепцию, и самый дух должен был бы иметь «злотворный» аспект. Реально же вещи следует рассматривать совершенно иначе: именно центр на таком изображении является самой нижней точкой[680], и за пределами последней можно только подниматься, как Данте поднялся из ада, продолжая следовать в том же направлении, по которому вначале спускался, или, по крайней мере, в том направлении, которое геометрически выглядит тем же самым[681], потому что гора земного Рая, в его пространственном символизме расположена напротив Иерусалима[682]. Впрочем, достаточно задуматься на мгновение, чтобы понять, что в противном случае изображение не было бы непротиворечивым, ибо никоим образом не согла-

[679] Р. Пусель, «Парабола мира», гл. III. — Частое злоупотребление в наши дни словами «дух» и «духовность», несомненно, в существенной мере обязано этому заблуждению, но было бы справедливо обличить это злоупотребление вместо того, чтобы делать вид согласия и, потому, извлекать из него ошибочные выводы.

[680] Он, напротив, является самой высокой точкой, когда нужно, некоторым образом, перевернуть изображение для применения «обратного смысла», который, впрочем, есть то, что соответствует подлинной роли центра как такового (см. «Великая Триада», гл. XXIII).

[681] Мы делаем эту оговорку, потому что само прохождение через центр или самую нижнюю точку в действительности предполагает «выпрямление» (у Данте олицетворяемое способом, которым он огибает тело Люцифера), т. е. перемену направления, на пути следования, или, ещё точнее перемену «качественного» смысла, в котором преодолевается путь.

[682] См. «Эзотеризм Данте», гл. VIII.

совалось бы с символизмом силы тяготения, рассмотрение которого здесь очень важно. И, кроме того, каким образом то, что является низким для одной точки сферы, могло бы одновременно быть высоким для точки, диаметрально противоположной, и каким образом выглядело бы все, если бы, напротив, движение начиналось от этой последней точки? [683] Верно лишь то, что точка остановки спуска не располагается на уровне телесном, т. к. слишком реально присутствие «инфра-телесного» в продолжениях нашего мира; но такое «инфра-телесное» — это низшая психическая область, которая не только не может отождествляться с чем-либо духовным, но которая является именно тем, что наиболее удалено от всякой духовности, до такой степени, что могло бы показаться её противоположностью во всех отношениях — во всяком случае, если бы позволительно было сказать, что дух имеет противоположность. Только что отмеченное нами смешение есть, стало быть, в конечном счёте, не что иное, как частный случай более распространенного смешения психического и духовного[684].

В ответ на только что сказанное можно было бы единственно возразить, что, подобно тому, как существует иерархия проявленных состояний, т. е. между ними выделяются состояния высшие и низшие, точно так же, на самой «связующей» их нити есть направление, ведущее вверх, и направление противоположное, ведущее вниз. Это верно в определённом смысле, но следует ещё добавить, прежде всего,

---

[683] Именно вследствие подобной же ошибки, но ограничиваясь «физическим» уровнем и буквальным пониманием, иногда представляли себе жителей противоположного полушария ходящими вниз головой.

[684] Добавим в этой связи, что, в противоположность сказанному в том же отрывке только что упомянутым нами автором, там не может быть никакой «духовной иллюзии»; постоянный (и, надо прямо сказать, слишком часто в определённой мере оправданный) страх большинства мистиков быть завлеченными дьяволом очень ясно доказывает, что они не выходят из области психической, потому что, как мы уже объясняли в другом месте, дьявол может иметь прямую власть только над нею (и через психику над областью телесной), а все, что реально принадлежит к области духовной, для него, в силу самой его природы, остается абсолютно недоступным.

что такое различие ни в коем случае не затрагивает *сутратму*, которая повсюду и всегда тождественна самой себе, каковы бы ни были природа или качество состояний, которые она проницает и поддерживает; далее, это касается самой цепи миров, а не каждого из этих миров, взятого отдельно и рассматриваемого обособленно от других. В самом деле, любой из этих миров, во всем своем возможном расширении на которое он только способен, является лишь бесконечно малым элементом в совокупности универсальной проявленности, таким образом, что, строго говоря, изображение его должно было бы сводиться к точке; можно было бы также, применяя геометрический символизм вертикального и горизонтального направлений, изобразить миры в виде бесконечной череды горизонтальных дисков, нанизанных на вертикальную ось[685]. Во всяком случае, таким образом можно видеть, что в пределах каждого мира ось реально достижима только в одной точке, и, следовательно, лишь выйдя за эти пределы, можно обнаруживать на оси верх и низ, или нисходящее направление.

Мы можем заметить ещё и другое: ось, о которой идёт речь, уподобляема, согласно другому символизму, о котором мы уже говорили, «седьмому лучу» солнца; и если мир изобразить как сферу, то реально у этой сферы не должно быть никаких диаметров. Потому что если рассмотреть три прямоугольных диаметра, образующих оси трехмерной системы координат, то шесть образуемых ими попарно противоположных направлений окажутся не чем иным, как шестью другими лучами солнца; «седьмой луч» должен был бы быть им всем равно перпендикулярен, потому что он один, будучи осью универсальной проявленности, является тем, что можно было бы назвать абсолютной вертикалью, по отношению к которой оси координат рассматриваемого мира все горизонтальны. Очевидно, что это не изобразимо гео-

[685] Это изображение ясно показывает также, что поскольку непрерывность создаётся исключительно осью, связь между различными состояниями реально может осуществляться только через их соотносящиеся друг с другом центры.

метрически[686], а это показывает, что всякое изображение вынужденно неадекватно; по крайней мере, «седьмой луч» не может быть реально изображен иначе, чем точкой, которая совпадает с самим центром сферы. И это указывает ещё и на то, что для всякого существа, которое заключено в пределы некоего мира, т. е. в конкретные условия определённого уровня бытия, сама по себе ось в действительности «невидима», и перцепции может быть доступна только та её точка, которая является её «следом» в этом мире. Впрочем, само собой разумеется, что это последнее наблюдение, необходимое для того, чтобы символизм оси и её соотношений с мирами, которые она связует между собой, мог быть понят так полно как это только возможно, нисколько не отменяет того, что на самом деле «цепь миров» чаще всего, как мы уже говорили, изображается рядом сфер[687], нанизанных на нить наподобие жемчужного ожерелья[688], и по правде сказать, было бы вовсе невозможно как-либо по-другому придать ему чувственно воспринимаемый образ.

Важно ещё отметить и то, что в действительности «цепь» может быть проходима только в одном единственном направлении, соответствующем тому, что мы назвали восходящим направлением оси; это особенно ясно в случае применения символизма времени, уподобляющего миры или уровни бытия последовательным циклам, так что, по отношению к какому-либо уровню (состоянию), предыдущие

---

[686] Иные могли бы поддаться искушению, ввести сюда «четвёртое измерение», но последнее точно также не изобразимо, потому что в действительности оно есть лишь алгебраическая модель (конструкция), выраженная на языке геометрии.

[687] В некоторых случаях эти сферы заменяются просверленными в центре кружками, которые соответствуют дискам, рассматриваемым в качестве горизонтальных по отношению к оси, о которых мы только что говорили.

[688] Кроме того, можно на законных основаниях думать, что такое ожерелье само первоначально должно было быть не чем иным, как символом «цепи миров», потому что, как мы не раз говорили, придание какому-либо предмету чисто «декоративного» или «орнаментального» характера всегда есть всего лишь результат определённого вырождения, влекущего за собой непонимание традиционной точки зрения.

циклы представляют низшие состояния, а циклы последующие — состояния высшие; это подразумевает, что их сцепление должно рассматриваться как необратимое. Впрочем, такая необратимость равным образом подразумевается в концепции этого же самого сцепления как имеющего, собственно, «причинный» характер, (хотя такая концепция, по существу, предполагает единовременность: последовательность здесь более неуместна). Действительно, в соотношении причины и следствия два члена никогда не могут быть обратимы. И, по сути, это понятие причинной связи и составляет истинный смысл того, что символически передается видимостями циклической последовательности, ибо точка зрения единовременности всегда соотносится с уровнем реальности более глубоким, нежели уровень последовательности.

«Цепь миров» обычно изображается в форме круга[689], потому что, если каждый мир рассматривается как цикл и, как таковой, символизируется фигурой круга или сферы, то всё целиком проявление (манифестация), которое есть совокупность всех миров, в некотором роде, предстанет тогда как «цикл циклов». Таким образом, цепь, может быть, не только непрерывно пройдена от начала до конца, но затем и снова, и всегда в одном и том же направлении, что, впрочем, в разворачивании проявления соответствует другому уровню, нежели тот, на котором совершается простой переход от одно-

[689] Эта форма ни в коей мере не противопоставляется «вертикальности» оси или олицетворяющей её нити, потому что, поскольку последняя, естественно, должна мыслиться неопределенно длинной, она, в каждом из своих отрезков, уподобляется прямой, которая всегда вертикальна, т. е. перпендикулярна к области бытия, образуемой тем миром, который она пересекает. Области, которая, как мы уже говорили выше, является лишь бесконечно малым элементом проявления, потому что последнее неизбежно включает в себя необъятное множество таких миров.

го мира к другому[690]. Поскольку такое прохождение может совершаться непрестанно, то неохватность самого проявления выражается этим ещё более осязаемо. Однако важно добавить, что если цепь замыкается[691], то сама точка, где она замыкается, ни в коей мере не может сравниваться с другими её точками, ибо она не принадлежит к ряду проявленных состояний; начало и конец соединяются и совпадают, или, скорее, реально они есть ни что иное как одно и то же. Но это возможно лишь потому, что они располагаются вовсе не на каком-либо уровне проявления, но за пределами последнего и в самом Принципе[692].

*
* *

В различных традиционных формах самым общепринятым символом «цепи миров» являются четки или розарий; и мы заметим сразу же — в связи с тем, что было сказано нами вначале о «дыхании», поддерживающем миры, — что формула, произносимая на каждой бусинке (зерне), соответствует (по крайней мере, в принципе, если не всегда фактически) одному дыхательному циклу, две фазы которого соответственно символизируют, как мы знаем, сотворение мира и его растворение. Интервал между двумя дыханиями, есте-

---

[690] В понятиях индусской традиции этот переход из одного мира в другой есть *пралайя*, а прохождение через точку, где соединяются оконечности цепи, есть *махапралайя*; по аналогии это может быть приложимо и к уровню более частному, если вместо того, чтобы рассматривать миры по отношению ко всей проявленности, мы рассмотрим только различные модальности какого-нибудь одного мира по отношению к целостности этого же самого мира.

[691] Быть может, в некотором смысле точнее будет сказать, что её замыкание лишь кажущееся, дабы избежать предположений, будто новое прохождение этой цепи может быть только повторением предыдущего прохождения, что невозможно. Но в другом смысле или в другой связи она закрывается вполне реально, поскольку, с точки зрения первоначала (а уже не с точки зрения проявления), конец неизбежно идентичен началу.

[692] Здесь можно было бы обратиться к тому, что мы сказали в «Совпадение крайностей».

ственно, соответствующий переходу от одного зерна к другому, а также — мигу молчания, олицетворяет тем самым *пралайю*; общий смысл этого символизма, стало быть, вполне ясен, каковы бы ни были более частные формы, принимаемые им в зависимости от того или иного случая. Нужно заметить также, что на самом деле самым существенным элементом является здесь нить, соединяющая зерна между собой; это может даже показаться самоочевидным, ибо не может быть четок, если нет нити, на которую затем нанизываются эти зерна, «как жемчужины ожерелья». И, однако, если нам представляется необходимым привлечь внимание к этому, то лишь потому, что извне замечают скорее зерна, а не нить; и именно это также очень показательно, потому что именно зерна олицетворяют проявленность, тогда как *сутратма*, олицетворяемая нитью, сама по себе есть непроявленное.

В Индии четки именуются *akṣa-mālā*, или «гирлянда *akṣa*» (а также *akṣa-sūtra*, нить *akṣa*); но что именно обозначается понятием *akṣa*? По правде сказать, этот вопрос достаточно сложен[693]; глагольный корень *akṣ*, от которого производно это слово, означает «достигать», «проникать», проходить насквозь, откуда первичный смысл слова *akṣa* — ось (*axe*); более того, слова *akṣa* и *axe* явно идентичны. Можно незамедлительно, ссылаясь на уже изложенные нами соображения, усмотреть здесь прямую связь с сущностно «осевым» значением *сутратмы*; но как же получилось, что слово *акша* стало означать уже не нить, но сами зерна четок? Чтобы понять это, следует осознать, что в большей части своих вторичных приложений это обозначение самой оси было некоторым образом перенесено (можно было бы сказать, посредством перехода от смысла активного к смыслу пассивному) на то, что пересекается ею, а ещё конкретнее — на точку её проникновения. Поэтому, к примеру, *акша* явля-

[693] Нижеследующими указаниями по этому вопросу мы обязаны любезности А. К. Кумарасвами.

ется «глазом» колеса, т. е. его втулкой[694]; а идея «глаза» (смысл, который слово *акша* особенно часто имеет в понятиях сложносоставных, производных от него) возвращает нас к символической концепции оси как «солнечных лучей», тем самым озаряющей миры по мере того, как она проникает в них. *Акша* есть также игральная кость, очевидно, по причине «глазков» или точек, которыми размечены различные её стороны[695], и, равным образом, это название разновидности зерна, из которой обычно изготавливаются четки, потому что перфорация их зерен суть также «глаз» в точности предназначенный позволить прохождение «осевой» нити[696]. Это ещё раз подтверждает только что сказанное нами об примордиальной важности этой нити в символе «цепи миров», потому что именно от неё, вторичным образом, получают своё значение составляющие такую цепь зерна — к тому же можно сказать, что миры реально являются «мирами» лишь постольку, поскольку они пронизаны *сутратмой*[697].

Число зерен в четках меняется в зависимости от традиций, а также и от различных более специальных применений; но, по крайней мере, в восточных формах это всегда циклическое число: весьма примечательно, что в Индии и Тибете это число чаще всего составляет 108. В действительности состояния, образующие универсальную проявленность, являются необозримым множеством, но ясно, что это множество не могло бы быть адекватно изображено в символе чувственного порядка, как тот, о котором идёт речь,

---

[694] Можно вспомнить здесь то, что мы ранее говорили о некоторых очевидных символах, таких, как «глаз» купола и «игольное ушко».

[695] Важно также заметить, с точки зрения доктрины циклов, что обозначения этих сторон, по числу их точек, являются теми же, что и названия юг.

[696] Название зерна *рудракша* толкуется в значении «имеющий красный глаз» (имеющий естественно, и до сверления); четки же именуются *рудракша-валайя*, кольцо или круг *рудракши*.

[697] Известно, что санскритское слово лока, «мир», этимологически находится в связи со словами «свет» и «зрение», а следовательно, также и с символизмом «глаза» и «солнечного луча».

и требуется, чтобы число зерен было определённым[698]. Раз так, то циклическое число совершенно естественно подобает круговой фигуре — такой, которая рассматривается нами здесь и которая сама олицетворяет цикл, или скорее, как мы уже сказали раньше, «цикл циклов».

В исламской традиции число зерен — 99, число, которое, в силу своего коэффициента 9, является также «круглым» и которое здесь, кроме того, соотносится с божественными именами[699]; поскольку каждое зерно олицетворяет мир, это может быть равным образом соотнесено с ангелами, рассматриваемыми как «управители сфер»[700]. При этом каждый ангел олицетворяет или некоторым образом выражает некий божественный атрибут[701], с которым более частным образом связан тот из миров, «духом» которого он является. С другой стороны, сказано, что недостаёт одного зерна до полной сотни (что равнозначно приведению множества к единице), поскольку 99 = 100 - 1 и что зерно, которое есть то, что соотносится с «Именем Сущности» (*Ism adh-Dhāt*), может быть найдено только в Раю[702]; этот момент требует ещё нескольких пояснений.

Число 100, как и число 10, квадратом которого оно является, нормально может соотноситься только с прямоугольной,

---

[698] Кстати сказать, подобным же образом в самой речи бесконечность зачастую символически олицетворяется числом десять тысяч, как мы уже объясняли это в другом месте. См.: «Принципы исчисления бесконечно малых».

[699] Кроме того, 99 зерен разделены на 3 ряда по 33 в каждом; стало быть, здесь обнаруживаются кратные числа, символическую важность которых мы уже отмечали по другим поводам.

[700] Можно вспомнить, что равным образом и на Западе Св. Фома Аквинский проповедовал доктрину, согласно которой *angelus movet stellam*; впрочем, эта доктрина имела очень широкое хождение в средневековье, но она принадлежит к числу тех, которые современные люди, даже когда они называют себя «томистами», предпочитают замалчивать — чтобы не слишком задевать общепринятые «механические» концепции.

[701] Хотя мы уже упоминали это несколько раз, мы предлагаем вернуться к этому более подробно в следующей статье.

а не круговой мерой[703], так что оно не может быть просчитано на самой окружности «цепи миров»; но отсутствующая единица точно соответствует тому, что мы назвали точкой соединения оконечностей этой цепи, точкой, которая — напомним ещё раз — не принадлежит к ряду проявленных состояний. В геометрическом символизме эта точка, вместо того, чтобы находиться на окружности, олицетворяющей совокупность проявленности, окажется в самом центре этой окружности, поскольку возвращение к Принципу всегда изображается как возвращение к центру[704]. В самом деле, Первоначало может присутствовать в проявленности только посредством своих атрибутов, т. е., согласно языку индусской традиции, своими «не высшими» аспектами; последние, можно было бы ещё сказать, суть формы, в которые облекается *сутратма* по отношению к различным пересекаемым ею мирам (хотя в действительности *сутратма* не находится под влиянием этих форм, которые, в конечном счёте, суть лишь видимости, обусловленные самим проявлением); но Принцип в самом себе, т. е. «высшее» (*Парамatман*, но уже не *сутратма*), или «сущность», рассматриваемая как абсолютно независимая от каких-либо атрибутов или определений, не может мыслиться входящей в отношение с проявленностью, будь это даже в иллюзорном модусе, хотя проявленность проистекает из Принципа и от него целиком зависит во всем, что она есть. Иначе она не обладала бы никакой степенью реальности[705] : окружность не существует иначе, как в силу центра; но центр никоим образом

---

[702] В ангельском соответствии, о котором мы только что упомянули, это сотое зерно должно было бы соотнесено с «Ангелом Лица» (который в действительности есть больше, чем ангел), Метатроном или *ar-Rūḥ*.

[703] См. «Великая Триада», гл. VIII.

[704] Именно это возвращение объясняется в Коране (II, 156) словами *innā li-Llāhi wa innā ilayhi rāji'ūn*.

[705] Абсолютная трансцендентность Принципа в самом себе своим следствием неизбежно имеет «невзаимность отношения», которое, как мы уже объясняли ранее, абсолютно исключает всякую «пантеистскую» или «имманентистскую» концепцию.

и ни в каком отношении не зависит от окружности. Возвращение к центру, впрочем, может рассматриваться на двух различных уровнях, а символизм «рая», о котором мы только что говорили, равно приложим и к тому, и к другому случаю. Если вначале принять к рассмотрению только многочисленные модальности определённого уровня бытия — такого, как уровень человеческого существования, — то интеграция этих модальностей будет достигнута в центре этого уровня, и такого рода центр действительно есть Рай (Эль-Джанах), понимаемый в своем самом непосредственном и самом буквальном значении. Но это всё же лишь относительный смысл, и, если речь идёт о целостной проявленности, нужно — дабы освободиться от неё и от любого следа обусловленного бытия — произвести переход от центра какого-либо уровня бытия к центру тотального существа, который есть, собственно, то, что по аналогии обозначается как «Рай Сущности» (*Jannat adh-Dhāt*). Добавим, что в этом последнем случае «сотое зерно» четок является, собственно говоря, единственным существующим, потому что все другие в конечном счёте поглощаются им; в самом деле, в абсолютной реальности более нет места ни для одного из имен, которые «раздельно» выражают множественность атрибутов. Нет более даже Аллахуммы (имя, равнозначное еврейскому Элохим), который синтезирует это множество атрибутов в единстве сущности; нет ничего, кроме Аллаха, вознесенного *ʿammā yaṣifūn*, т. е. вне всяких атрибутов, которые являются лишь преломлениями божественной Истины, доступными восприятию и выражению ограниченных существ.

Глава 62. «Корни растений»[706]

Согласно каббалистической традиции, среди тех, кто проник в Пардес[707], были некоторые, «опустошившие сад»; и говорится, что эти опустошения состояли именно в «срезании корней растений». Чтобы понять, что это означает, нужно прежде всего обратиться к символизму перевёрнутого древа, о котором мы уже говорили в другой связи[708]. Корни находятся вверху, т. е. в самом Принципе; срезать эти корни — значит рассматривать «растения» или символизируемые ими существа как в некотором роде обладающие независимыми от Принципа существованием и реальностью. В случае, о котором идёт речь, этими существами являются именно ангелы, потому что он, естественно, соотносится со степенями надчеловеческого бытия, и легко понять, каковы могут быть последствия этого, в особенности для того, что принято именовать «практической Каббалой». В самом деле, призывание ангелов рассматриваемых не в качестве «небесных посредников», каковыми они являются с точки зрения традиционной ортодоксии, но как самостоятельных независимых сил, является именно «ассоциацией» (по-арабски *shirk*), в смысле, который придает этому слову исламская традиция, потому что такие силы тогда неизбежно выступают как ассоциируемые с самой божественной силой вместо

---

[706] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», сент. 1946.

[707] *Pardes* (рай), изображаемый символически как «сад», должен рассматриваться здесь в качестве олицетворения области высшего и сокровенного знания: четыре буквы *PRDS*, если их соотнести с четырьмя реками Эдема, тогда будут обозначать, соответственно, различные смыслы, заключенные в Священном Писании, которым соответствуют столько же степеней познания. Само собой разумеется, что те, кто «опустошили сад», в действительности достигли лишь той степени, на которой ещё возможно заблуждаться.

[708] См., в частности, гл. «Мировое древо».

того, чтобы быть попросту производными от неё. Эти последствия, с ещё большим основанием, обнаруживаются в приложениях низшего порядка, относящихся к области магии, области, в которой, впрочем, рано или поздно неизбежно оказываются те, кто совершают такую ошибку; потому что тем самым для них более не может быть речи о «теургии», ибо всякое действительное общение с Принципом становится невозможным, как только «срезаны корни». Добавим, что те же следствия простираются до самых деградировавших форм магии, таких, как «церемониальная магия»; только в последнем случае, если ошибка и остается по сути той же, её действительная опасность по крайней мере смягчается самой незначительностью результатов, которые могут быть получены[709]. Наконец, следует заметить, что это непосредственно объясняет по крайней мере одно из толкований, в которых происхождение подобного рода отклонений иногда соотносится с «падшими ангелами»; в самом деле, ангелы действительно являются «падшими», когда их рассматривают подобным образом, так как на самом деле это вследствие своей сопричастности Принципу они обладают всем, что составляет их существо; так что когда эта сопричастность не распознаётся, то остается лишь чисто негативный аспект, который есть как бы тень, обратная по отношению к самому этому существу[710].

Согласно ортодоксальной концепции, ангел как «небесный посредник», по сути, есть не что иное, как само выраже-

[709] По вопросу о «церемониальной магии» см. «Заметки об инициации», гл. XX. — Употребление божественных и ангельских имён в их древнееврейских формах, несомненно, является одной из причин, которые привели А.Е. Уайта к мысли, будто всякая церемониальная магия обязана своим происхождением евреям (*The Secret Tradition in Freemasonry*, стр. 397–399). Такое мнение не представляется нам вполне обоснованным, ибо истина заключается скорее в том, что здесь перед нами заимствования из более древних и более подлинных форм магии и что последние, в западном мире, действительно для своих формул не могли располагать никаким иным священным языком, кроме древнееврейского.

ние божественного атрибута на уровне неоформленной проявленности, т. к. только здесь и заключается возможность установить через него реальную связь между человеческим состоянием и самим Принципом; аспект которого более частным образом, доступный существам, находящимся в этом человеческом состоянии, он таким образом и олицетворяет. Это, впрочем, отчётливо показывают сами имена ангелов, которые на самом деле всегда являются обозначениями таковых же божественных атрибутов; и действительно, прежде всего здесь имя полностью соответствует природе существа и поистине составляет единое целое с самой его сущностью. До тех пор, пока это значение не теряется из виду, «корни», стало быть, не могут быть «срезаны», следовательно, можно сказать, что ошибка полагать, будто божественное имя принадлежит собственно ангелу как таковому, в качестве «отдельного» существа, оказывается возможным только тогда, когда затемняется понимание священного языка. И если действительно дать себе отчет в том, что подразумевается здесь, станет понятно, что это замечание исполнено гораздо более глубокого смысла, нежели может показаться на первый взгляд[711]. Эти соображения придают всю её ценность каббалистической интерпретации Малаки, что значит «Мой ангел» или «Мой посланник»[712], как «ангела, в котором Мое имя», т. е., в конечном счёте, такого, в котором пребывает сам Бог, по крайней мере в одном из своих

---

[710] Можно было бы сказать, и не имеет значения, будь то буквально или символически, что в этих условиях тот, кто полагает, будто вызывает ангела, рискует увидеть перед собой демона.

[711] Напомним в связи с этим то, на что мы указали выше по поводу соответствия различных степеней познания более или менее «скрытым» смыслам священного Писания; ясно, что речь идёт здесь о чём-то, не имеющем ничего общего со знанием только внешним, которое есть все, что может дать изучение профанического языка и даже, добавим мы, изучение священных языков посредством профанических приемов — как те, которыми пользуются современные лингвисты.

[712] Известно, что этимологическое значение слова «ангел» (по-гречески ἄγγελος) и есть «вестник» и «посланник» и что еврейское слово *maleak* имеет тот же смысл.

«атрибутивных» аспектов[713]. Такая интерпретация прежде всего и в высшей степени прилагается к Метатрону, «Ангелу Лика»[714], или Михаилу (анаграммой которого является Малаки), поскольку, в своей «солнечной» роли, он некоторым образом отождествляется с Метатроном; но она приложима также и ко всякому ангелу, поскольку последний действительно, по отношению к проявленности и в самом строгом смысле слова, является «носителем» божественного имени и даже, видимый с точки зрения «истины» (*аль-Хакк*), реально есть не что другое, как само это имя. Всякое различие здесь появляется исключительно по причине некоторой иерархии, которая может быть установлена между божественными атрибутами, в зависимости от того, проистекают ли они более или менее непосредственно от сущности, так что их проявленность может рассматриваться как находящаяся на различных уровнях. в конечном счёте, именно таково основание ангельских иерархий; эти атрибуты или эти аспекты, кстати сказать, неизбежно должны рассматриваться как пребывающие в необозримом множестве, коль скоро они рассматриваются «раздельно», и этому соответствует сама множественность ангелов[715].

Можно было бы задаться вопросом, почему речь здесь идёт исключительно об ангелах, тогда как в действительности всякое существо, каково бы оно ни было и к какому бы уровню бытия ни принадлежало, также всецело и во всем что оно собой представляет зависит от Принципа и что эта зависимость, которая есть в то же время сопричастность, является, можно было бы сказать, самой мерой его реальности. И, сверх того, всякое существо также имеет в себе са-

---

[713] См. «Царь Мира». — С точки зрения принципа, это скорее ангел или олицетворяемый им атрибут находится в Боге, но с точки зрения проявленности отношение оказывается в качестве перевёрнутого.

[714] Имя Метатрон численно равнозначно божественному имени Шаддаи.

[715] Вполне ясно, что речь идёт здесь о «трансцендентальном» множестве, а не о числовой бесконечности (см. «Принципы исчисления бесконечно малых», гл. III); ангелы ни в коей мере не «исчисляемы», потому что они не принадлежат к той области бытия, которая обусловлена количеством.

мом, а точнее в своем «центре», по крайней мере, виртуально, божественный принцип, без которого его существование было бы даже не иллюзией, а скорее простым и чистым небытием. Это, кстати сказать, в точности соответствует каббалистическому учению, согласно которому «каналы» передачи эманаций Принципа проявленным существам ни в коей мере не прерываются на каком-либо уровне, но последовательно распространяются на все ступени универсального Бытия, вплоть до самых низших[716]; так что, если воспользоваться предыдущим символизмом, нигде не может быть никакого существа, которое можно было бы уподобить «растению без корней». Ясно, однако, что в сопричастности, о которой идёт речь, есть степени, заслуживающие рассмотрения, и что эти степени точно соответствуют самим степеням Бытия; вот почему последние обладают тем большей реальностью, чем больше они возвышены, т. е. чем ближе они к Принципу (хотя, разумеется, нет никакой общей меры между каким-либо состоянием проявленности, будь оно даже самым высоким из всех, и принципиальным состоянием как таковым). Здесь, как, впрочем, и в других случаях, уместно в первую очередь проводить различие между существами, расположенными в области неоформленной или надындивидуальной проявленности к которым относятся ангельские состояния, и существами, расположенными в области чувственно осязаемой (оформленной) или индивидуальной проявленности. А это нуждается в уточненном объяснении.

Можно сказать, что только на уровне неоформленного проявления существо выражает или проявляет подлинно, а также сколь возможно целостно атрибут Принципа; разли-

[716] Символизм этих «каналов», постепенно спускающихся через все состояния, позволяет понять (если рассматривать их как восходящие) каким образом существа, расположенные на высшем уровне, могут обычно играть, роль «посредников» для тех, кто расположен на уровне более низком; ибо связь с Принципом возможна для последних лишь посредством прохождения через область первых.

чие этих атрибутов определяет здесь различие самих существ, и оно может быть описано как «различение без разделения» (*bheda-abheda* в индусской терминологии[717]), т. к. само собой разумеется, что в конечном счёте все атрибуты реально являются «одним» и здесь следует видеть минимальную степень разграничения, все ещё поддающуюся схватыванию рассудком, разграничения в рамках состояния, которое будучи проявленным тем самым принадлежит к разряду обусловленных. С другой стороны, поскольку природа каждого пребывающего на этом уровне существа, некоторым образом, вся целиком сводится к выражению единственного атрибута, то ясно, что это существо, таким образом, в самом себе обладает единством совсем другого порядка и по-иному реальным, нежели весьма относительное, фрагментарное и «составное» единство индивидуальных существ как таковых. И, по сути, именно в силу такого сведения ангельской природы к определённому атрибуту, без какой-либо иной «композиции», кроме простой смеси действия и могущества, по необходимости присущей всякой проявленности[718], Фома Аквинский мог рассматривать различия, существующие между ангелами, как сравнимые с различиями видовыми, а не индивидуальными[719]. Если же есть желание найти, на уровне оформленной проявленности, соответствие или отражение того, о чём мы только что говорили, то это будут вовсе не индивидуальные творения, взятые каждое по отдельности (и это вполне ясно следует из нашего последнего примечания), но скорее «миры» или сами состояния бытия. При этом каждое из них, в своей совокупности и как бы «глобально», более тесно связано с определённым божественным атрибутом, частным производным которого оно и является, если позволительно так

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

[718] Можно было бы сказать, что ангельское существо пребывает в действии в отношении атрибута, который оно выражает, но в могуществе по отношению ко всем другим атрибутам.

[719] См. «Царство количества и знамения времени», гл. XI.

выразиться[720]. А это непосредственно сходится с концепцией ангелов как «управителей сфер» и соображениями, которые уже были высказаны в связи с этим в нашем предыдущем исследовании о «цепи миров».

[720] Само собой разумеется, что говорить так возможно лишь в той мере и с той точки зрения, когда атрибуты сами по себе могут рассматриваться «раздельно» (а это возможно лишь по отношению к проявленности) и когда такого рода «разделение» не пытаются ошибочно распространить на неделимое единство самой божественной сущности, к которой все сходится в конечном счёте.

Глава 63. Символизм моста[721]

Хотя по различным поводам мы уже говорили о символизме моста, всё же добавим к сказанному ещё несколько соображений в связи с исследованием Доньи Луизы Кумарасвами по этой теме[722], в котором она, в частности, настаивает на одном моменте, показывающем тесную связь этого символизма с доктриной *сутратмы*. Речь идёт о первоначальном смысле слова сету, которое есть самое древнее из различных санскритских понятий, обозначающих мост, и единственное, которое встречается в Ригведе. Это слово, производное от корня си, «связывать», собственно, и означает «связь»; и в самом деле, мост, переброшенный через реку, есть именно то, что связывает один берег с другим, но, помимо этой ремарки самого общего порядка, в том, что подразумевается под этим термином, есть нечто гораздо более определённое. Нужно представить себе мост первоначально построенным из жердей, что является его самой ортодоксальной естественной моделью, или как веревку, закрепленную таким же образом, как эти жерди, например, на деревьях, растущих по обоим берегам, которые, таким образом, действительно оказываются «привязанными» друг к другу этой веревкой. Поскольку два берега символически олицетворяют два различных состояния существа, ясно, что веревка здесь есть то же самое, что и «нить», соединяющая эти состояния между собой, т. е. сама *сутратма*. Характер такой связи, одновременно очень тонкой и прочной, есть также адекватный образ её духовной природы; и вот почему мост, который уподобляется также и лучу света, в традициях ча-

---

[721] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», янв. — фев. 1947.

[722] *The Perilous Bridge of Welfare*, в *Harvard Journal of Asiatic Studies*, авг., 1944.

сто описывается как столь же тонкий, что и лезвие меча; или если он сделан из дерева, как состоящий из одной перекладины или одного единственного ствола дерева[723].

Эта узость выявляет опасность данного пути, впрочем, единственно возможного. Не всем удается успешно пройти по нему, и уж вовсе немногие преодолеют его — без посторонней помощи, своими усилиями[724]. Ибо всегда есть определённая опасность при переходе от одного состояния к другому; но это прежде всего относится к двойному, «благотворному» и «злотворному», значению, которым обладает мост, как и многие другие символы, и к которому мы вскоре вернёмся. Два мира, олицетворяемые двумя берегами, суть, в самом общем смысле, небо и земля, которые были едины изначально и которые были разделены уже самим фактом проявления, чья область вся целиком уподобляется тогда реке или морю, простирающемуся между ними[725]. Мост, стало быть, в точности эквивалентен осевому столбу, соединяющему небо и землю, вместе с тем сохраняя их раздельность; и в силу именно этого значения он, в сущности, должен рассматриваться как вертикаль[726], подобно всем другим символам «Оси Мира» — например, оси «космической колесни-

[723] Напомним в связи с этим двойной смысл английского слова *beam*, которое обозначает одновременно и перекладину и световой луч, как мы уже указывали в другом месте («Каменщики и плотники», в журнале «Исследования Традиции», дек. 1946).

[724] Это привилегия одних только «солнечных героев» в мифах и сказках, где фигурирует переход моста.

[725] При всяком более ограниченном приложении того же символизма речь всегда будет идти о двух состояниях, которые на определённом «отсчетном уровне» всегда будут находиться между собой в отношениях, соответствующих соотношению неба и земли.

[726] По этому поводу и в связи с только что сказанным мы напомним столь часто описанный «трюк с веревкой», в котором веревка, брошенная в воздух, остается — или кажется, что остается вертикальной, тогда как мужчина или ребенок карабкаются по ней до полного исчезновения из виду. Если даже речь идёт здесь — по крайней мере, чаще всего — только о феномене внушения, это несущественно с точки зрения, на которой мы находимся здесь; также обстоит дело и с лазанием по шесту, очень показательным воплощением того, о чём идёт речь.

цы», где так как два колеса последней сходным образом олицетворяют небо и землю[727]; отсюда же равным образом следует фундаментальное тождество символизма моста и символизма лестницы, о котором мы говорили в другой связи[728]. Таким образом, переход моста, в конечном счёте, есть не что иное, как прохождение оси, которая на самом деле только и соединяет различные состояния между собой. Берег, от которого отправляются, в действительности есть этот мир, то есть состояние, в котором в настоящий момент находится нацеленное на переход существо; а берег, к которому оно стремиться через другие состояния проявленности, есть мир изначальный. Один из берегов есть область смерти, где все подвластно изменениям, а другой — область бессмертия[729].

Мы только что напомнили, что ось одновременно соединяет и разделяет небо и землю; точно так же, если мост есть действительно путь, соединяющий два берега и позволяющий перейти с одного на другой, он, однако, может быть также, в некотором роде, и препятствием, помещённым

---

[727] Госпожа Кумарасвами отмечает, что если и есть случаи, где мост описывается как имеющий форму арки, что более или менее явно отождествляет его с радугой, то они далеки от того, чтобы быть самыми распространенными в традиционном символизме. Добавим, что это даже и не обязательно противоречит концепции моста как вертикали, потому что, как мы уже сказали по поводу «цепи миров», кривая необозримой длины в каждом из своих отрезков может быть уподоблена прямой, которая всегда будет «вертикальной». В том смысле, что она всегда будет перпендикулярной к области бытия, которую пересекает; кроме того, даже в этом случае, где нет тождества между мостом и радугой, последняя, тем не менее, не перестаёт в целом рассматриваться как символ союза неба и земли.

[728] См. гл. «Символизм лестницы».

[729] Ясно, что в общем символизме прохождения вод, рассматриваемом как ведущее «от смерти к бессмертию», пересечение их посредством моста или брода соответствует лишь случаям, когда такой переход совершается при движении с одного берега на другой. За исключением тех, где он описывается либо как подъем по течению к истокам, либо, напротив, как спуск по течению к морю, и тех, где путешествие по необходимости должно совершаться иными способами, например, в соответствии с символизмом мореплавания, который, впрочем, приложим ко всем случаям (См. гл. «Прохождение вод»).

между ними, а это возвращает нас к его «опасному» характеру. Впрочем, это подразумевается также и в значении слова *setu*, согласно которому это связь в том двойном смысле, в котором её можно понимать: с одной стороны, это то, что соединяет вещи между собой, с другой — путы, схватывающие существо. Веревка равным образом может служить этим двум целям, и мост также является в том или другом аспекте, т. е. в конечном счёте, как «благотворный» или «злотворный», в зависимости от того, удастся ли человеку его преодолеть. Можно заметить, что двойной символический смысл моста проистекает ещё и из того факта, что он может быть перейден в двух противоположных направлениях, тогда как это следует сделать только в одном, том, которое ведёт с этого берега к «другому»; всякое же возвращение назад есть опасность, которой следует избегать[730], (за исключением единственного случая) существа, которое, уже освободившись от обусловленного бытия, может отныне «свободно двигаться» сквозь все миры и для которого такое возвращение назад есть, кстати сказать, не более чем чисто иллюзорная видимость. В любом другом случае, часть моста, которая уже пройдена, должна неизбежно «теряться из виду», как если бы она более не существовала точно так же, как символическая лестница всегда считается имеющей своё основание в той самой области, в которой находится поднимающееся по ней существо. Её нижняя часть исчезает для него по мере того, как совершается его восхождение[731].

---

[730] Отсюда намёки, очень часто встречающиеся в мифах и легендах любого происхождения, на опасность оборачивания в пути и «взгляда назад».

[731] Здесь имеет место как бы «растворение» оси существом, которое проходит по ней, как мы уже объясняли в книге «Великая Триада», и мы отсылаем читателя к этому произведению также и в связи с ещё несколькими, смежными пунктами — в частности с тем, что касается отождествления этого существа с самой осью, каким бы символом ни олицетворялась последняя, а также следовательно и в связи с его отождествлением с мостом, что придает подлинный смысл функции «понтифика». На указанные обстоятельства помимо иных традиционных формул вполне определенно намекает фраза из кельтского *Mabinogion*, процитированная госпожой Кумарасвами в эпиграфе: «тот, кто хочет соделаться Главою должен быть Мостом».

Пока человек не достиг принципиального мира, откуда он сможет вновь спуститься в проявленность, никак не подвергаясь её воздействию, его реализация может действительно происходить только как восхождение; и для того, кто связал бы себя с путём как таковым, принимая таким образом средство за цель, этот путь подлинно стал бы препятствием, вместо того, чтобы действительно вести к освобождению. А последнее подразумевает постоянное разрушение уз, соединяющих его с уже пройденными стадиями, так что в конечном счёте ось сожмется до единственной точки, которая заключает в себе все и которая есть центр тотального существа.

Глава 64. Мост и радуга[732]

В связи с символизмом моста и его, по сути, «осевым» значением мы отмечали, что уподобление этого символизма символизму радуги не является столь распространенным, как это обычно думают. Конечно, есть случаи, где такое уподобление существует, и одним из самых частых является тот, который встречается в скандинавской традиции, где мост Биврёст открыто уподобляется радуге. Впрочем, когда мост описывается как возвышающийся в одной части и понижающийся в другой при его прохождении, т. е. как имеющий форму арки, то скорее кажется, что очень часто эти описания делались под впечатлением поверхностного сближения с радугой, а не подразумевали подлинного тождества этих двух символов. Впрочем, это сближение легко объяснимо уже тем, что обычно радуга рассматривается как символ единства неба и земли; между тем, посредством чего устанавливается связь между небом и землей и знаком их союза есть очевидная связь, но она не обязательно имеет своим следствием уподобление или отождествление. Добавим сразу же, что само это значение радуги, которое в той или иной форме встречается в большинстве традиций, является прямым следствием её тесной связи с дождем, поскольку последний, как мы уже объясняли раньше, олицетворяет схождение небесных влияний в земной мир[733].

Самым известным на Западе примером этого традиционного значения радуги является, естественно, библейский текст, где оно выражено совершенно чётко[734]. Там говорится

---

[732] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», март 1947.

[733] См. «Свет и дождь», см. также «Великая Триада», гл. XIV.

[734] Быт. 9:12-17.

буквально: «Я полагаю радугу мою в облаке, чтобы она была знамением знаком альянса между Мною и землею», но следует заметить, что этот знак альянса ни в коем случае не предстаёт здесь как открывающий возможность перехода из одного мира в другой, переход, на который, впрочем, в этом тексте нет ни малейшего намека. В других случаях то же самое значение получает выражение в очень различных формах: например, у греков радуга уподоблялась покрывалу Ириды, а возможно — и самой Ириде, в ту эпоху, когда в символических изображениях «антропоморфизм» не был развит ими так сильно, как это случилось позже. Здесь это значение подразумевалось уже в силу того, что Ирида была «вестницей богов» и, следовательно, играла роль посредника между небом и землей; но и само собой разумеется, что такое представление во всех отношениях довольно далеко от символизма моста. Похоже, что, по сути, радуга обычно сопоставлялась с космическими потоками, посредством которых совершается обмен влияниями между небом и землей, в гораздо большей степени, чем с осью, по которой осуществляется прямое сообщение между различными состояниями. И это, кстати, лучше согласуется с её изогнутой формой[735], потому что, хотя, как мы отметили ранее, сама эта форма вовсе не обязательно вступает в противоречие с идеей «вертикальности», тем не менее остается верным, что сама эта идея не может быть подсказана непосредственной видимостью, как то, напротив, имеет место в случае всех собственно осевых символов.

Нужно признать, что символизм радуги в действительности очень сложен и проявляется в различных аспектах; но, возможно, одним из важнейших среди последних, хотя вначале это и может показаться странным и, во всяком случае, таким, который наиболее явным образом соотносится с тем, на что мы только что указали, является тот, что уподобляет

[735] Ясно, что круглая и полукруглая форма, подобная форме радуги, всегда может, с этой точки зрения, рассматриваться как плоская проекция части спирали.

её змее и встречается в самых разных традициях. Отмечено, что китайский иероглиф, обозначающий радугу, имеет корень «змея», — хотя такое уподобление впрочем формально не выражено в дальневосточной традиции, так что здесь скорее можно видеть как бы напоминание на нечто восходящее к весьма отдалённым эпохам[736]. Похоже, что такой символизм не полностью игнорировался и самими греками, по крайней мере, в архаический период, ибо, согласно Гомеру, радуга была изображена на щите Агамемнона в виде трёх голубых змей, «подобия дуги Ириды и памятного знамения для людей, которое Зевс запечатлел в облаках»[737]. Во всяком случае, в некоторых регионах Африки, а конкретнее — в Дагомее, «небесный змей» уподобляется радуге и в то же время он рассматривается как хозяин драгоценных камней и сокровищ; впрочем, может показаться, что существует некоторое смешение двух различных аспектов символизма змеи, потому что, если роль хозяина или хранителя сокровищ действительно довольно часто приписывается, на ряду с другими разнообразными существами, змеям или драконам, то последние тогда имеют характер скорее подземный, нежели небесный. Но возможно также, что между этими двумя по видимости противоположными аспектами имеется соотношение, сравниваемое с тем, которое существует между планетами и металлами[738]. С другой стороны, по меньшей мере любопытно заметить, что в данной связи этот «небесный змей» имеет весьма разительное сходство с «зеленой змеей» хорошо известной символической сказки Гете, где змея превращается в мост, а затем рассыпается драгоценными камнями; если этот последний тоже должен счи-

---

[736] См. Arthur Waley, *The Book of Songs*, стр. 328.

[737] Илиада, XI, — Мы сожалеем, что не смогли дать ссылку более точно, тем более что такое изображение радуги в виде трёх змей кажется довольно странным на первый взгляд и заслуживало бы, несомненно, более тщательного исследования. [Перевод Гнедича: Сизые змеи по ним воздымалися кверху, до выи, по три с боков их, подобные радугам, кои Кронион Зевс утверждает на облаке, в дивное знаменье смертны — прим. пер.]

[738] См. «Царство количества и знамения времени», гл. XXII.

таться имеющим отношение к радуге, то в этом случае можно было бы обнаружить её идентичность с мостом, что было бы тем менее удивительно, что Гете, вполне возможно, подразумевал здесь скандинавскую традицию. Кроме того, нужно сказать, что сказка, о которой идёт речь, очень неясна как в том, что касается происхождения различных элементов символизма, которыми мог вдохновляться Гете, так и в самом её значении. А все истолкования, которые пытались давать ей, в действительности мало удовлетворительны[739]. Мы не будем более настаивать на этом, но нам показалось, что небезынтересно провести мимоходом это несколько неожиданное сближение, для которого упомянутая сказка дала повод[740].

Известно, что одно из основных символических значений змеи соотносится с космическими потоками, на которые мы указывали выше, потоками, которые, в конечном счёте, есть не что иное, как следствие и как бы выражение действий и реакций сил, исходящих, соответственно, от неба и земли[741]. Именно здесь заключено то, что даёт единственное внятное объяснение уподоблению радуги змее, и такое объяснение совершенно согласуется с общепризнанным харак-

---

[739] Впрочем, и вообще часто есть нечто неясное и туманное в том способе, которым Гете использует символизм, и это можно обнаружить также и в его переложении легенды о Фаусте. Добавим, что не один вопрос возникает и в отношении источников, из которых он черпал более или менее непосредственно, так же, как и в отношении точной природы инициатических связей, которые он мог иметь помимо масонства.

[740] Мы не можем принимать во внимание, для более или менее полного уподобления гетевского змея радуге, приписываемый ему зеленый цвет, хотя некоторые хотели превратить его в своего рода синтез радуги по той причине, что он является в ней центральным. Но на самом деле он реально будет центральным лишь в том случае, если в перечень цветов мы включим индиго, и ранее мы уже объясняли причины, по которым такая интерпретация лишена всякой ценности с точки зрения символической (гл. «Семь лучей и радуга»). В этой связи мы отметим, что собственно ось соответствует «седьмому лучу» и, следовательно, белому цвету, тогда как сама дифференциация цветов радуги указывает на некоторую «овнешненность» по отношению к этому осевому лучу.

[741] См. «Великая Триада», гл. V.

тером радуги как знака союза неба и земли, союза, который в действительности в некотором роде обнаруживается этими потоками, потому что без него они бы не могли возникнуть. Нужно добавить, что змея, когда она обладает этим значением, чаще всего ассоциируется с осевыми символами — такими, как древо или жезл, что легко понять, потому что именно направление оси определяет направление космических потоков. Однако, указанная ассоциация не должна пониматься как смешение змеи с двумя указанными символами, как если обратиться здесь к соответствующему символизму в её самой строгой геометрической форме, спираль, начерченная на цилиндре, никогда не совпадает с самой осью последнего. Между символом радуги и символом моста подобная связь была бы, в конечном счёте, той, которую можно было бы счесть самой нормальной; но, впоследствии, эта связь привела в некоторых случаях к своего рода слиянию двух символов, которое было бы целиком оправдано лишь тогда, когда дуальность дифференцированных течений одновременно рассматривалась бы как растворяющаяся в единстве осевого потока. Однако нужно также учесть и то, что изображения моста не идентичны — в зависимости от того, уподобляется он радуге или нет; и в этой связи можно было бы задаться вопросом, нет ли между прямым[742] мостом и мостом в форме арки — по крайней мере, в принципе — различия значений, в некотором смысле соответствующего тому, которое, как мы уже отмечали раньше, существует между лестницей вертикальной и лестницей винтовой[743]. а именно Различия «осевого» пути, непосредственно ведущего человека в изначальное состояние, и пути, скорее, «периферического», подразумевающего раздельное прохождение через ряд иерархических состояний, хотя и в том,

[742] Напомним, что эта прямолинейная и, естественно, вертикальная форма есть та, что соответствует точному смыслу выражения *aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm* (См. «Символизм креста», гл. XXV).

[743] См. гл. «Символизм лестницы».

и в другом случае конечная цель неизбежно будет одной и той же[744].

[744] Инициатическое использование спиральной (винтовой) лестницы объясняется отождествлением степеней посвящения с аналогичным количеством различных состояний существа. Как пример этого можно привести изгибающуюся лестницу масонского символизма, имеющую 15 ступеней, распределенных на 3 + 5 + 7, которая ведёт в «срединный зал». В других случаях те же иерархизированные состояния также олицетворяются ступенями; но расположение и даже самая форма последних указывает, что на них нельзя остановиться и что они есть лишь средство непрерывного восхождения, в то время как всегда возможно пребывать более или менее продолжительное время на ступенях лестницы, или, по крайней мере, на различных площадках, которые разделяют слагающие её серии ступеней.

Глава 65. Цепь единения[745]

В ряду масонских символов, которые, похоже, очень мало поняты в наше время, есть и символ «цепи единства»[746], которая окружает ложу в её верхней части. Иные хотели бы видеть здесь шнур, которым оперативные масоны пользовались для того, чтобы очертить и отграничить контур здания; разумеется, они правы, однако такого объяснения недостаточно, и следовало бы, по крайней мере, задаться вопросом о символическом значении этого самого шнура[747]. Можно было бы также счесть ненормальным положение, приписываемое «инструменту», предназначенному для выполнения чертежа на земле, и это также требует некоторых пояснений.

Чтобы понять, о чём идёт речь, следует прежде всего вспомнить, что с традиционной точки зрения всякое здание, каково бы оно ни было, всегда строилось согласно космической модели; кстати сказать, особо уточняется, что ложа есть образ космоса, и, несомненно, это последнее воспоминание о таком знании, которое до сего дня сохранилось в западном мире. А коль скоро это было так, местоположение здания должно было определяться и «обрамляться» чем-то, что некоторым образом соотносилось с тем, что можно было бы назвать «каркасом» самого космоса. Мы сейчас увидим, что это такое, и мы можем тотчас же сказать, что контур, «мате-

---

[745] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», сент. 1947.

[746] В компаньонаже говорят о «цепи союза».

[747] Этот символ имеет также и другое имя, «зубчатая бахрома», которое, по-видимому, скорее означает окружность балдахина; но известно, что балдахин является символом неба (например, балдахин колесницы в дальневосточной традиции). И, однако, как мы увидим, в действительности здесь нет никакого противоречия.

риализованный» шнуром, представлял, собственно говоря, её земную проекцию. Впрочем, мы уже видели нечто подобное в планах городов, устроенных в соответствии с традиционными правилами[748]; на самом деле, в данном случае мы имеем дело с лишь со зданиями рассматриваемыми обособленно и здесь с этой точки зрения нет сущностного отличия взятые раздельно случай таких городов и случай зданий, по существу не различаются в этом отношении, потому что речь здесь всегда идёт о подражании одной и той же космической модели.

Когда здание построено и даже как только оно начало расти в вышину, шнур, очевидно, уже не играет никакой роли; точно так же, положение «цепи единства» соотносится не с контуром, обозначению которого она послужила, но скорее с её космическим прототипом, напоминание о котором, напротив, всегда уместно для определения символического значения ложи и её различных частей. Сам шнур, в этой форме «цепи единства», становится тогда символом «каркаса» космоса; и его положение понимается без труда, если, как это и есть на самом деле, этот «каркас» имеет небесный, а не земной характер[749]; уже посредством такой транспозиции, добавим мы, земля, в конечном счёте, лишь возвращает небу то, что она позаимствовала у него вначале.

А ещё более отчетливым смысл этого символа делает то, что в то время как шнур, в качестве «инструмента», естественно, представляет собой простую линию, «цепь единства», напротив, местами имеет дистанционные узлы[750];

---

[748] См. гл. «Зодиак и стороны света».

[749] Вот почему сравнение с окружностью балдахина равным образом оправдано, тогда как оно, очевидно, не было бы таковым для земной проекции этого небесного «каркаса».

[750] Эти узлы называют «озерами любви». Такое их название, так же, как и их конкретная форма, несёт на себе, быть может, в определённом смысле, след XVIII века; но возможно также, что здесь перед нами останки чего-то более отдалённого, чего-то такого, что могло бы достаточно непосредственно соотноситься с символизмом «Адептов Любви».

обычно их должно быть двенадцать[751], и, таким образом, они, очевидно, соответствуют знакам зодиака[752]. В самом деле, это именно зодиак, внутри которого движутся планеты, образует «оболочку» космоса, т. е. тот «каркас», о которой мы говорили[753], и совершенно ясно, что это действительно, как мы сказали, небесный «каркас».

Существует и ещё нечто, не менее важное, а именно: то, что среди функций «каркаса» есть одна, быть может, важнейшая, и она состоит в том, чтобы удерживать на своих местах разнообразные элементы, которые он содержит или заключает внутри себя — таким образом, чтобы формировать из них полностью упорядоченное целое, что, впрочем, как известно, и есть этимологическое значение самого слова «космос»[754]. Каркас должен каким-то образом «связывать» или «соединять» эти элементы между собой, что, впрочем,

---

[751] «Таблица ложи», впрочем, на самом деле неупотребительная, которая фигурирует в начале «Оккультного масонства» Рагона, явно неточна, как в отношении числа узлов «цепи единства», так и в отношении очень странного и даже необъяснимого положения, которое приписывается зодиакальным знакам.

[752] Некоторые думают, что эти двенадцать узлов подразумевают, по крайней мере, «в идеале», существование такого же числа колонн, т. е. десяти в дополнение к двум колоннам Запада, которым соответствуют оконечности «цепи единства». Следует отметить в связи с этим, что подобное расположение, хотя бы и в форме круга, обнаруживается в некоторых мегалитических памятниках, связь которых с зодиаком равным образом очевидна.

[753] Мы отсылаем ещё раз, по вопросу о зодиакальном делении городов, к исследованию, на которое уже ссылались выше. Следует отметить, в связи с тем, что нам ещё остается сказать, что именно это деление определяет соответственное расположение различных элементов, соединение которых образует город. Другой пример зодиакальной «оболочки» мы обнаруживаем также в дальневосточном символизме *Мин-тан* (Пресветлый престол), с её двенадцатью отверстиями, которая была объяснена нами в другом месте («Великая Триада», гл. XVI).

[754] Можно сказать, что наш мир «упорядочен» совокупностью временных и пространственных детерминаций, связанных с зодиаком: с одной стороны, непосредственным соотношением последнего с годовым циклом, а с другой — его соотнесенностью с направлениями пространства (Само собой разумеется, что эта последняя точка зрения находится в тесной связи также и с вопросом традиционной ориентации зданий).

формально и выражается наименованием «цепь единства»; и отсюда именно — в том, что касается последней, — проистекает её самое глубокое значение. Потому что, подобно всем символам, являющим себя в форме цепи, шнура или нити, она, в конечном счёте, соотносится с *Сутратмой*. Мы ограничимся лишь привлечением внимания к этому моменту, не вдаваясь на сей раз в более пространные объяснения, потому что мы вскоре должны будем к нему вернуться, ибо эта черта ещё более явственно выражена в случае некоторых других символических «обрамлений», к исследованию которых мы теперь переходим.

Глава 66. Обрамления и лабиринты[755]

А. Кумарасвами исследовал[756] символическое значение некоторых «узлов», которые встречаются на гравюрах Альбрехта Дюрера; эти «узлы» представляют собой очень сложные сплетения, образуемые непрерывной линией, притом что всё целое являет фигуру круга. Во многих случаях имя Дюрера оказывается вписано в центральную часть. Эти «узлы» сближались со сходной фигурой, обычно приписываемой Леонардо да Винчи, в центре которой читаются слова *Accademia Leonardi Vinci*; иные хотели бы видеть в этой последней «коллективную подпись» эзотерической «Академии», т. к. в Италии в эту эпоху существовало некоторое их число, и такое предположение не лишено оснований. В самом деле, иногда эти рисунки называли «дедалами» или «лабиринтами», и, как отмечает Кумарасвами, несмотря на различие форм, которое может быть частично обусловлено причинами технического порядка, они действительно имеют тесную связь с лабиринтами, и более частным образом — с теми, которые были начертаны на мощении некоторых средневековых церквей. А такие лабиринты равным образом рассматриваются как «коллективная подпись» корпораций строителей. В той мере, в какой они символизируют узы, соединяющие между собой членов инициатической или, по меньшей мере, эзотерической организации, эти рисунки являют разительное сходство и с масонской «цепью единства». А если вспомнить об её узлах, то имя «узлы», данное этим рисункам, по всей видимости, самим Дюрером, представляется весьма показательным. По этой причине,

---

[755] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», окт. — нояб. 1947.

[756] *The Iconography of Dürer's «Knots» and Leonardo's «Concatenation»* в *The Art Quarterly*, 1944.

так же, как и по другой, к которой мы далее вернёмся, важно отметить ещё и то, что речь идёт о линиях, не являющих собой никакого разрыва непрерывности[757]; церковные лабиринты равным образом могли быть пройдены с одного конца до другого так, чтобы нигде не встретить точку разрыва, вынуждающую остановиться или вернуться по своим следам. Таким образом, в действительности они представляли собою просто-напросто очень длинный путь, который следовало совершить весь целиком прежде, нежели достичь центра[758]. В некоторых случаях, как в Амьене, «мастер дела» заставил изобразить самого себя в центральной части, точно так же, как да Винчи и Дюрер вписали в неё свои имена; тем самым они символически располагались в «Святой Земле»[759], т. е. в месте, предназначенном для «избранных», как мы уже объясняли ранее[760], или в духовном центре, который во всех случаях был образом или отражением подлинного «Центра Мира» — подобно тому, как дальневосточная традиция всегда помещала императора на центральное место[761].

Это прямо подводит нас к соображениям другого порядка, которые соотносятся с более «внутренним» и более глубоким смыслом этого символизма: поскольку человек, проходящий лабиринт или какое-либо другое равнозначное

---

[757] Здесь можно вспомнить пентальфе (пентаграмме), которая, как знак взаимного узнавания пифагорейцев, должна была чертиться непрерывной линией.

[758] См. W.R. Lethaby, *Architecture, Mysticism and Myth*, гл. VII. Этот автор, который сам был архитектором, собрал в своей книге большое число интересных сведений, касающихся архитектурного символизма; но, к сожалению, он не смог извлечь из них их подлинного значения.

[759] Известно, что рассматриваемые лабиринты обычно назывались «путь в Иерусалим» и что их прохождение рассматривалось в качестве замены паломничества в Святую Землю. В Сент-Омере центр заключал в себе изображение Иерусалимского Храма.

[760] См. гл. «Пещера и лабиринт».

[761] См. «Великая Триада», гл. XVI. — Можно было бы напомнить, в связи с этим сближением, о титуле *Imperator*, присваиваемом главе некоторых розенкрейцеровских организаций.

изображение, тем самым в конце концов обретает «центральное место», т. е., с точки зрения инициатической реализации, свой собственный центр[762], то само прохождение, со всеми своими сложностями, есть, очевидно олицетворение множественности состояний или модальностей проявленного бытия[763], по необозримой череде которых человек должен был «блуждать» прежде, чем суметь утвердиться в этом центре. Непрерывная линия тогда является образом *сутратмы*, которая соединяет между собой все состояния, и, кстати сказать, в случае «нити Ариадны», сопряженной с прохождением лабиринта, этот образ является с такой отчетливостью, что странно, как можно было этого не замечать[764]; таким образом, оказывается обоснованным суждение, которым мы закончили наше предыдущее исследование о символизме «цепи единства». С другой стороны, мы более частным образом настаивали на характере «обрамления», который являет последняя; но достаточно взглянуть на рисунки Дюрера и Винчи, чтобы заметить, что они также образуют собой подлинные «обрамления» вокруг центральной части, что составляет ещё одну сходную черту между этими символами. А есть ещё и другие случаи, где мы равным образом намереваемся обнаружить тот же самый характер, притом таким образом, чтобы ещё раз выявить совершенную согласованность различных традиций.

---

[762] Речь, естественно, в зависимости от случая, может идти либо о центре частного состояния бытия, либо о центре целостного тотального существа, причём первое соответствует понятию «малые мистерии», а второе — понятию «великие мистерии».

[763] Мы говорим о «модальностях» в случае, когда рассматривается лишь ансамбль одного-единственного состояния проявленности, как это неизбежно в том, что касается «малых мистерий».

[764] Важно также в этой же связи отметить, что рисунки Дюрера и да Винчи имеют явное сходство с «арабесками», как это отметил Кумарасвами; в западном мире последние остатки такого рода начертаний обнаруживаются в параграфах и других сложных орнаментах, всегда образованных одной-единственной непрерывной линией, которые оставались дороги сердцу каллиграфов и учителей чистописания вплоть до середины XIX века, хотя их символизм, несомненно, уже ими не понимался.

В одной книге, о которой мы уже говорили ранее[765], Джексон Найт отметил, что в Греции, близ Коринфа, были обнаружены две уменьшенные глиняные модели домов, восходящие к архаической эпохе, именуемой «геометрической»[766]; на внешних стенах можно видеть меандры, которые окружают дом и рисунок которых, похоже, в некотором роде является «замещением» лабиринта. В той мере, в какой последний олицетворял защиту, будь то от враждебных людей, будь то, в особенности, от враждебных психических влияний, можно также рассматривать эти меандры как обладающие силой защитной и притом даже двойной, препятствующей не только проникновению злотворных влияний в жилище, но и выходу из него и рассеиванию вовне влияний благотворных. Возможно, что в определённые эпохи в них больше ничего и не видели; но не нужно забывать, что сведение символов к более или менее «магическому» употреблению уже соответствует состоянию вырождения с точки зрения традиционной, состоянию, в котором забылся их более глубокий смысл[767]. У истоков, стало быть, должно было иметь место нечто другое, и легко понять, о чём на самом деле идёт речь, если вспомнить, что традиционно всякое здание строится по космической модели; и до тех пор, пока не было никакого различия между «сакральным» и «светским», то есть до тех пор, пока вследствие оскудения традиции не появилась «светская» точка зрения, так было всегда и повсюду даже и для обычных жилищ. Дом был тогда образом космоса, т. е. как бы «малым миром», замкнутым и завершенным в самом себе; и если отмечают, что он «обрамлен» меандром, точно так же как ложа, космическое

---

765 *Cumaean Gates*; см. в этой связи гл. «Пещера и Лабиринт».

766 Изображение этих двух моделей находится на 67 странице упомянутой книги.

767 Естественно, этот более глубокий смысл не исключает «магического» применения, равно как и всякого другого законного применения; но вырождение состоит в том, что из виду был утерян принцип, и что теперь попросту всецело сосредотачиваются лишь на одном обособленном способе применения, который к тому же принадлежит низшему порядку.

значение которой не было утрачено, «обрамлена» «цепью единства», то тождественность двух символов обнаруживает себя как совершенно очевидная. И в том, и в другом случае то, о чём идёт речь, в конечном счёте есть не что иное, как олицетворение «рамы» самого космоса.

Другой пример, примечательный с точки зрения символизма «обрамлений», являют нам некоторые китайские иероглифы, изначально соотносившиеся с ритуалами фиксации или стабилизации[768], которые состояли в начертании концентрических кругов или спирали вокруг предметов. Иероглиф *хэн*, обозначающий такой ритуал, в старинном письме образовывался спиралью или двумя концентрическими кругами между двумя прямыми линиями. Во всем древнем мире новые сооружения, будь то стоянки, города или деревни «стабилизировались» путём очерчивания вокруг них спиралей или кругов[769]; и добавим, что в этом также можно видеть реальное тождество «обрамлений» с лабиринтами. По поводу иероглифа *цзе*, который поздние комментаторы переводят как просто-напросто «большой», только что процитированный нами автор говорит, что он обозначает магию, обеспечивающую, целостность пространств, «обрамляя» их защитными знаками. Таково назначение рисунков на бордюрах старинных произведений искусства. *Цзе-фу* есть благословение, которое было прямо или символически «обрамлено» таким способом; бич также может быть «обрамлен», дабы помешать ему распространяться. И здесь также речь явно идёт только о «магии» или о том, что считают ею; но идея «фиксации», или «стабилизации» достаточно ясно показывает, в чём состоит суть дела: речь идёт о сущностной функции «рамы», которая, как мы уже говорили ранее, заключается в собирании и удержании на

---

[768] Эти ритуалы, очевидно, соответствуют частному случаю того, что в герметическом языке обозначается как сгущение или коагуляция — см. «Великая Триада», гл. VI.

[769] A. Waley, *The Book of Changes* в *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, № 5, Стокгольм, 1934.

своем месте различных окружаемых ею элементов. Кстати сказать, у Лао-цзы есть тексты, где встречаются эти иероглифы, весьма показательные очень доказательные в данном отношении: «Когда обрамляют (или описывают, *ин*, иероглиф, вызывающий представление, сходное с тем, что даёт иероглиф *хэн*) семь животных духов и охватывают Единство, можно быть замкнутым, непроницаемым и нерушимым»[770]. И в другом месте: «Благодаря знанию, должным образом обрамленному (*цзе*), мы беспрепятственно идем по великому пути»[771]. В первом из этих двух текстов речь идёт, очевидно, об установлении или поддержании нормального порядка различных элементов, составляющих существо, таким образом, чтобы превратить его в единое целое; во втором «хорошо обрамленное знание» есть, собственно говоря, знание, в котором каждой вещи отводится в точности то место, которое подобает ей. Впрочем, космическое значение «рамы» само по себе никоим образом не исчезает в подобном случае; в самом деле, разве согласно любым традиционным концепциям, человеческое существо не является «микрокосмом» и разве знание не должно также, охватывать неким образом целостность космоса?

[770] Дао дэ цзин, гл. X, неизданный перевод Жака Лионне.

[771] Там же, гл. LIII, тот же перевод.

Глава 67. «Цифра четыре»[772]

Среди старинных цеховых клейм есть одно, которое имеет особо загадочный характер: это то, которому дали имя «цифра четыре», потому что оно и в самом деле имеет форму цифры 4, к которой часто добавляются дополнительные линии, горизонтальные или вертикальные, и которая обычно сочетается либо с другими символами, либо с буквами или монограммами так, чтобы образовать сложный ансамбль, где она всегда занимает верхнюю часть. Этот знак был общим для большого числа корпораций, если даже не для всех, и мы не знаем, почему писатель-оккультист, который в довершение всего совершенно безосновательно возводит его происхождение к Катарам, счел возможным заявить недавно, что знак этот принадлежал именно «тайному обществу» печатников и книгопродавцов. Верно, что он встречается во многих клеймах печатников, но не менее часто — и у каменотесов, витражных мастеров, ковроткачей, и это лишь несколько примеров, достаточных для доказательства несостоятельности такого мнения. Было замечено даже, что частные лица или семьи изображали этот же самый знак на своих домах, на своих надгробных камнях или на своих гербах; но здесь в иных случаях никак нельзя доказать, что его не следует отнести скорее на счёт каменотеса, нежели самого владельца, а в других речь наверняка идёт о лицах, объединенных некими узами, иногда наследственными, с некоторыми цехами[773]. Как бы то ни было, не вызывает сомнений, что знак, о котором идёт речь, имеет цеховой характер и находится в прямой связи с ремесленными инициациями;

---

[772] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», июнь 1948.

[773] Мы указывали в другом месте на узы этого рода в связи с «акцептированными» масонами, «Заметки об инициации», гл. XXIX.

и даже, если судить по тому, как он употреблялся, есть все основания думать, что по сути он был знаком мастерства.

Что же касается значения «цифры четыре», которое, очевидно, представляет для нас наибольший интерес, то говорившие о нём авторы далеки от согласия между собой, тем более что все они, похоже, не ведают, что один и тот же символ вполне поддается нескольким различным интерпретациям, нисколько друг друга не исключающим. В этом нет ничего, достойного удивления, что бы ни думали те, кто придерживается светской точки зрения, ибо не только множественность смыслов вообще неотъемлемо присуща самому символизму, но, кроме того, в этом случае, как и в некоторых других, может иметь место взаимоналожение и даже слияние нескольких символов в один. М. В. Деонна, недавно упомянув «цифру четыре» в ряду других символов, фигурирующих на старинном оружии[774], и говоря в связи с этим впрочем достаточно обобщенно о происхождении и значении данного клейма, упомянул и мнение, согласно которому оно олицетворяет то, что он именует, весьма неожиданно, «мистическим значением цифры 4». Не отбрасывая целиком такое истолкование, он, однако, предпочитает другое и предполагает, что «речь идёт об астрологическом знаке», знаке Юпитера. Действительно, последний в своем главном аспекте являет сходство с цифрой 4; верно также и то, что употребление этого знака может находиться в какой-то связи с идеей «мастерства»; но несмотря на это, мы, в противоположность мнению г-на Деонна, думаем, что это всего лишь вторичная ассоциация, которая, сколь бы законной она ни была[775], лишь добавляется к первичному и главному значению символа.

В самом деле, у нас не вызывает сомнений, что речь идёт прежде всего о кватернерном символе — не столько в силу

---

[774] *Armes avec motifs astrologiques et talismaniques*, в *Revue de l'Histoire des Religions*, июль-окт. 1924.

[775] Крест олицетворяет кватернер в его «динамическом» аспекте, тогда как квадрат изображает его в аспекте «статическом».

его сходства с цифрой 4, которое могло бы в некотором роде быть всего лишь «видимостью», сколько по другой, более решающей причине: Эта цифра 4, во всех клеймах, в которых она присутствует, имеет форму, в точности совпадающую с формой креста, где верхняя оконечность вертикальной ветви и одна из оконечностей горизонтальной ветви соединены косой линией, но неоспоримо, что крест, независимо от всех его других значений, есть по существу кватернерный символ[776]. И такая интерпретация лишний раз подтверждается тем, что существуют случаи, где «цифра четыре», в соединении с другими символами явно занимает место, принадлежащее кресту на других, более распространенных изображениях, идентичных тому что наблюдается в упомянутых случаях, за исключением этого единственного различия. Именно так обстоит дело, когда «цифра четыре» встречается в изображении «шара мироздания», или тогда, когда это знак венчает сердце, как это особенно часто имеет место в клеймах печатников[777].

Это не все, есть и ещё нечто другое, не менее важное, хотя г-н Дуонна и не приемлет такого допущения: в статье, на которую мы ссылались выше, отметив, что иные желали бы «произвести это клеймо от Константиновой монограммы, уже свободно толкуемой и искажаемой на меровингских и каролингских документах»[778], он говорит, что «гипотеза представляется совершенно произвольной» и «что никакая аналогия не даёт ей право на существование». Мы далеки от

[776] Мы находим и другой случай той же ассоциации символизма Юпитера с символизмом кватернера в четвёртой таблице Таро.

[777] Сердце, увенчанное крестом, естественно, в христианской иконографии является олицетворением «Сердца Иисусова», которое, с точки зрения символической является образом «Сердца Мира». Следует заметить, что, поскольку геометрической схемой сердца является треугольник с вершиной, направленной вниз, то такой же схемой всего символа не может быть не что иное, кроме алхимического символа серы в обратном положении, который олицетворяет завершение «Великого Делания».

[778] Впрочем, нужно проводить тщательное различие между случайными деформациями, вызванными недопониманием символов, и деформациями преднамеренными и осмысленными.

подобного мнения; любопытно, впрочем, констатировать, что среди разнообразных изображений, репродуцированных самим г-ном Деонна, есть два, которые изображают полную хризму, в которой буква *P* просто-напросто заменена «цифрой четыре». Разве это не должно было бы побуждать, по меньшей мере, к большей осмотрительности? Следует также заметить, что встречаются, без какого-либо иного отличия между ними, две противоположные ориентации «цифры четыре»[779]. Мы уже объясняли[780], что различают простую хризму и хризму, именуемую «константиновой»: первая образуется шестью лучами, исходящими из центра и попарно противоположными друг другу, т. е. она имеет три диаметра, один вертикальный и два наклонных. И, в качестве Хризмы, она считается образованной соединением двух греческих букв I и X. Вторая, которая точно так же считается соединяющей две буквы, *X* и *P*, непосредственно производится от первой, путём присоединения к верхней части вертикального диаметра петли, предназначенной трансформировать *I* в *P*, но имеющей также и другие значения, а кроме того, предстающую во множестве различных форм[781], что делает ещё менее удивительным его замещение «цифрой четыре», которая, в конечном счёте, есть не более чем ещё

[779] Мы говорим «без какого-либо иного различия между ними», но, возможно, что эта разница положений соотносилась с каким-либо различием ритуалов или корпораций. Добавим в этой связи мимоходом, что даже если наличие кватернерного символа в клеймах указывало на обладание четвёртой степенью инициатической организации, что нельзя считать невозможным, хотя и трудно установимым, это, очевидно, никоим образом не влияет на символическое значение, внутренне присущее данному знаку.

[780] См. гл. «Символы аналогии».

[781] Мы упомянули случай, когда эта петля буквы *P* принимает частную форму египетского символа «петли Гора». В этом случае «P» имеет отчётливо выраженное сходство с некоторыми «доисторическими» иглами, которые, как это отметил Кумарасвами, вместо того чтобы быть просверленными, каковыми они стали позже, были просто-напросто согнуты на одном из концов таким образом, чтобы образовать разновидность петли, через которую проводилась нить. (См. гл. «Игольное ушко»).

один дополнительный вариант[782]. Впрочем, всё это становится яснее, как только мы замечаем, что вертикальная линия в Хризме, так же, как и в «цифре четыре», в действительности есть образ «Оси Мира»; на её вершине петля буквы *P* есть, как и «ушко» иглы, символ «узких врат». А что касается «цифры четыре», достаточно вспомнить о её связи с крестом и с таким же «осевым» характером последнего и, кроме того, принять во внимание, что добавление косой линии, которая завершает изображение, соединяя оконечности двух ветвей креста и закрывая таким образом один из его углов, искусно сочетает с кватернерным значением, несуществующим в случае хризмы, символизм «узких врат». И следует признать, что в этом есть нечто в совершенстве подобающее знаку мастерства.

[782] В связи с «константиновой» Хризмой отметим, что соединение заглавных букв четырёх слов в сопутствующей ей надписи *In hoc signo vinces* даёт *IHSV*, т. е. имя Иисуса. Этот факт, похоже, обычно остается незамеченным, но на него отчётливо указывается в символизме «Ордена Красного креста Рима и Константина», *side-degree*, т. е. «дополнение» высоких степеней английского масонства.

Глава 68. Узы и узлы[783]

Мы уже неоднократно говорили о символизме нити, который проявляется в многочисленных аспектах, но сущностное и собственно метафизическое значение которого всегда заключается в олицетворении *сутратмы*. Последняя, как с макрокосмической, так и микрокосмической точки зрения связует все состояния бытия между собой и с их Принципом. Впрочем не имеет значения, что в различных изображениях, допускаемых этим символизмом, речь может идти о нити в собственном смысле слова, о веревке или о цепи, либо же о графическом начертании, подобном тем, на которые мы указали ранее[784], либо же ещё о пути, созданном посредством архитектурных приемов, как в случае лабиринтов[785], пути, который человек должен пройти с одного конца до другого, дабы достичь своей цели. Существенным во всех случаях является то, что мы всегда имеем дело с линией, в которой нельзя обнаружить разрыва непрерывности. Рисунок этой линии также может быть более или менее сложным, что обычно соответствует модальностям или более частным применениям его общего символизма: так, нить или её эквивалент может сворачиваться таким образом, чтобы образовывать завитки или узлы; а в структуре ансамбля каждый из этих узлов олицетворяет точку, где действуют силы, определяющие конденсацию и монолитность «агрегата», который соответствует тому или иному состоянию проявленности, так что можно сказать, что именно этот узел удерживает существо в том или ином состоянии и что его

---

[783] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», март 1950.

[784] См. гл. «Обрамления и лабиринты».

[785] См. гл. «Пещера и Лабиринт».

развязывание немедленно повлечет за собой смерть в этом состоянии; кстати сказать, именно это и выражено очень отчётливо в таком понятии, как жизненный узел. Естественно, тот факт, что узлы, соотносящиеся с различными состояниями, фигурируют все одновременно и постоянно в символической линии, не должен считаться опровержением только что сказанного, ибо, помимо того, что он обусловлен техническими характеристиками самого изображения, в действительности он соответствует точке зрения, с которой все состояния рассматриваются в единовременности, точке зрения, которая всегда носит более принципиальный характер, нежели последовательное рассмотрение. Заметим в связи с этим, что в символизме ткачества, исследованном нами в другом месте[786], точки пересечения нитей утка и основы, посредством которых создаётся вся ткань, также имеют сходное значение, поскольку эти нити являются в некотором роде «силовыми линиями», определяющими структуру космоса.

В своей недавней статье[787] Мирча Элиаде высказался об «амбивалентности» символизма уз и узлов, и этот момент заслуживает того, чтобы уделить ему некоторое внимание; естественно, здесь можно усмотреть частный случай двойного смысла, который вообще внутренне присущ символам; но, кроме того, следует осознавать, чем именно обосновывается его наличие в том, что касается конкретных символов,

---

[786] См. «Символизм креста», гл. XTV.

[787] *Le «Dieu lieur» et le symbolisme des nœuds*, в *Revue de l'Histoire des Religions*, июль-дек., 1948 (см. также «Исследования Традиции», июль-авг. 1949).

о которых здесь речь[788]. Прежде всего, следует заметить в связи с этим, что узы могут рассматриваться как нечто сковывающее или нечто соединяющее, и даже в обыденной речи само слово равно обладает двумя этими значениями. В символизме уз тому же соответствуют две точки зрения, которые можно было бы назвать обратными друг другу. И если самой непосредственно очевидной из этих двух точек зрения является та, которая узы превращает в путы, то потому, что, в конечном счёте, это точка зрения проявленного существа как такового постольку, поскольку оно видит себя «связанным» определёнными условиями бытия и как бы замкнутым ими в границах своего случайного состояния. С этой же точки зрения смыслом узла является как бы усиление смысла уз вообще, потому что, как мы уже говорили выше, узел более специфично олицетворяет то, что фиксирует существо в определённом состоянии. И та часть уз, посредством которой он образован, есть, можно было бы сказать, только то, что способно в них видеть это существо, как не способное выйти из границ этого состояния; связь же, которую та же самая уза устанавливают с другими состояниями, от него неизбежно ускользает. Другая точка зрения может быть определена как поистине универсальная, ибо именно она охватывает тотальность состояний, а для того, чтобы уловить это, достаточно отослаться к понятию *сутратмы*: уза, рассматриваемая тогда во всей её протяжен-

[788] Отметим заодно, что в случаях ритуального и, более специализированно — «магического» применения этому двойному смыслу соответствует «благотворное» или «злотворное» использование, в зависимости от случая, уз и узлов. Но что интересует нас здесь, так это принцип такой амбивалентности, помимо всякого частного употребления, которое всегда лишь производно от него. Г-н Элиаде, впрочем, и сам справедливо настаивал на недостаточности «магических» интерпретаций, которыми кое-кто хотел бы и ограничиться, в силу незнания глубинного смысла символов, которое, как и в случаях «социологических» интерпретаций, влечёт за собой переворачивание отношений между принципом и его случайными применениями.

ности[789] суть то, что соединяет эти состояния не только между собой, но также, повторим ещё раз, с самим их Принципом. Так что, далеко не являясь путами, она наоборот становится средством, с помощью которого существо может действительно соединиться со своим Принципом, и самим путём, который ведёт к этой цели. В таком случае нить или веревка имеют собственно «осевое» значение, и подъем по вертикально натянутой веревке может точно так же, как и подъем на древо или шест, олицетворять процесс возвращения к Принципу[790]. С другой стороны, связь с Принципом посредством *сутратмы* особо разительным образом иллюстрируется игрой в марионетки[791]: марионетка олицетворяет здесь индивидуальное существо, а оператор, который заставляет её двигаться с помощью нити, есть «Высшее я»; без этой нити марионетка оставалась бы неподвижной, точно так же, как без *сутратмы* любое существование было бы всего лишь чистым небытием и, согласно дальневосточной формуле, «все существа были бы пустыми».

Даже и в первой из двух точек зрения, о которых мы только что говорили, тоже есть определённая амбивалентность другого порядка, связанная с различием способов, посредством которых человек, в зависимости от степени своего духовного развития может оценивать состояние, в котором он находится и которое язык достаточно хорошо передает значениями, влагаемыми в слово «привязанность». В самом деле, если испытывают привязанность к кому-либо или к чему-либо, то, естественно, злом считают отделенность от

---

[789] Понятно, что эта протяженность должна рассматриваться как необозримая, хотя в действительности она никогда не может быть таковой на каком-либо изображении.

[790] Таково, в Индии, подлинное значение того, что путешественники назвали «фокусом с веревкой», хотя, впрочем, о последнем можно думать, как о более или менее подлинно «магическом» феномене, что, очевидно, не имеет никакого значения, когда речь заходит о его символическом характере, который нас здесь только и интересует.

[791] См. A. Coomaraswamy, *«Spiritual Paternity» and the «Puppet-complex»* в *Psychiatry*, авг. 1945 (см. также E.T., окт. — нояб. 1947).

этого, даже если эта отделенность должна повлечь за собой освобождение от некоторых ограничений, в которых удерживаются самой этой привязанностью. Более общим образом, привязанность человека к своему состоянию помимо того, что она мешает ему освободиться от присущих этому состоянию пут, заставляет его считать несчастьем необходимость покинуть это состояние или, иными словами, приписывать «злотворный» характер смерти в этом состоянии, являющейся результатом разрыва «жизненного узла» и растворения агрегата, который конституирует его индивидуальность[792]. Лишь человек, которому определённое духовное развитие позволяет, напротив, надеяться превзойти условия своего состояния, может «осуществить» их как путы, каковыми они и в самом деле являются, и «отделенность», которую он отныне испытывает по отношению к ним, уже является, по крайней мере, виртуально, разрывом этих пут — или, если предпочесть другой и, возможно, более точный способ выражения, ибо никогда не бывает разрыва в собственном смысле слова, трансмутацией «того, что сковывает» в «то, что соединяет», которая, по сути, есть не что иное, как распознание или осознание подлинной природы *сутратмы*.

[792] Следует заметить, что о смерти повсюду говорится как о «развязке» индивидуального бытия; это выражение, которое, помимо прочего, находится в связи также и с символизмом театра, является буквально точным, хотя те, кто употребляет его, несомненно, не отдают себе в этом отчета.

Раздел VIII. Символизм сердца

Глава 69. Сердце сияющее и Сердце пламенеющее[793]

Говоря, в связи с «дождем и светом», об изображениях солнца с лучами попеременно прямыми и волнистыми, мы отметили, что эти два типа лучей полностью сходным образом обнаруживаются и на некоторых символических изображения сердца. Одним из самых интересных примеров, которые можно было бы привести здесь, является изображение сердца на маленьком барельефе из чёрного мрамора, датированном, вероятно, XVI веком и происходящем из обители Сен-Дени д'Орк, которое было ранее исследовано Шарбонно-Лассэ[794]. Это лучистое сердце помещено в центре двух кругов, на которых соответственно располагаются планеты и знаки зодиака, что характеризует его именно как «Центр Мира», в двояком значении пространственного и временного символизма[795]. Это изображение, очевидно, является «солярным», но, впрочем, тот факт, что солнце, понимаемое в смысле «физическом», само размещено на планетном круге, как то и подобает в нормальном астрологическом символизме, убедительно показывает, что речь идёт здесь, собственно, о «духовном Солнце».

---

[793] Опубликовано в журнале «Воцарится» в номере за апрель 1926; в журнале «Исследования Традиции» в номере за июнь-июль 1946. Одноимённая глава книги «Работы для Regnabit» (1999) под тем же заголовком имеет другой текст [прим. ред.].

[794] Мраморная плита с астрономическими изображениями из Сен-Дени д'Орк, в журнале «Воцарится», февр. 1924 [*Le Bestiaire du Christ*, гл. X].

[795] На этом изображении есть также и другие детали, представляющие большой интерес с символической точки зрения. Так, сердце несёт на себе рану или, по меньшей мере, то, что внешне сходно с раной, имеющей форму еврейской буквы *iod*. А это одновременно соотносится и с «глазом сердца», и с аватарическим «зерном», пребывающим в «центре», понимается ли последний в смысле макрокосмическом (как в данном случае) или микрокосмическом (см. «Заметки об инициации», гл. XLVIII).

Вряд ли есть необходимость напоминать, что взаимоуподобление солнца и сердца в том качестве, что они оба равным образом имеют значение «центра», является общим для всех традиционных доктрин как на Западе, так и на Востоке. Так, например, Прокл говорит, обращаясь к солнцу:

> «Занимая над эфиром срединный трон и имея лицом ослепительный круг, являющийся «сердцем мироздания», ты исполняешь весь промысел вплоть даже до пробуждения ума»[796].

Мы цитируем здесь именно этот текст предпочтительно перед другими в силу того, что в нём есть формальное упоминание ума, а как нам уже случалось часто пояснять, сердце во всех традициях рассматривается прежде всего как место пребывания ума[797]. Также, согласно Макробию:

> Имя мирового разума, которое дают солнцу, соответствует имени «сердца Неба»[798]; источник эфирного света, Солнце для этого флюида является тем, чем является сердце для одушевленного существа[799].

Плутарх пишет, что Солнце

> «Имея силу сердца, рассеивает и распространяет из себя самого тепло и свет, как если бы это были кровь и дыхание»[800].

---

[796] *Hymne au Soleil*, в пер. Марио Мёнье.

[797] Совершенно ясно (несколько дальше мы ещё вернёмся к этому), что речь идёт здесь о чистом разуме, в универсальном смысле, а не о рассудке, который является всего лишь простым отражением первого на индивидуальном уровне и который соотносится с мозгом. Тогда последний, в человеческом существе, является по отношению к сердцу аналогом того, чем является луна по отношению к солнцу в мироздании.

[798] Это выражение, «Сердце Неба», в приложении к солнцу, встречается также в древних традициях Центральной Америки.

[799] Сон Сципиона, I.20.

[800] «О лике, видимом на диске Луны», 15.4. — Этот текст, как и предыдущий, приводится как примечание переводчика к отрывку из Прокла, воспроизведённому нами.

Мы обнаруживаем в этом последнем отрывке, как для сердца, так и для солнца, указание на тепло и свет, соответствующие двум типам лучей, рассмотренным нами; и если «дыхание» соотносится в нём со светом, то это потому, что, собственно, оно и является символом духа, который есть, по существу, то же самое, что и разум (ум). Что же до крови, то она, очевидно, является переносчиком «одушевляющего тепла», что более конкретно соотносится с «витальной» ролью центрального принципа существа[801].

В некоторых случаях, когда речь идёт о сердце, изображение заключает в себе лишь один из двух аспектов: свет или тепло. Свет, естественно, изображается излучением обычного типа, т. е. исключительно прямыми лучами. Что же до тепла, то оно чаще всего олицетворяется пламенем, исходящим из сердца. Можно заметить, впрочем, что, как правило, излучение, даже когда в нём соединены оба аспекта, похоже, призвано наводить на мысль о признанном первенстве аспекта света. Такая интерпретация подтверждается тем фактом, что изображения лучистого сердца, с различением или без различения двух типов лучей, являются самыми древними, в большинстве своем восходящими к эпохам, когда ум ещё традиционно соотносился с сердцем; тогда как изображения пылающего сердца распространились в первую очередь в связи с современными идеями, низводящими сердце до той степени, что оно ассоциируется исключительно с чувством[802]. Действительно, слишком хорошо известно,

---

[801] Аристотель уподобляет органическую жизнь теплу, в чём он согласен со всеми восточными доктринами; сам Декарт помещает в сердце «огонь без света», являющийся для него, однако, лишь принципом исключительно «механической» физиологической теории, каковой является и вся его физика, что, разумеется, не имеет ничего общего с традиционной точкой зрения древних.

[802] Примечательно в этой связи, что, в частности, в христианском символизме все самые древние изображения Сердца Иисусова принадлежат к типу лучистого сердца, тогда как в тех, что не восходят глубже XVII века, почти всегда с завидным постоянством встречается пылающее сердце; здесь перед нами достаточно многозначительный пример влияния, оказываемого современными концепциями даже на область религии.

что отсюда в конце концов пришли к тому, чтобы не придавать сердцу иного значения, кроме этого, и к полному забвению его связи с разумом (умом). Истоки этого отклонения, несомненно, восходят к рационализму в той мере, в какой последний стремится просто-напросто отождествить разум с рассудком, ибо это вовсе не с последним связано сердце, но именно с трансцендентным интеллектом, который как раз игнорируется и даже отрицается рационализмом. С другой стороны, верно, что раз сердце рассматривается как центр существа, все модальности последнего могут быть соотнесены с ним, по крайней мере, опосредованно, включая сюда и чувство, или то, что психологи именуют «аффективностью». Но это не умаляет необходимости усматривать во всём этом иерархию отношений и сохранять точку зрения, что один лишь интеллект (ум) является поистине «центральным», тогда как остальные модальности имеют более или менее периферический характер. Но поскольку интеллектуальная интуиция, пребывающая в сердце, не признается[803], а пребывающий в мозгу рассудок узурпировал его «озаряющую»[804] роль, для сердца не осталось ничего иного кроме как восприниматься в качестве вместилища чувств[805]. Впрочем, современный мир и должен был увидеть рождение своего рода противовеса рационализму, который можно назвать сентиментализмом, т. е. склонностью видеть в чувстве то, что есть самого глубокого и возвышенного в человеческом существе, утверждать его превосходство над интеллектом. И совершенно очевидно, что подобное, как и все, что в действительности является, в той или иной форме, всего лишь экзальтацией «инфрарационального», могло произой-

[803] Именно эта интеллектуальная интуиция, и символизируется собственно «глазом сердца».

[804] См. сказанное нами в других местах о рационалистическом направлении, приданном «просвещению» в XVIII веке, именно в Германии, и связанном с этим значении имени баварских иллюминатов («Заметки об инициации», гл. XII).

[805] Именно так Паскаль, современник зарождения рационализма в собственном смысле слова, уже понимает «сердце» исключительно в смысле «чувства».

ти только потому, что вначале интеллект был сведен единственно к рассудку.

Теперь же, если мы хотим, вне зависимости от современного отклонения, о котором мы только что говорили, установить в законных рамках некоторую связь сердца с чувствами, нужно рассматривать эту связь как непосредственный результат рассмотрения сердца в качестве «жизненного центра» и места пребывания «одушевляющего тепла», поскольку жизнь и эмоции по крайней мере очень близки если вообще не связаны друг с другом почти неразрывно, тогда как отношение к интеллекту, очевидно есть вещь совершенно иного рода. Впрочем, эта тесная связь жизни и чувств выражена самим символизмом, поскольку и то и другое в нём равным образом олицетворяется аспектом тепла[806]. И как раз в силу этого самого уподобления, но на этот раз осуществляемого почти неосознанно, в обиходной речи привычно говорят о теплоте чувства или аффекта[807]. Нужно также заметить в связи с этим, что когда огонь поляризуется на два своих взаимодополняющих аспекта, каковыми являются свет и тепло, последние в своих проявлениях некоторым образом обратны друг другу. Известно также, что, даже просто с точки зрения физики, пламя тем жарче, чем оно менее ярко. Точно так же, чувство в действительности есть не что иное, как тепло без света[808], и можно также обнаружить в человеке свет без тепла, свет рассудка, который есть лишь отражённый свет, холодный, как символизирующее его сияние луны. Напротив, на уровне принципов, оба аспекта, как и вообще все взаимодополнительности, неразделимо слива-

[806] Речь идёт здесь, естественно, об органической жизни, в самом её буквальном, а не высшем смысле, в котором «жизнь», напротив, соотносится со светом, как это можно видеть как раз в начале Евангелия от Иоанна (см. «Заметки об инициации», гл. XLVII).

[807] У современных людей, впрочем, пылающее сердце довольно расхожим образом принимается за олицетворение любви, не только в религиозном смысле, но также и в смысле собственно человеческом. Такое олицетворение было в особом ходу в XVIII веке.

[808] Вот почему древние изображали любовь слепой.

ются и соединяются, потому что они суть составные части одной и той же сущностной природы. Стало быть, так же обстоит дело и в том, что касается чистого интеллекта, который принадлежит именно к этому принципиальному уровню, а это ещё раз подтверждает, что, как мы указывали раньше, символическое излучение в его двойной форме целиком может быть соотнесено с ним. Огонь, который пребывает в центре существа, есть одновременно свет и тепло; но если хотят перевести эти два понятия соответственно как разум и любовь, хотя они, по сути, есть всего лишь два нераздельных аспекта одного и того же, то нужно, дабы такой перевод был приемлемым и законным, добавить, что любовь, о которой идёт речь, в этом случае отличается от чувства, получившего то же название, так же, как чистый разум отличается от рассудка.

Можно без труда понять, что некоторые понятия, позаимствованные из области эмоций, так же хорошо, как и другие, поддаются переносу по аналогии на более высокий уровень, ибо действительно все вещи помимо своего прямого и буквального значения, обладают также и значением символа по отношению к более глубинным реальностям. И, в частности, это очевидно так всякий раз, когда в традиционных доктринах речь идёт о любви. У самих мистиков, несмотря на некоторые неизбежные смешения, язык чувств особенно заметно выступает как способ символического выражения, потому что, какова бы ни была у них бесспорная доля чувства в обычном смысле этого слова, невозможно тем не менее допустить, как бы ни пытались сделать это современные психологи, что здесь нет ничего, помимо сугубо человеческих эмоций и чувств, соотносимых в их чистом виде с надчеловеческим объектом. Однако транспозиция становится ещё более очевидной, когда мы констатируем, что традиционные приложения идеи любви не ограничиваются областью экзотерической и особенно религиозной, но что они равным образом простираются на область эзотерическую и инициатическую. Именно так обстоит дело в различных ответвле-

ниях или школах исламского эзотеризма и точно так же — в некоторых доктринах западного средневековья, а именно, в традициях, присущих рыцарским орденам[809], а также в инициатической доктрине — впрочем, связанной с этими традициями — которая нашла своё выражение у Данте и «Адептов Любви». Добавим, что различение разума и так понимаемой любви имеет своё соответствие в индусской традиции, с её различением *Джняна-марги* и *Бхакти-марги*; только что сделанный нами намёк на рыцарские ордена указывает, кстати, что путь любви особенно присущ кшатриям, тогда как путь ума, или знания, естественно, есть тот, что особенно подобает брахманам. Но в конечном счёте, речь здесь идёт всего лишь о различии, касающемся только способа рассмотрения Принципа, в соответствии с самим различием индивидуальных натур, которое никоим образом не могло бы затронуть нераздельное единство самого Принципа.

[809] Известно, что главной основой этих традиций было Евангелие от Иоанна. «Бог есть Любовь», — говорит апостол Иоанн, что, конечно, может быть понято только посредством транспозиции, о которой идёт речь. И военный клич тамплиеров был таков: *Vive Dieu Saint Amour* («Да здравствует Бог святая Любовь»).

Глава 70. Сердце и мозг[810]

В журнале *Vers l'Unité* (июль-авг. и сент. — окт. 1926) мы прочитали подписанное госпожой Т. Дарель исследование, где обнаруживаются соображения, в некоторых отношениях достаточно близкие к тем, что излагали и мы. Быть может, уместно сделать оговорки относительно некоторых выражений, которые, на наш взгляд, не обладают всей желательной точностью. Но от этого нам не представляется менее интересным воспроизвести некоторые отрывки из этого исследования.

> Если и есть некое сущностное движение, так это то, которое превратило человека в вертикальное существо, свободно устойчивое, в существо, идеальные порывы которого, его молитвы, его самые возвышенные и чистые чувства, подобно фимиаму, восходят к небесам. Из этого существа верховное Существо сотворило храм в Храме и потому наделило его сердцем, т. е. незыблемой точкой опоры, центром движения, делающего человека адекватным его первородным истокам, подобным Первопричине. Верно в то же время и то, что человек был наделен мозгом; но этот мозг, иннервация которого свойственна всему животному царству, *de facto* оказывается подчинённым уровню вторичного движения (по отношению к изначальному движению). Мозг, инструмент мысли, заключенной в мире, и трансформатор, применительно к нуждам человека и миру этой латентной мысли (*pensée latente*), таким образом, через своё посредничество, делает её осуществимой. Но одно лишь сердце, посредством тайного вдоха и выдоха, позволяет человеку, оставаясь соединенным с его Бо-

[810] Опубликовано в журнале «Воцарится», янв. 1927. Позже статья была опубликована в книге «Работы для Regnabit» (1999) под тем же заголовком.

> гом, быть живой мыслью (*pensée vivante*). Так, благодаря этой царственной пульсации, человек сохраняет своё божественное слово и творит под эгидой своего Создателя, бдительный к его Закону, счастливый единственно ему принадлежащим счастьем похитить себя у себя самого, отклоняясь от тайного пути, который ведёт от его сердца к сердцу универсальному, сердцу божественному… Вновь упав на уровень животности, какой бы превосходящей он ни был вправе её называть, человек отныне может пользоваться только мозгом и его придатками. Делая это, он живет лишь его преобразующими возможностями; он живет латентной мыслью, рассеянной в мире; но более не в его власти быть живой мыслью. Однако религии, святые, даже памятники, воздвигнутые под знаком исчезнувшего духовного рукоположения, говорят человеку о его происхождении и привилегиях, с ним связанных. И стоит ему захотеть, как его внимание, сосредоточенное исключительно на нуждах его частного состояния, может устремиться к восстановлению в нём равновесия, к новому обретению счастья… Крайности его заблуждений ведут человека к признанию их тщеты. На последнем дыхании он уже инстинктивным движением сосредотачивается на самом себе, ищет убежища в своем собственном сердце и робко пытается сойти в его молчаливую крипту. Там суетный шум мира смолкает. Если же он ещё звучит, то это значит, что безмолвная глубина ещё не достигнута, что высочайший порог не перейден… Мир и человек есть одно. И сердце человека, сердце мира есть единое сердце.

Наши читатели без труда обнаружат здесь идею сердца как центра существа, идею, которая, как мы уже объясняли (и ещё вернёмся к этому), является общей для всех древних традиций, исходящих из этой примордиальной традиции, чьи останки ещё обнаруживаются повсюду для того, кто умеет их видеть. Они обнаружат здесь также идею падения, отбросившего человека далеко от его первоначального центра и разорвавшего для него прямое общение с «Сердцем Мира» — такое, каким оно было установлено, естественным

и постоянным, в эдемском состоянии[811]. Они обнаружат наконец, в том, что касается центральной роли сердца, указание на двойное, центростремительное и центробежное движение, сравнимое с двумя фазами дыхания[812]. Верно, что в только что процитированном нами отрывке двойственность этих движений соотносится с двойственностью сердца и мозга; на первый взгляд, это вносит некоторое смешение, хотя последнее может иметь место и тогда, когда мы становимся на несколько иную точку зрения, с которой сердце и мозг также рассматриваются как, в некотором роде, образующие два полюса человеческого существа.

> Органом центробежной силы у человека является мозг, а силы центростремительной — сердце. Сердце, место пребывания и хранитель изначального движения, в телесном организме олицетворяется движением диастолы и систолы, которое непрерывно возвращает к своему движителю кровь, порождающую физическую жизнь, и вновь исторгает её оттуда для орошения поля её действия. Но сердце ещё есть и нечто другое. Как солнце, которое, постоянно распространяя веяния жизни, сохраняет тайну своей мистической царственности, сердце облекается тонкими функциями, не различимыми для тех, кто не погрузился в глубинную жизнь и хоть сколько-нибудь не сосредоточил своё внимание на внутреннем царстве, которое есть дарохранительница… Сердце есть, согласно нашему пониманию, место пребывания и хранитель космической жизни. Это знали те религии, которые сделали сердце священным символом, и строители соборов, воздвигавшие святая святых в сердце Храма. Это знали также и те, кто, в традициях самых древних, в ритуалах самых тайных, абстрагировались от дискурсивного разума, обязывали свой мозг к молчанию, чтобы войти в святилище и там вознестись над своим относительным существом до Существа. Этот параллелизм Храма и сердца возвращает нас к двойному модусу

---

811 См. гл. «Сердце Иисусово и легенда о Святом Граале».

812 См. гл. «Идея центра в древних традициях».

> движения, которое, с одной стороны (вертикальный модус), возвышает человека над самим собой и освобождает его от процесса присущего проявленности, а с другой стороны (модус горизонтальный или круговой), заставляет его участвовать во всей этой проявленности».

Сравнение сердца и Храма, проводимое здесь, мы, в частности, обнаружили в еврейской Каббале[813], и, как мы указывали ранее, к этому можно добавить высказывания некоторых теологов средневековья, уподобляющих Сердце Христа дарохранительнице или Ковчегу Завета[814]. С другой стороны, что касается рассмотрения вертикального и горизонтального движения, то оно соотносится с одним аспектом символизма креста, более пристально рассматриваемы в некоторых школах мусульманского эзотеризма, о котором мы, быть может, как-нибудь поговорим. В действительности, именно об этом символизме идёт далее речь в том же исследовании, и мы приведём из него последнюю цитату, начало которой может быть соотнесено с тем, что мы говорили в связи с символами центра, о кресте в круге и о свастике[815].

> Крест является в высшей степени космическим знаком. С самого отдалённого времени, доступного нашему зрению, крест олицетворяет то, что соединяет (в их двойном значении) вертикаль и горизонталь; он связует их собственное движение с единым центром, с одним и тем же источником. Как не придать метафизического смысла знаку, способному так полно соответствовать природе вещей? Став почти исключительно символом божественного распятия, крест лишь усугубил своё сакральное значение. В самом деле, если изначально этот знак был олицетворением связей мироздания и человека с Богом, то оказывалось невозможно никак не отождествить искупление с крестом, не пригвоздить к кресту человека, сердце которого в высшей степени является олицетворением божественно-

[813] См. «Сердце мира в еврейской Каббале».

[814] См. «Знаки корпораций и их подлинное значение».

[815] См. «Идея центра в древних традициях».

> го в мире, забывшем об этой тайне. Если бы мы провели здесь экзегезу, легко было бы доказать, до какой степени Евангелия и их символизм показательны в этом отношении. Явление Христа есть более, чем исторический факт — это великое деяние, которому вот уже два тысячелетия. Его образ принадлежит всем векам. Он возникает из могилы, куда сходит бренный человек, дабы воскреснуть нетленным в божественном человеке, в человеке, искупленном вселенским сердцем, которое бьется в сердце человека и кровь которого изливается для спасения человека и мира.

Последнее замечание, хотя и высказанное в терминах немного неясных, по сути согласуется с тем, что мы сказали относительно символической ценности, которой, помимо собственно реальности (и, разумеется совершенно без того, чтобы последняя каким-либо образом оспаривалась вследствие этого) обладают исторические факты и в особенности факты истории священной[816]. Но не на этих соображениях нам хотелось бы сейчас остановиться. К чему мы стремимся, так это, воспользовавшись представившимся нам таким образом случаем, вернуться к вопросу об отношениях сердца и мозга или способностей, представляемых этими двумя органами. Кое-какие указания по данному вопросу уже были даны нами[817], но мы полагаем, что дальнейшее её раскрытие будет также небесполезным.

Мы только что видели, что в определённом смысле можно рассматривать сердце и мозг как два полюса, т. е. как два взаимодополняющих элемента. Эта точка зрения дополнительности и в самом деле соответствует реальности в некотором порядке, на некотором уровне, если можно так выразиться. Она даже является менее внешней и менее поверхностной, чем точка зрения чистой и простой оппозиции, которая, однако, также охватывает часть истины, но лишь тогда, когда мы остаемся на уровне самых непосредственных

---

[816] См. «Древа Рая», журнал «Воцарится», март 1926, стр. 295.

[817] См. гл. «Сердце сияющее и Сердце пламенеющее».

видимостей. С принятием дополнительности оппозиция уже оказывается примиренной и разрешенной, по крайней мере, до определённой степени, поскольку два её члена в некотором роде уравновешивают друг друга. Однако и эта точка зрения все ещё недостаточна уже в силу того, что она, несмотря ни на что, сохраняет дуальность. Сказать, что в человеке есть два полюса или два центра, между которыми, в зависимости от случая, может существовать антагонизм или гармония, будет верно, когда мы рассматриваем его в некоем определённом состоянии; но не есть ли это состояние «децентрированности и разъединенности», как таковое характерное для человека падшего, а стало быть, отделенного от своего изначального центра, как мы напоминали выше? Именно в момент падения Адам становится «знающим добро и зло» (Быт. 3:22), т. е. начинает рассматривать все вещи в аспекте дуальности: двойственная природа «Древа Познания» открывается ему тогда, когда он оказывается выброшенным за пределы места изначального единства, которому соответствует «Древо Жизни»[818].

Как бы то ни было, несомненно, что если в существе констатируется дуальность, то это лишь с точки зрения случайной и относительной; если же встать на другую, более глубокую и более сущностную точку зрения или если рассмотреть существо в том состоянии, которое этой точке зрения соответствует, то единство этого существа должно оказаться восстановленным[819]. И тогда соотношение двух элементов, которые вначале представали как противоположные, а затем как взаимодополнительные, становится другим. Это соотношение уже не корреляции или координации, но субординации. Два члена этого соотношения и в самом деле более не

---

[818] См. «Древа Рая». Некоторые сравнения, которые можно провести между библейским и апокалиптическим символизмом, с одной стороны, и символизмом индусским, с другой, позволяют четко заключить, что сущностью «Древа Жизни» является, собственно, «Неделимое» (на санскрите Адити). Но это увело бы нас слишком далеко.

[819] Можно вспомнить здесь схоластическое изречение: *Esse et unum convertuntur*.

могут быть размещаемы на одном и том же плане, как если они были в некотором роде равнозначны, напротив, один зависит от другого, имея в нём свой принцип. И таков именно случай, того, что олицетворяется, мозгом и сердцем.

Чтобы сделать это более понятным, мы обратимся к уже описанному нами символизму[820], согласно которому сердце уподобляется Солнцу, а мозг — Луне. Но солнце и луна, или, скорее, космические принципы, олицетворяемые этими двумя светилами, часто изображаются как взаимодополняющие, и они и в самом деле являются таковыми с некоторой точки зрения; тогда между ними устанавливается род параллелизма или симметрии, примеры чего было бы легко найти во всех традициях. Так, герметизм делает из солнца и луны (или из их алхимических эквивалентов — золота и серебра) образы двух начал, активного и пассивного, или, иначе говоря, мужского и женского, которые являются двумя членами подлинной взаимодополнительности[821]. Впрочем, если, правомочным способом рассматривать внешние видимости нашего мира, то солнце и луна действительно имеют роли сравнимые и симметричные, будучи, согласно библейскому выражению, «двумя светилами великими: одно владычествует днем, другое — ночью» (Быт. 1:16); и некоторые дальневосточные языки (китайский, анамитский, малайский) обозначают их понятиями, которые равным образом симметричны, — «око дня» и «око ночи». Однако, если проникнуть за видимость, уже невозможно будет отстаивать это подобие равенства, потому что солнце само по

---

[820] См. гл. «Сердце сияющее и Сердце пламенеющее».

[821] Впрочем, нужно заметить, что в некотором отношении каждый из двух членов в свой черед может поляризоваться на начало активное и пассивное, откуда изображения солнца и луны как андрогинов. Так, Янус, в одном из своих аспектов, есть Лунус — Луна, как мы уже отмечали ранее. Можно понять, посредством аналогичных рассуждений, что центробежная и центростремительная силы, с определённой точки зрения, соотносятся, соответственно, с мозгом и сердцем. И что с другой точки зрения, они обе находятся в сердце, как соответствующие двум взаимодополняющим фазам его центральной функции.

себе является источником света, тогда как луна лишь отражает свет, получаемый ею от солнца[822]. Лунный свет, в действительности, является лишь отражением солнечного света; можно было бы сказать, следовательно, что луна, как «светило», существует лишь благодаря солнцу.

То, что верно для солнца и луны, верно также для сердца и мозга, или, лучше сказать, для способностей, которым соответствуют эти органы и которые символизируются ими, т. е. интуитивного разума и разума дискурсивного, или рационального. Мозг, в качестве органа или орудия этого последнего, реально играет лишь роль «передатчика» и, если угодно, «трансформатора»; и это не без оснований слово «рефлексия» прилагается к рациональной мысли, посредством которой все вещи видятся только как в зеркале, *quasi per speculum*, как говорит апостол Павел. Подобно этому отнюдь не без причины один и тот же корень, *man* или *men*, послужил, в самых разных языках, для образования многочисленных слов, которые, с одной стороны, обозначают луну (греческое μήνη, английское *moon*, немецкое *mond*)[823], а с другой — рациональную способность, или «ментал» (санскритское *manas*, латинское *mens*, английское *mind*)[824], а также, следовательно, человека, более подчеркнуто рассматриваемого в его рациональной природе, посредством которой определяется его специфичность (санскрит-

[822] Это поддается следующему обобщению: восприимчивость повсюду и всегда отличает пассивный принцип, так что нет подлинной эквивалентности между ним и активным принципом, хотя в некотором смысле они необходимы друг другу, будучи один активным, а другой пассивным только в силу самой их взаимосвязи.

[823] Отсюда также наименование месяца (латинское *mensis*, английское *month*, немецкое *monat*), который есть, собственно, лунный месяц. Равным образом, с тем же самым корнем связываются идея меры (латинское *mensura*) и идея деления или раздела; но это также увело бы нас слишком далеко.

[824] Память тоже обозначается сходными словами (греческое μνησις, μνημοσύνη); в действительности, и она также есть лишь «отражающая» способность, а луна, в определённом аспекте своего символизма, считается «олицетворением» космической памяти.

ское *mānava*, английское *man*, немецкое *mann* и *mensch*)[825]. В самом деле, рассудок, который есть всего лишь способность опосредованного знания, является чисто человеческой модальностью разума, а интеллектуальная интуиция может быть названа надчеловеческой, потому что она есть непосредственное участие в универсальном разуме, который, помещаясь в сердце, т. е. в самом центре существа, там, где находится точка его соприкосновения с божественным, проникает в это существо изнутри и озаряет его своим излучением.

Свет является самым распространенным символом знания; естественно, стало быть, олицетворять посредством солнечного света непосредственное, т. е. интуитивное знание, которое есть знание чистого разума, а посредством лунного света — знание отражённое, т. е. дискурсивное, которое есть знание рассудка. Как луна не может отдавать свой свет, если она сама не освещена солнцем, точно так же и рассудок, на том уровне реальности, который является его собственной областью, не может функционировать должным образом иначе, как будучи подкреплен освещающими и направляющими его принципами, получаемыми им от высшего разума. Здесь существует двусмысленность, которую важно рассеять. Современные философы[826] удивительным образом ошибаются, говоря, как это им свойственно, о «рациональных принципах» — словно бы эти принципы принадлежали собственно рассудку, как если бы они были в не-

---

[825] Отсюда равным образом происходит имя Минерва (или Менерва) у этрусков и латинян; следует заметить, что уподобляемая ей древнегреческая Афина вышла из мозга Зевса и что эмблемой её является сова, которая, в силу своей природы ночной птицы, также соотносится и с лунным символизмом; в этом отношении сова противоположна орлу, который, будучи способен прямо смотреть на солнце, часто олицетворяет интуитивный разум, или непосредственное созерцание умопостигаемого света.

[826] Уточним, что под этим выражением мы понимаем тех, кто олицетворяет современную ментальность — такой, какой мы не раз имели случай её определить (см., в частности, наше сообщение в июньском номере за 1926 год); уже сама точка зрения современной философии и её особый способ ставить вопросы несовместимы с подлинной метафизикой.

котором роде его творением, тогда как, напротив, для управления им они должны предписываться ему, стало быть, являться свыше. Таков один пример рационалистической ошибки, и отсюда можно понять сущностное различие между рационализмом и интеллектуализмом. Достаточно поразмыслить одно мгновение, дабы понять, что принцип, в подлинном смысле этого слова, уже в силу того, что он не может быть выведен или извлечен из чего-либо другого, схватывается лишь непосредственно, стало быть, интуитивно, и не может быть предметом дискурсивного познания — т. е. познания способом, характеризующим рассудок. Если воспользоваться здесь схоластической терминологией, то это именно чистый разум является *habitus principiorum*, тогда как рассудок есть лишь *habitus conclusionum*.

Ещё и другое следствие является результатом фундаментальных характеристик разума и рассудка: интуитивное знание, именно потому, что оно непосредственно, неизбежно безупречно само по себе[827]; напротив, ошибка всегда может вторгнуться в косвенное или опосредованное знание, каковым и является знание рациональное. Отсюда можно видеть, до какой степени был неправ Декарт, желая приписать непогрешимость рассудку. Именно это Аристотель выражает в следующих терминах[828]: «Среди свойств разума [*avoirs de l'intelligence*][829], в силу которых мы достигаем истины, есть такие, которые всегда являются подлинными, и другие, которые могут ввести в заблуждение. Рассуждение относит-

[827] Фома Аквинский отмечает, однако, («Сумма Теологии», т. I, q. 58, a. 5 и q. 85, a. 6) что разум может ошибаться в перцепции своего собственного предмета; но эта ошибка происходит лишь *per accidens* по причине вторжения положений дискурсивного порядка; и стало быть, речь идёт здесь не о чистом разуме. Кстати сказать, хорошо известно, что безупречность отличает лишь само схватывание интуитивных истин, а не их формулирование или их перевод в дискурсивную модальность.

[828] *Derniers Analytiques*.

[829] Обычно, словом *avoir* [фр. «достояние, имущество»] передают греческое слово ἕξις, которое почти не переводимо на французский язык и которое более точно соответствует латинскому *habitus*, обозначающему одновременно природные свойства, расположение, состояние, способ существовать.

ся именно к этому последнему случаю; но разум всегда в согласии с истиной, и ничто не может быть вернее разума. Итак, принципы не нуждаются в доказательствах, а поскольку всякая наука сопровождается рассуждением, то познание принципов — не есть наука (но есть тип познания высший, нежели научное или рациональное знание, способ, который и составляет, собственно, метафизическое знание). Впрочем, один лишь разум является более истинным, чем наука (или чем рассудок, который созидает науку); следовательно, принципы исходят от разума». И дабы ещё лучше утвердить интуитивный характер этого разума, Аристотель говорит также: «принципы не доказывают, но посредством их непосредственно постигают истину»[830].

Это непосредственная перцепция истины, это интеллектуальная и сверхрассудочная интуиция, о которой современные люди, похоже, утратили даже самое понятие, это поистине «знание сердца», согласно выражению, часто встречающемуся в восточных доктринах. Кстати сказать, это знание само по себе есть нечто не сообщаемое; его нужно «реализовать», по крайней мере хоть до какой-то степени, чтобы постичь, что оно есть на самом деле. И все, что можно о нём сказать, даёт лишь более или менее приблизительное, всегда неадекватное представление. В особенности ошибкой было бы поверить в возможность реально понять что же представляет собой тот тип знания, о котором идёт речь, удовольствовавшись его «философским» рассмотрением, т. е. рассмотрением извне; ибо никогда не следует забывать,

---

[830] Напомним такж определения св. Фомы Аквинского: *Ratio discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pervenit; intellectus vero simplicem et absolutam cognitionem (sine aliquo motu vel discursu, statim in prima et subita acceptione) designare videtur*. (*De Veritate*, q. XV, a. I). [Рассудок (*ratio*) обозначает некое дискурсивное движение, посредством которого человеческая душа переходит от познания одного к познанию другого; интеллект же обозначает познание простое и абсолютное (без какого-либо движения или рассуждения, тотчас же, при первом и мгновенном постижении). Фома Аквинский, «Дискуссионные вопросы об истине» (*Quaestiones disputatae de veritate*), вопрос 15, статья 1. — прим. М. Маковчика].

что философия есть всего лишь сугубо человеческое, или рассудочное знание, каковым всегда является «светское знание». Напротив, именно на сверхрассудочном знании сущностно основывается, «священная наука», в том смысле, в каком мы употребляем это понятие в наших записках. И все, сказанное нами об использовании символизма и заложенного в нём образования соотносится со средствами, которые традиционные доктрины предоставляют в распоряжение человека, чтобы позволить ему прийти к этому знанию в высшей степени. И всякое иное знание, в той степени, в какой оно тоже обладает некоторой реальностью есть ему (высшему знанию) лишь более или менее отдалённая сопричастность — более или менее непрямой отблеск, как свет луны есть не более чем бледное отражение света солнечного. «Сердечное познание» — это непосредственная перцепция умопостигаемого света, этого света Слова, о котором говорит апостол Иоанн в начале своего Евангелия, света, излучаемого «духовным Солнцем», которое есть подлинное сердце мира.

Глава 71. Эмблема Сердца Иисусова в американском тайном обществе[831A]

Известно, что Северная Америка является излюбленной землей для тайных и полутайных обществ, изобилующих в ней так же, как религиозные и псевдорелигиозные секты всякого рода, которые, впрочем, здесь сами охотно принимают эту же форму. Нужно ли в этом стремлении к таинственности, проявления которого зачастую весьма странны, видеть своего рода противовес чрезмерному развитию практического духа, который, с другой стороны, вполне справедливо рассматривается всеми как одна из характерных черт американской ментальности? Что до нас, то мы думаем именно так, и мы действительно усматриваем в этих двух крайностях, столь причудливо соединенных, два результата одного и того же нарушения равновесия, которое достигло своего пика в данной стране, но которое, и это нужно сказать, в настоящее время грозит распространиться по всему западному миру.

Сделав это замечание общего характера, следует признать, что среди многочисленных американских тайных обществ надлежит проводить различия; было бы большой ошибкой воображать, что все они обладают одним и тем же характером и стремятся к одной и той же цели. Есть среди

---

[831] Опубликовано в журнале «Воцарится» в номере за март 1927. Постскриптум первой публикации (об исследовании Этьена Жильсона) в этой книге отсутствует, как и в перепечатке в журнале «Исследования Традиции» в номере за декабрь 1951; сохранён он в сборнике «Работы для Regnabit» (1999) под тем же заголовком. Кроме того, в этой книге опущена просьба к читателям, особенно из Канады, прислать дополнительные сведения, которой в журнальной публикации заканчивается восьмой абзац. [Прим. ред.]

[A] Примечательно, что эта глава отсутствует в английском издании 1995 года под редакцией Мишеля Вальзана. — прим. пер.

них такие, которые объявляют себя чисто католическими, как «Рыцари Колумба»; есть также и еврейские, но особенно много протестантских; и даже в тех, что являются нейтральными с религиозной точки зрения, влияние протестантизма часто является преобладающим. Это причина для недоверия: протестантская пропаганда очень вкрадчива и принимает любые формы в целях наилучшей адаптации к различным средам, в которые она стремится проникнуть. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что она осуществляется более или менее скрытым образом, под прикрытием ассоциаций подобных тем, о которых идёт речь.

Следует сказать также, что некоторые из этих организаций имеют мало серьёзный, скорее же довольно ребяческий характер; их так называемые тайны суть нечто абсолютно не существующее и не имеют никакого другого назначения и смысла, кроме как возбуждать любопытство и привлекать сторонников. Единственная опасность, представляемая ими, состоит, в конечном счёте, в том, что они эксплуатируют и усугубляют то умственное неравновесие, о котором мы только что упомянули. Вот почему мы видим, как заурядные общества взаимопомощи используют так называемый символический ритуал, более или менее имитирующий масонские формы, но в высшей степени фантастический и выдающий полное невежество его авторов относительно элементарных знаний о подлинном символизме.

Наряду с этими простыми, «братскими», как говорят американцы, ассоциациями, которые, похоже, и являются самыми распространенными, существуют другие, с инициатическими или эзотерическими притязаниями; но в большинстве своем они тоже не заслуживают быть принимаемыми всерьёз, хотя и являются, быть может, более опасными в силу самих этих претензий, способных обмануть и ввести в заблуждение наивные или плохо осведомлённые умы. Например, имя «розы-креста», похоже, обладает особой притягательностью и было принято большим числом организаций, лидеры которых не имеют ни малейшего понятия

о том, чем были раньше подлинные розенкрейцеры. А что же сказать о группировках с восточными этикетками или о тех, кто претендует на связь с древними традициями, но у кого на самом деле обнаруживаются лишь идеи самые западные и самые современные?

Среди старых заметок, касающихся некоторых из этих организаций, мы обнаружили одну, которая привлекла наше внимание и которая, по причине одной содержащейся в ней фразы, показалась нам достойной быть воспроизведенной здесь, хотя термины её неясны и оставляют сомнения относительно точного смысла того, о чём идёт речь. Вот она, в точности воспроизведенная упомянутая заметка, которая относится к обществу, именуемому *Order of Chylena*, о котором, кстати, у нас нет никаких других сведений[832]. *Chylena*:

> Этот орден был основан Альбертом Стэлеем в Филадельфии (Пенсильвания) в 1879 году. Его устав имеет заголовок *The Standard United States Guide*. Орден имеет пять градусов компаньонажа, производных от подлинной степени *E Pluribus Unum* (девиз Соединенных Штатов). Его штандарт несёт на себе слова *Evangel* и *Evangeline*, вписанные в шестиконечные звезды. «Философия универсальной жизни», похоже, является его основным учением, а элементом его является утерянное слово Храма. *Ethiopia*, Она — Невеста; *Chylena*, Он же есть Искупитель. Похоже, это Он говорит о себе «Я Есть», и это действительно так (свидетельство тому — две концентрические окружности). «Вы видите Сердце Иисусово (*Sacré-Cœur*); его очертания указывают вам, что это воистину «"я" или более точно — "Я"»[833].

На первый взгляд, здесь трудно вообще что-то понять; несколько выражений здесь представляются заимствованными из языка масонов, такие, как «пять степеней товарище-

---

[832] Это перевод заметки, извлечённой из брошюры, озаглавленной *Arcane Associations*, которая была издана *Societas Rosicruciana* Америки (Манчестер, N.H., 1905).

[833] Английский текст гласит: *You see this Sacred Heart; the outline shows you that "I"*.

ства» и «утерянное слово Храма»; здесь также есть хорошо известный символ довольно универсального применения — шестиконечная звезда, или «печать Соломона», о которой нам уже случалось говорить здесь[834]. В этом тексте обнаруживается также стремление придать организации собственно американский характер; но что может означать все остальное? Особенно, что означает последняя фраза, и надо ли видеть здесь признак какой-то подделки Сердца Иисусова, в дополнение к тем, о которых Шарбонно-Лассэ говорил ранее в *Regnabit*?[835]

Должны признаться, мы не сумели обнаружить до сих пор, ни что означает имя *Chylena*, ни то, каким образом оно может употребляться для обозначения «Искупителя», ни даже в каком смысле, религиозном или нет, должно пониматься это последнее слово. Кажется, однако, что в той фразе, где речь идёт о «Невесте» и «Искупителе», налицо библейский намёк, вероятно, вдохновлённый Песнью Песней; и довольно странно, что этот самый «Искупитель» показывает нам Сердце Иисусово (есть ли это его собственное сердце?), как если бы он действительно был самим Христом. И всё-таки, ещё раз — почему именно это имя, *Chylena*? С другой стороны, можно также спросить себя, к чему здесь имя Евангелины, героини знаменитой поэмы Лонгфелло; но, похоже, оно выбрано как женская форма имени Евангел, которое стоит перед ним. Есть ли это утверждение «евангелического» духа, в том несколько специфическом смысле, как понимают его протестантские секты, охотно украшающие себя этим определением? Наконец, если имя Эфиопия прилагается к чёрной расе, что является его самым естественным истолкованием[836], то из этого, быть может, следо-

---

[834] См. «Хризма и сердце в старинных цеховых гербах». [«Масонство и Компаньонаж», т. 2]

[835] См. «Богохульные представления о Сердце Иисусовом», авг. — сент. 1924.

[836] Слова *Nigra sum, sed formosa* (Черна я, но прекрасна) Песни Песней могли бы, возможно, быть основанием того, что это наименование отнесено к «Невесте».

вало бы заключить, что более или менее «евангельское» (т. е. протестантское) «искупление» последней является одной из целей, которые ставят себе члены ассоциации. Если бы это было так, девиз *E Pluribus Unum* логично можно было бы истолковать в смысле попытки сближения, если не слияния, различных рас, образующих население Соединенных Штатов и всегда столь резко глубоко разделенных их естественным антагонизмом. Это всего лишь гипотеза, но в ней нет ничего неправдоподобного.

Если речь идёт об организации протестантского толка, то это ещё не основание думать, что эмблема Сердца Иисусова в ней непременно понимается с отклонением от своего подлинного значения; в действительности некоторые протестанты относятся к Сердцу Иисусову с подлинным и искренним поклонением[837]. Однако, в данном случае смесь разношерстных идей, о которых свидетельствуют несколько воспроизведенных нами строк, побуждает нас к недоверию; мы спрашиваем себя, чем может быть эта Философия универсальной жизни, центром которой, похоже, является принцип «Я Есть». Наверняка всё это могло бы пониматься во вполне легитимном смысле и даже некоторым образом увязано с концепцией сердца как центра существа; но, скорее всего, с учётом тенденций современного духа, наиболее полным выражением которого, является американская ментальность, последнее будет понято в исключительно индивидуальном (или, если угодно, «индивидуалистическом») и чисто человеческом смысле. Именно к этому мы и хотим привлечь внимание, заканчивая исследование такого рода загадки.

Современная тенденция, какой мы видим её утверждающейся в протестантизме, есть прежде всего тенденция к индивидуализму, который открыто заявляет себя посредством

---

[837] Мы уже упоминали Капеллана Кромвеля, Томаса Гудвина, посвятившего книгу поклонению Сердцу Иисусову («Хризма и Сердце в старинных цеховых гербах»,журнал «Воцарится», нояб. 1925, стр. 402, сноска 1). [см. «Масонство и Компаньонаж», т. 2]

«свободного исследования», отрицания всякого законного и традиционного духовного авторитета. Этот самый индивидуализм, с философской точки зрения, равным образом утверждается в рационализме, который есть отрицание всякой способности познания, высшей по отношению к рассудку, т. е. в индивидуальной и сугубо человеческой модальности разума. И этот рационализм, во всех его формах, более или менее прямо вышел из картезианства, которое напоминает нам про формулу «Я Есть», и берёт мыслящую личность, и ничего более, за единственную исходную точку всей реальности. Индивидуализм, понимаемый подобным образом на уровне интеллектуальном, своим почти неизбежным следствием имеет то, что можно было бы назвать «гуманизацией» религии, вырождающейся в итоге в «религиозность», т. е. превращением в простое дело чувства, в совокупность смутных и неопределённых стремлений, не имеющих ясной цели; впрочем, сентиментализм является, так сказать, дополнением рационализма[838]. Даже не говоря о таких концепциях, как теория «религиозного опыта» Уильяма Джеймса, легко найти примеры подобного отклонения, более или менее выраженного в большинстве различных вариантов протестантизма и, особенно в вариантах протестантизма, англо-саксонского, где догмат в некотором роде растворяется и исчезает, не оставляя ничего, кроме того гуманитарного «морализма», более или менее шумные проявления которого являются одной из характерных черт нашей эпохи. От этого «морализма», который является логическим завершением протестантизма, до «морализма» чисто светского и «безрелигиозного» (чтобы не сказать антирелигиозного) всего лишь один шаг, и некоторые совершают его достаточно легко. в конечном счёте, это всего лишь различные степени развития одной и той же тенденции.

С учетом этого не следует удивляться, что иногда пользуются фразеологией и символизмом, чьё происхождение яв-

[838] См. гл. «Сердце сияющее и Сердце пламенеющее».

ляется чисто религиозным, но которых лишили такого характера и чьё первоначальное значение было искажено и которые могут легко обмануть тех, кто не осведомлён об этом искажении. Являлся ли такой обман преднамеренным или нет, результат остается одним и тем же. Именно так искажают образ Сердца Иисусова для олицетворения «сердца человечества» (понимаемого, кстати, в смысле исключительно коллективном и социальном), как это отметил Шарбонно-Лассэ в статье, на которую мы ссылались выше, и в которой он цитировал в этой связи текст, где говорится о:

> Сердце Марии, символизирующем материнское сердце человеческой родины, женское сердце, и Сердце Иисусово, символизирующем отцовское «сердце человечества», мужское сердце. Сердце мужчины, сердце женщины, оба божественны в своем духовном и естественном первоначале[839].

Мы не знаем, почему этот текст непреодолимо приходит нам на ум в связи с документом тайного американского общества, о котором только что шла речь; не утверждая этого абсолютно, мы полагаем, что здесь мы сталкиваемся с чем-то в том же роде. Как бы то ни было, это пародирование Сердца Иисусова через сердце человечества является, собственно говоря, «натурализмом», который рискует очень быстро выродиться в грубое идолопоклонство; «религия человечества» в современную эпоху не является исключительной монополией Огюста Конта и некоторых из его позитивистских учеников, за которыми, по крайней мере, следует признать заслугу откровенного выражения того, что другие облекают в двусмысленные формулы. Мы уже отмечали искажения, которым кое-кто в наши дни мимоходом подвергает само слово «религия», прилагая его к вещам чисто человеческим[840]. И это злоупотребление, зачастую бессознательное, не является ли оно результатом совершенно созна-

[839] Цитата из «Эхо незримого» (1917), в работе «Богохульные представления о Сердце Иисусовом», журнал «Воцарится», авг-сент. 1924, стр. 192-193.

[840] См. гл. «Реформа современной ментальности».

тельного и преднамеренного, действия, осуществляемого теми, кто бы они ни были, кто, похоже, своей задачей поставил систематическую деформацию западной ментальности ещё у истоков современности? Иногда есть искушение в это поверить, особенно при виде повсеместного утверждения, как это имеет место со времени последней войны, разновидности светского и «гражданского» культа, псевдорелигии, в которой отсутствует всякая идея божественного. В данный момент мы не хотим дальше останавливаться на этом, но мы знаем, что не мы одни усматриваем здесь тревожный симптом. В заключение скажем, что всё это соотносится с той же центральной идеей обожествления человечества, не в том смысле, как позволяет понимать её христианство, но в смысле замещения Бога человечеством. А если это так, легко понять, что пропагандисты такой идеи пытаются завладеть эмблемой Сердца Иисусова, чтобы сделать из этого обожествления человечества пародию на соединение двух природ, божественной и человеческой, в личности Христа.

Глава 72. Всевидящее око[841]

Одним из символов, общих для христианства и масонства, является треугольник, в который вписана еврейская тетраграмма[842], а иногда только *iod*, первая буква тетраграммы, которую можно рассматривать здесь как сокращенное выражение[843] и которая, кстати, в силу своего принципиального значения[844], также сама по себе образует божественное имя, и даже, в соответствии с некоторыми традициями, самое первое из всех[845]. Кроме того иногда сама *iod* замещается глазом, повсюду именуемым «Всевидящее око» (*The All-Seeing Eye*); сходство формы *iod* и глаза может и в самом деле служить основанием для уподобления, которое, впрочем, обладает несколькими значениями. О них, не претендуя полностью исчерпать вопрос, небезынтересно, по меньшей мере, кое-что сообщить здесь.

Прежде всего, уместно будет заметить, что треугольник, о котором идёт речь, всегда занимает центральное положе-

---

[841] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», апр. — май 1948.

[842] В масонстве этот треугольник часто обозначается именем дельта, потому что именуемая так греческая буква действительно имеет треугольную форму; но мы не думаем, что в этом следует усматривать какое-либо указание на происхождение символа, о котором идёт речь. Впрочем, ясно, что значение последнего соотносится исключительно с тернером, тогда как греческая дельта, несмотря на свою форму, соотносится с 4 как по своему алфавитному порядку, так и по числовому значению.

[843] В еврейском языке тетраграмма также иногда сокращенно изображается тремя *iod*, имеющими явную связь с самим треугольником; когда они расположены в форме треугольника, они четко соотносятся с тремя масонскими и компаньонажными степенями.

[844] *iod* рассматривается как первичный элемент, на основе которого формируются все буквы еврейского алфавита.

[845] См. по этому вопросу работу «Великая Триада», гл. XXV.

ние[846], и что, кроме того, в масонстве он подчеркнуто помещается между солнцем и луной. Отсюда следует, что глаз, заключенный в этом треугольнике, не должен был изображаться в форме обычного глаза, правого или левого, потому что на самом деле солнце и луна соотносятся соответственно с правым и левым глазом «Универсального Человека» поскольку последний отождествляется с макрокосмом[847]. Для того, чтобы символизм был вполне точным, этот глаз должен бы являться «лобным», или «центральным», т. е. «третьим глазом», сходство которого с *iod* (י) ещё более поразительно; и действительно, это именно «третий глаз» «видит все» в совершенной единовременности вечного настоящего[848]. В этом отношении в обычных изображениях присутствует неточность, которая вносит в них неоправданную асимметричность и которая, несомненно, обусловлена тем, что изображение «третьего глаза», похоже, является необычным в западной иконографии; но любой, кто хорошо разбирается в этом символизме, легко может эту неточность исправить.

Правильный треугольник соотносится именно с Принципом; но когда он посредством отражения оказывается перевернутым в проявленности, то взгляд заключенного в нём глаза кажется как бы направленным «вниз»[849], т. е. от Принципа к самой проявленности, и, помимо своего общего смысла «вездесущности», он обретает тогда более отчётливо

---

[846] В христианских церквях, где он присутствует, этот треугольник обычно размещается над алтарем; и, кстати сказать, поскольку последний увенчан крестом, в совокупности этот крест и треугольник весьма любопытным образом являют алхимический символ серы.

[847] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XII. — В этой связи и, более частным образом, в связи с масонским символизмом уместно заметить, что глаза являются именно «светилами», освещающими микрокосм.

[848] С точки зрения «тройственного времени», луна и левый глаз соответствуют прошлому, солнце и правый глаз — будущему, а третий глаз — настоящему, т. е. неделимому «мгновению», которое, находясь между прошлым и будущим, является своего рода отблеском вечности во времени.

[849] Можно сблизить это со значением имени Авалокитешвара, обычно толкуемого как «Господь, который смотрит вниз».

особое значение «провидения». С другой стороны, если это отражение рассматривается более частным образом, в человеческом существе, то следует отметить, что форма перевёрнутого треугольника есть не что иное, как геометрическая схема сердца[850]. Находящийся в его центре глаз, является тогда, собственно, «глазом сердца» (*ʿayn al-qalb* исламского эзотеризма) со всеми подразумеваемыми в нём значениями. Кроме того, уместно добавить, что именно посредством этого, согласно другому выражению, сердце «отверсто» (*al-qalb al-maftūḥ*); такое отверстие, глаз или *iod*, может символически изображаться как «рана», и мы напомним в этой связи о лучистом сердце из Сен-Дени д'Орк, о котором мы уже говорили ранее[851] и одной из самых примечательных особенностей которого является именно то, что рана — или её внешняя видимость — явным образом имеет форму *iod*.

Но это ещё не все: в то же самое время, как она — о чём мы только сказали — изображает «глаз мира», буква *iod*, согласно одному из её иероглифических значений, олицетворяет также «семя», заключенное в сердце, символически уподобляемом плоду. И, кстати сказать, это равно может пониматься в смысле макрокосмическом и микрокосмическом[852]. В приложении к человеческому существу это последнее замечание следует соотносить со связями «третьего глаза» и луза[853], для которого «лобный глаз» и «глаз сердца», в конечном счёте, олицетворяют две различные локализации и который является ядром или «зародышем бессмер-

---

[850] По-арабски сердце именуется *qalb*, а «перевёрнутое» — *maqlūb*, словом, производным от того же корня.

[851] См. гл. «Сердце сияющее и Сердце пламенеющее».

[852] См. «Заметки об инициации», гл. XLVIII. — С точки зрения макрокосмической, уподобление, о котором идёт речь, равнозначно отождествлению сердца с «Мировым Яйцом»; в индусской традиции зародыш, заключенный в последнем, есть хираньягарбха.

[853] См. «Царь Мира», гл. VII.

тия»[854]. Что ещё очень значимо в некоторых отношениях, так это то, что арабское выражение *ʿayn al-khuld* являет двойной смысл «глаза бессмертия» и «фонтан бессмертия»; а это возвращает нас к идее «раны», о которой мы говорили выше, потому что в христианском символизме также с «источником бессмертия» соотносится двойной поток крови и воды, истекший из отверстия в сердце Христа[855]. Именно этот «напиток бессмертия», согласно легенде, был собран в Грааль Иосифом Аримафейским; и мы напомним в связи с этим, что сама чаша является символическим эквивалентом сердца[856], и что так же, как и последнее, она есть один из тех символов, которые традиционно схематически изображаются в форме перевёрнутого треугольника.

---

[854] По поводу символов, имеющих отношение к луз, отметим, что форма *мандорлы* («миндалины», что также является значением слова «луз») или *vesica piscis* средневековья (см. «Великая Триада», гл. II) также напоминает форму «третьего глаза»; изображение Христа в славе внутри него оказывается идентичным «пуруше в оке» индусской традиции. Выражение *Insān al-ʿayn*, употребляемое в арабском языке для обозначения зрачка глаза, равным образом соотносится с тем же символизмом.

[855] Кровь и вода здесь взаимодополняющи; можно было бы сказать, пользуясь языком дальневосточной традиции, что кровь, соответственно, есть *ян*, а вода — *инь* (относительно огненной природы крови см. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIII).

[856] Кроме того, легенда об изумруде, выпавшем изо лба Люцифера, также устанавливает прямую связь Грааля с «третьим глазом» (см. «Царь Мира», гл. V). — О «камне, упавшем с небес», равным образом, см. гл. *Lapsit exillis*.

Глава 73. Горчичное зерно[857]

В связи с символизмом еврейской буквы *iod*, изображенной внутри сердца[858], мы отмечали, что на лучистом сердце астрономического мраморного изображения в Сен-Дени д'Орк рана имеет форму *iod*, и это сходство слишком разительно и слишком значимо для того, чтобы не быть преднамеренным. С другой стороны, на эстампе, рисованном и гравированном Калло для диссертации, защищенной в 1625 году, мы видим сердце Христа, заключающее в себе три буквы *iod*. И будь эта буква, первая в тетраграмматическом Имени, на основе которой созданы все остальные буквы еврейского алфавита, одна, как изображающая божественное Единство[859], или будь она повторена трижды, с «тринитарным»[860] значением, она всегда по сути своей есть оба

---

[857] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», янв. — февр. 1949. — Эта статья, которая была написана ранее для журнала *Reg.*, но не появилась там, поскольку враждебность некоторых «неосхоластических» кругов вынудила нас прервать наше сотрудничество, сегодня публикуется в более конкретной «перспективе» христианской традиции, с намерением показать совершенное согласие последней с другими формами универсальной традиции. Статья эта дополняет некоторые сведения, уже сообщенные нами по тому же вопросу в работе «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. III. Мы привнесли в уже сказанное лишь немного модификаций, дабы уточнить некоторые моменты, и в особенности, чтобы добавить отсылки к различным нашим трудам там, где это представлялось нам могущим быть полезным читателю.

[858] См. гл. «Всевидящее око».

[859] См. «Великая Триада».

[860] Это значение наверняка присутствует тогда, когда изображение трёх *iod* принадлежит христианским авторам, как в случае только что упомянутого нами эстампа; более общим образом (ибо не следует забывать, что три *iod* встречаются также как сокращенная форма тетраграммы в самом иудаизме) она находится в связи с универсальным символизмом треугольника, на собственную связь которого с сердцем мы также указывали.

Принципа. *Iod* в сердце — это, стало быть, Принцип пребывающий в центре, будь то, с точки зрения макро-космической, в «Центре Мира», который есть «Святой Дворец» Каббалы[861], либо, с точки зрения микрокосмической и, по крайней мере, виртуально, центр всякого существа, который всегда символизируется сердцем в различных традиционных доктринах[862] и который является самой внутренней точкой, точкой контакта с божественным. Согласно Каббале, Шехина, или «божественное присутствие», которая отождествляется со «Светом мессии»[863], обитает (*shakan*) одновременно в скинии, называемой поэтому мишкан, и в сердце верных[864]; и существует очень тесная связь между этой доктриной и значением имени Эммануил, прилагаемого к Мессии и толкуемого как «Бог в нас». Но в этой связи можно развернуть ещё и другие соображения, в особенности отталкиваясь от того факта, что *iod*, наряду со значением «принципа», имеет также значение «зерна» («семени»); *iod* в сердце есть, стало быть, своего рода заключенное в плоде семя. Здесь указание на тождество (по крайней мере, в определённом отношении) между символизмом сердца и символизмом «Мирового Яйца», и посредством этого можно также понять, почему наименование «семя» прилагается к Мессии в различных текстах Библии[865]. Идея семени в сердце должна в первую очередь привлечь здесь наше внимание; она, кстати, заслуживает его тем больше, что находится в прямой связи с глубинным смыслом одной из самых знаменитых евангельских притчей, притчи о горчичном зерне.

Чтобы хорошо понять эту связь, нужно обратиться, прежде всего, к индусской доктрине, которая даёт сердцу как

---

[861] См. «Символизм креста», гл. IV.

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

[863] См. «Царь Мира», гл. III.

[864] См. «Символизм креста», гл. VII. — Пребывание *as-Sakīnah* (Шехины) в сердце верных равным образом утверждается исламской традицией.

[865] Ис. 4:2; Иер. 23:5; Зах. 3:8 и 6:12 — См. «Заметки об инициации», гл. XLVII и XLVIII, а также наше уже цитированное исследование «Всевидящее око».

центру существа имя «божественного града» (*Brahma-pura*) и которая, что очень примечательно, описывает этот «божественный град» в выражениях, тождественных некоторым из тех, что используются в Откровении для описания Небесного Иерусалима[866]. божественный Принцип, поскольку он пребывает в центре существа, часто символически обозначается как «эфир в сердце», — примордиальный элемент, от которого происходят все остальные, естественно, понимаемые как представляющие Принцип. И этот «эфир» (*Ākāśa*) есть то же самое, что и еврейский *Avir*, из тайны которого пролился свет (*Aor*), создающий пространство посредством своего излучения вовне[867], «делая из пустоты (*thohû*) нечто и из того, что не было, то, что есть»[868], тогда как посредством концентрации, коррелирующей с этим световым расширением, он остается в середине сердца как *iod*, т. е. «сокрытая точка, ставшая проявленной, один в трёх и три в одном»[869]. Но сейчас мы сойдем с этой космогонической точки зрения, чтобы предпочесть ей точку зрения частного существа, такого как существо человеческое, впрочем, стараясь всегда отметить, что между этими двумя точками зрения, макрокосмической и микрокосмической, есть аналогическое соответствие, в силу которого всегда возможна транспозиция одной на другую.

В священных текстах Индии мы обнаруживаем следующее:

> Этот пребывающий в сердце *Атман* (божественный Дух) меньше, чем зернышко риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем семя проса, чем ядро семени проса; этот

---

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

[867] См. «Царство количества и знамения времени», гл. III.

[868] Это *Fiat Lux* (*Yehi Aor*) («Да будет свет» — прим. пер.) Книги Бытия, первое утверждение Слова в деле творения; начальная вибрация, которая открывает путь разворачиванию возможностей, заключенных потенциально, в состоянии «неоформленном и пустом» (*thohû va-bohû*), в изначальном хаосе (см. «Заметки об инициации», гл. XLVI).

[869] См. «Символизм креста», гл. IV.

> *Атман* в сердце больше, чем земля, больше, чем воздушное пространство, больше чем небо, больше, чем все эти миры[870].

Нельзя не поразиться сходству терминов этого отрывка со словами евангельской притчи, на которую мы только что ссылались: «Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастает, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его»[871].

Против этого, кажется, само собой напрашивающегося сближения можно привести лишь одно возражение: можно ли действительно уподоблять пребывающему в сердце *Атману* то, что Евангелие называет «Царствием Небесным» или «Царством Божиим»? Ответ на этот вопрос даёт само Евангелие, и это ответ абсолютно утвердительный; в самом деле, фарисеям, которые спрашивали, когда же настанет «Царство Божие», понимая его во внешнем и временном смысле, Христос ответил такими словами:

> Не придет Царство Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот Царство Божие внутри вас есть» (*Regnum Dei intra vos est*)[872].

Божественное действие всегда осуществляется изнутри[873], вот почему оно нисколько не поражает взглядов, всегда не-

---

[870] Чхандогья-упанишада, 3.14.3.

[871] Мф. 13:31; Мк. 4:30-32; Лк. 13:18-19.

[872] Лк. 17:21 — Напомним в этой связи следующий даосский текст (уже процитированный нами более полно в «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. X): «Не спрашивайте, пребывает ли Принцип в том или в этом. Оно во всех существах. Вот почему его называют великим, высшим, целостным, универсальным, тотальным… Оно во всех существах как естественное завершение (центральная точка или «неизменная средина»), но оно не тождественно этим существам, не будучи ни распределённым (во множестве), ни ограниченным» (Чжуан-цзы, гл. XXII).

[873] «В центре всех вещей и выше всех вещей созидающее действие высшего Принципа» (Чжуан-цзы, гл. IX.).

избежно обращенных к внешнему; вот почему также индусская доктрина даёт Принципу имя «внутреннего распорядителя» (*antar-yāmī*)[874], поскольку его действие выполняется изнутри наружу, из центра к окружности, от непроявленного к проявленности, таким образом, что его исходная точка ускользает от всяких способностей чувственного порядка или тех, что от него более или менее прямо производны[875]. «Царство Божие» так же, как и «Дом Божий» (*Beith-el*)[876], естественно, отождествляется с центром, т. е. с тем, что есть самого внутреннего, будь то по отношению к совокупности всех существ, либо же по отношению к каждому из них, взятому отдельно.

С учетом сказанного можно ясно видеть, что антитеза, содержащаяся в евангельском тексте, образ горчичного зерна, которое «меньше всех семян», но которое становится «больше всех растений», в точности соответствует двойной, нисходящей и восходящей, последовательности, которая в индусском тексте выражает идею предельной малости и идею предельной великости. Кроме того, в Евангелии есть другие тексты, где горчичное зерно также служит выражению самого малого. «Если бы вы имели веру размером с зерно горчичное…»[877]. И это не без связи с предыдущим, ибо вера, посредством которой некоторым образом схватываются вещи сверхчувственного порядка, обычно соотносится с сердцем[878]. Но что означает эта оппозиция, согласно которой «Царство Небесное», или «пребывающий в сердце *Атман*», есть одновременно и самое малое, и самое большое? Ясно,

---

[874] «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XV.

[875] «Распорядительное» действие, которое заставляет мироздание возникнуть из хаоса (известно, что космос по-гречески означает одновременно и «порядок», и «мироздание»), сущностно отождествляется с изначальной вибрацией, о которой мы говорили выше.

[876] См. «Царь Мира», гл. IX.

[877] Лк. 17:6.

[878] Здесь можно было бы более частным образом найти связь с символизмом «глаза сердца».

что это должно толковаться в двух различных аспектах; но каковы всё же эти аспекты? Чтобы понять это, в конечном счёте, достаточно знать, что когда аналогичным образом переходят от низшего к высшему, от внешнего к внутреннему, от материального к духовному, такая аналогия, дабы быть правильно примененной, должна пониматься в обратном значении: так, подобно тому, как образ предмета в зеркале обратен по отношению к самому предмету, то, что является первым или наибольшим на принципиальном уровне, является, по крайней мере, видимым образом, последним или наименьшим на уровне проявленности[879]. На такое применение обратного смысла самым всеобщим образом указывают другие евангельские слова, по крайней мере, в одном из их смыслов: «Будут последние первыми, первые — последними»[880]; «ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя — возвысится»[881]; «итак, кто сделается смиренным, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном»[882]; «кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою»[883]; «кто из вас меньше всех, тот будет велик»[884].

Дабы ограничиться особо занимающим нас здесь случаем, и чтобы сделать явление более понятным, мы можем взять термины сравнения из математики, воспользовавшись двумя, геометрическим и арифметическим символизмами, между которыми в этом отношении есть совершенное согласие. Именно так геометрическая точка ничтожна количественно[885] и не занимает никакого пространства, хотя она есть принцип, посредством которого произведено

---

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

[880] Мт. 20:6; 19:30, Мк. 10:31.

[881] Лк. 18:14.

[882] Мф. 18:4.

[883] Мк. 9:34.

[884] Лк. 9:48.

[885] Эта ничтожность соотносится с тем, что даосизм называет отсутствием формы.

все пространство, являющееся лишь разворачиванием её собственных виртуальностей, будучи «осуществлено» лишь её излучением по «шести направлениям»[886]. Равным образом, арифметическая единица является самым малым из чисел, если рассматривать её как помещённую в их множественность, но она же является самым большим числом в принципе, потому что она все их заключает в себе виртуально и производит весь их ряд непрестанным повторением себя самой. И точно так же, если вернуться к символизму, о котором говорилось вначале, *iod* является самой малой из всех букв еврейского алфавита, и, однако же, именно от неё производны формы всех остальных букв[887]. С этим двойным аспектом связывается, кстати, и двойной иероглифический смысл *iod*, как «принципа» и как «семени», в высшем мире именно принцип заключает в себе все вещи; в низшем же мире все вещи заключают в себе семя. Это точки зрения трансцендентности и имманентности, примиренные в едином синтезе всеобщей гармонии[888]. Точка есть одновременно принцип и зародыш протяженностей; единица есть одновременно принцип и зародыш чисел; точно также божественный Глагол, в зависимости от того, рассматривается ли он как вечно пребывающий в самом себе или делающий себя «Центром Мира»[889], есть одновременно принцип и зародыш всех существ[890].

---

[886] О соотношении точки и протяженности см. «Символизм креста», гл. XVI.

[887] Отсюда слова: «Доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота (т. е. ни одна *iod*) или ни одна черта (часть буквы, элементарная форма, отождествляемая с *iod*) не прейдет из Закона, пока не исполнится все». — Мф. 5:8.

[888] Сущностное тождество двух аспектов олицетворяется также численной эквивалентностью имён Эль-Элион, «Высочайший Бог», и Эммануил, «Бог в нас» (см. «Царь Мира», гл. VI).

[889] В индусской традиции первый из этих двух аспектов Глагола есть *свайамбху*, а второй — хираньягарбха.

[890] С другой точки зрения, такой же метод рассмотрения обратного значения можно применить и в отношении двух взаимодополняющих фаз универсальной проявленности; разворачивания и свертывания, выдоха и вдоха, расширения и сосредоточения, «растворения» и «осаждения» (См. «Великая Триада», гл. VI).

Божественный Принцип, пребывающий в центре Сущего, в индусской доктрине изображается как зерно или семя (*dhātu*), а также как росток (*bīja*)[891], потому что в некотором роде он лишь виртуален в этом существе, покуда «единение» действительно не осуществилось[892]. С другой стороны, это же самое существо и вся проявленность, к которой оно принадлежит, существуют лишь за счёт Принципа, не имеют позитивной реальности иначе, как соучаствуя в его сущности и соразмерно этому участию. божественный Дух (*Атман*), будучи единственным Принципом всех вещей, безгранично превосходит всякое бытие[893]; вот почему о нём говорится, что он больше каждого из «трёх миров»: земного, промежуточного и небесного (трёх членов *трибхуваны*), которые являются различными модальностями универсальной проявленности, а также больше, чем совокупность этих «трёх миров», потому что он находится за пределами всякой проявленности, будучи Принципом недвижным, вечным, абсолютным и безусловным[894].

В притче о горчичном зерне есть ещё один момент, который требует объяснения в связи с предыдущими замечания-

---

[891] Следует отметить в этой связи родство латинских слов *gramen*, зерно, и *germen*, росток. На санскрите слово *dhātu* служит также для обозначения словесного корня как «семени», развитие которого приводит к рождению всего языка как целого (См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XI).

[892] Мы говорим скорее «виртуально», нежели чем «потенциально», потому что не может быть ничего потенциального на уровне божественном; лишь со стороны индивидуального существа и по отношению к нему можно было бы говорить здесь о потенциальности. Худшая потенциальность — это абсолютная недифференцированность «первичной материи» в аристотелевском смысле, идентичная неразличимости примордиального хаоса.

[893] Мы берём слово «бытие» в его строго этимологическом значении: *exister* — (франц. «существовать» — прим. пер.) — это *ex-stare*, почерпать своё существо из чего-то иного, помимо себя самого, быть зависимым от высшего принципа; бытие, понимаемое таким образом, это, стало быть, существо случайное, относительное, обусловленное, способ быть того, кто в самом себе не имеет своей достаточной причины.

[894] «Три мира» не упоминаются в притче о горчичном зерне, но они олицетворяются тремя мерами муки в непосредственно следующей за ней притче о закваске (Мф. 13:33; Лк. 13:20-21).

ми[895]; там говорится, что зерно, возрастая, становится деревом; но известно, что дерево во всех традициях является одним из основных символов «Оси Мира»[896]. Такое значение абсолютно уместно здесь — зерно есть центр; возникающее из него дерево есть ось, непосредственно исходящая из этого центра, и она простирает сквозь все миры свои ветви, на которые садятся отдохнуть «птицы небесные», олицетворяющие, как в некоторых индусских текстах, высшие состояния существа. Действительно, эта неизменная ось является «божественной опорой» всякого бытия; она есть, как то учат дальневосточные доктрины, направление, по которому осуществляются «действия Неба», место проявления «Воли Неба»[897]. Не здесь ли одна из причин, по которым в «Отче наш» тотчас же за просьбой: «Да приидет Царствие Твое» (речь идёт здесь именно о «Царствии Божием») следует такая: «Да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли…», выражение «осевого» соединения всех миров между собой и с божественным Принципом, полного осуществления этой всеобщей (тотальной) гармонии, на которую мы намекали и которая может осуществиться только тогда, когда все существа сосредоточат свои стремления согласно одному единственному направлению, направлению самой оси?[898] «Да будет все едино, — говорит Христос, — как Ты, Отче, Во Мне и Я в Тебе… да будут едино, как Мы едино. Я в них и Ты во Мне, да будут совершены воедино»[899]. Именно это совер-

---

[895] Отметим тут же, что «поле» (*kṣetra*) в индусской терминологии есть также символическое обозначение области, в которой разворачиваются возможности того или иного существа.

[896] См. «Символизм креста», гл. IX.

[897] См. «Символизм креста», XXIII Мы намеренно использовали там выражение «метафизическая траектория» по аналогии с выражением «геометрическая траектория», которое даёт предельно точный символ того, о чём идёт речь.

[898] Следует отметить, что слово *concorde* [согласие — прим. пер.] буквально означает «соединение сердец» (*cum-cordia*); в этом случае сердце используется для принципиального выражения воли.

[899] Ин. 17:21-23.

шенное единство является подлинным пришествием «Царствия Небесного», пришедшего изнутри и распространяющегося вовне, в полноте универсального порядка, свершением всякой проявленности и восстановлением интегральности «примордиального состояния». Это пришествие «Небесного Иерусалима в конце времен»[900]: «…се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их[901]. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже…»[902]. «И ничего уже не будет проклятого; но престол Бога и Агнца будет в нём; и рабы Его будут служить Ему. И узрят лицо Его, и имя Его будет на челах их[903]. И ночи[904] не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, потому что Господь Бог освещает их; и будут царствовать во веки веков»[905].

---

[900] Чтобы ещё теснее связать это с только что сказанным нами о символизме дерева, напомним ещё, что «Древо Жизни» помещено в центре «Небесного Иерусалима» (см. «Царь Мира», гл. XI, и «Символизм креста», гл. IX).

[901] Это естественно, можно отнести к тому, что мы говорили выше о Шехине и Эммануиле.

[902] Отк. 21:3-4 — «Небесный Иерусалим» в качестве «Центра Мира» в самом деле отождествляется с «местом бессмертия» (см. «Царь Мира», гл. VII).

[903] Можно видеть здесь намёк на «третий глаз», поскольку последний имеет форму *iod*, как мы объясняли в нашем исследовании о Всевидящем оке. Как только люди будут восстановлены в их «примордиальном состоянии», они и в самом деле вновь станут обладать в силу этого «чувством вечности».

[904] Естественно, ночь берется здесь в низшем смысле, в котором она уподобляется хаосу, и очевидно, что совершенство «космоса» противопоставляется последнему (можно было бы сказать, другой оконечности проявления) таким образом, что оно может рассматриваться как вечный «день».

[905] Отк. 22:3–5 — См. там же, 21:23: «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и Агнец есть там лампада». «Слава Божия» есть ещё одно из обозначений Шехины, проявление которой, действительно, всегда изображается как «свет» (см. «Царь Мира», гл. III.).

Глава 74. Эфир в сердце[906]

Коснувшись ранее того, что индусская доктрина символически именует эфиром в сердце, мы отметили: то, что обозначается таким образом, в действительности является божественным Принципом, пребывающим, по крайней мере виртуально, в центре всякого существа. Сердце здесь, как, впрочем, во всех традиционных доктринах, действительно рассматривается как олицетворение витального центра существа[907], и это в самом полном смысле, который можно себе представить, ибо речь не идёт только лишь о телесном органе и его физиологической роли, но данное понятие, путём аналогичного переноса, равным образом применяется ко всем точкам зрения и ко всем областям, где простираются возможности рассматриваемого существа, например, человеческого, потому что его случай (именно в силу того, что это наш случай) есть, очевидно, тот, который интересует нас самым непосредственным образом. А ещё точнее, витальный центр рассматривается как соответствующий самому маленьком желудочку сердца; ясно, что он (здесь мы, кстати, обнаруживаем идею «малости», о которой мы говорили в связи с горчичным зерном) обретает полностью символическое значение, когда его транспонируют за пределы телесной области. Но следует хорошо понимать, что, подобно всякому верному и аутентично традиционному симво-

---

[906] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», апр. — май 1949. — Подобно см. гл. «Горчичное зерно», эта, которая должна была стать её продолжением, первоначально была написана для *Reg.*; она, стало быть, даёт место для тех же заметок, и, хотя большая часть содержащихся в ней соображений, несомненно, не является целиком новой для читателей журнала «Исследования Традиции», мы подумали, что всё-таки для них может быть небезынтересно увидеть то же в несколько ином освещении.

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

лизму, тот о котором мы говорим, опирается на реальность через действительную связь, существующую между центром, понимаемом в высшем или духовном смысле, и определённой точкой организма, которая является его олицетворением.

Чтобы вернуться к «эфиру в сердце», приведём один из основных текстов, относящихся к этой теме: «В этом месте пребывания Брахмы (т. е. в витальном центре, о котором только что шла речь) находится маленький лотос, жилище, в котором есть маленькая ниша (*dahara*), занятая эфиром (*Ākāśa*); надо исследовать то, что есть в этом месте, и мы познаем его»[908]. То, что подобным образом пребывает в этом центре существа, это не просто эфирный элемент, принцип четырёх других, чувственно осязаемых элементов (стихий), как могли бы подумать те, кто задержался бы лишь на чисто внешнем смысле, т. е. на том, что соотносится единственно с телесным миром, в котором этот элемент как раз играет роль принципа. Потому что именно из него, через дифференциацию взаимодополняющих качеств (становящихся по видимости противоположными в своем внешнем проявлении) и через нарушение примордиального равновесия, где они пребывали в «неразличимом» состоянии, возникли и развернулись все явления этого мира[909]. Но это только относительный принцип, как относителен сам этот мир, будучи лишь частной модальностью универсального проявления; тем не менее верно, что именно эта роль эфира, как первого из элементов, делает возможной транспозицию, которую надлежит осуществить. Всякий относительный принцип, уже в силу того, что он тем не менее есть подлинный принцип на своем уровне, является естественным образом, хотя более или менее удалённым, и как бы отражением абсолютного и высшего Принципа. И только в качестве «опоры» для такой транспозиции называется здесь эфир, как на

---

[908] Чхандогья-упанишада, VIII.1.2.

[909] См. наше исследование «Индусское учение пяти элементов», в журнале «Исследования Традиции», авг.-сент. 1935.

это подчеркнуто указывает конец процитированного нами текста, потому что если бы речь не шла ни о чём другом, кроме того, что буквально и прямо выражают использованные для этого слова, то, очевидно, нечего было бы и исследовать. А то, что надлежит исследовать, это духовная реальность, по аналогии соответствующая эфиру, которой он является, так сказать, выражением по отношению к чувственно осязаемому миру. Результатом этого исследования является то, что именуется, собственно, «знанием сердца» (*hārda-vidyā*), и последнее есть в то же время «знание глубины» (*dahara-vidyā*); равнозначность этих понятий в санскрите выражается тем фактом, что соответствующие слова (*hārda* и *dahara*) образуются одними и теми же буквами, просто расположенными в различном порядке. Это, иными словами, знание того, что есть самого глубокого и самого сокровенного в существе[910].

Точно так же, как и само наименование эфира, такие понятия как «лотос» и «ниша», которые мы встречаем здесь, разумеется, также должны пониматься символически; впрочем, как только мы выходим за пределы чувственно осязаемого уровня, более никоим образом не может быть вопроса о локализации в собственном смысле слова, поскольку то, о чём идёт речь, более не подчинено пространственному условию. Выражения, относящиеся к пространству, так же, как и ко времени, обретают тогда смысл чистых символов; и, кстати сказать, такая разновидность символизма становится естественной и неизбежной, коль скоро возникает необходимость воспользоваться способом выражения, адаптированным к индивидуальному и земному человеческому состоянию, воспользоваться языком, который есть язык существ, актуально живущих в пространстве и времени. Точно так же эти две формы, пространственная и временная, которые в определённом отношении и в некотором смысле до-

[910] По поводу полости, или «пещеры» в сердце, рассматриваемой более специально как «место», где совершается рождение аватара, см. также «Заметки об инициации», гл. XLVIII.

полняют друг друга, находятся во всеобщем и почти непрерывном употреблении, будь то для того, чтобы дать два различных представления одной и той же реальности[911], которая, однако, в самой себе суть внепространственная и вневременная. Когда, например, говорится, что разум пребывает в сердце, само собой разумеется, что речь ни в коей мере не идёт о том, чтобы локализовать разум, предписать ему «размеры» и определённое положение в пространстве; это современной и чисто профанической философии, вместе с Декартом, было предназначено поставить противоречивый уже в самих своих терминах вопрос о «местопребывании души» и якобы разместить её буквально в определённой части мозга. Древние традиционные доктрины конечно же никогда не оставляли места для подобных смешений, а их авторитетные истолкователи всегда в совершенстве знали, чего держаться в символическом истолковании, приводя в соответствие между собой, но без смешения их, различные уровни реальности и строго соблюдая их иерархическое распределение по степеням универсального бытия. Кстати сказать, все эти соображения нам кажутся столь очевидными, что мы почти склонны извиняться за своё настойчивое о них напоминание; и если мы допускаем их, то лишь в силу очень хорошего знания о том, что делают ориенталисты, по причине своего незнания самых элементарных сведений из области символизма, с доктринами, которые они изучают извне, никогда не стремясь обрести их непосредственное знание, и как они, понимая все в самом грубо материальном смысле, искажают доктрины, являя иногда настоящую карикатуру на них. И в силу того также, что мы знаем: позиция этих ориенталистов нисколько не является исключительной, но, напротив, она проистекает из ментальности, которая, по крайней мере на Западе, присуща большинству наших современников и которая, по сути, есть не

[911] Например, её изображение и изображение в геометрической форме множественных состояний существа посредством серии последовательных «циклов».

что иное, как сама специфически современная ментальность.

Лотос обладает символизмом, аспекты которого многообразны, и мы уже говорили о некоторых из них по другим поводам[912]; в одном из этих аспектов, в том, с которым соотносится только что процитированный нами текст, он применяется для представления различных даже второстепенных центров человеческого существа, будь то центры физиологические (нервные узлы, в частности), будь то, в особенности, центры психические (соответствующие тем же самым узлам в силу связи между телесным и тонким состоянием в том сложном целом, которое образует собственно человеческую индивидуальность). Эти центры в индусской традиции обычно именуются «лотосами» (*padma* или *kamala*), и они изображаются с различным числом лепестков, которые все равным образом имеют символическое значение точно так же, как и цвета, которые, помимо того, связываются с ними (не говоря о некоторых звуках, которые также сочетают с ними и которые являются мантрами, соотносящимися с различными вибрационными модальностями, в гармонии с особыми способностями, управляемыми, соответственно, центрами, о которых идёт речь и которые, в некотором роде, создаются их излучением, изображаемым распускающимися лепестками лотоса[913]); они также именуются «колесами» (*cakra*). А это, заметим мимоходом, ещё и подтверждает очень тесную связь, на которую мы указывали ранее, как на всеобще распространенную, между символизмом колеса и символизмом цветов, таких, как лотос и роза.

Прежде, чем мы пойдем дальше, напрашивается ещё и другое замечание, а именно то, что в этом случае, как и во всех других того же рода, было бы самой большой ошибкой полагать, что рассмотрение высших смыслов противоречит допущению буквального смысла, что оно уничтожает или

---

912 См., в частности, гл. «Цветы-символы».

913 Обо всем этом см. «Кундалини-йога», в журнале «Исследования Традиции», окт. и нояб. 1933.

разрушает последний, либо же некоторым образом делает его ложным; взаимоналожение множества смыслов, которые вовсе не исключают, а, напротив, гармонизируют и дополняют друг друга, является, как мы уже не раз объясняли, абсолютно универсальной чертой подлинного символизма. Если ограничиться рассмотрением телесного мира, то реально это именно эфир, как первый из чувственно осязаемых элементов, играет здесь «центральную роль», которую следует признавать за всем, что является на каком-либо уровне принципом: его состояние гомогенность и совершенного равновесия может быть изображено примордиальной нейтральной точкой, предшествующей всем различиям и всем оппозициям, той, откуда они все исходят, и куда они в конечном счёте возвращаются для разрешения, в двойном попеременном движении расширения и концентрации, выдоха и вдоха, диастолы и систолы, из которого и слагаются, по сути, две комплементарные фазы всякого процесса проявления. Кстати, это очень точно выражено в древних космологических концепциях Запада, где четыре дифференцированных элемента изображаются расположенными на оконечностях четырёх ветвей креста и попарно противоположными друг другу: огонь и вода, воздух и земля, согласно их участию в фундаментальных свойствах, равным образом противостоящих друг другу парами — теплое и холодное, сухое и влажное, в соответствии с аристотелевской теорией[914]. И на некоторых из этих изображений то, что алхимики называли *quinta essentia*, т. е. пятым элементом, который есть не что иное, как эфир (первый в порядке разворачивания проявленности, но последний в обратном порядке, на уровне поглощения или возвращения к примордиальной гомогенности) появляется в центре креста в виде пятилепестковой розы. Эта роза, что совершенно очевидно, в качестве символического цветка напоминает лотос восточных традиций (центр креста соответствует здесь «нише» сердца, при-

[914] За подробностями мы ещё раз отсылаем к нашему уже упомянутому выше исследованию «Индусское учение пяти элементов».

меняется ли эта символизм с точки зрения макрокосмической или микрокосмической), тогда как, с другой стороны, геометрическая схема, на которой она начертана, есть не что иное, как пентаграмматическая звезда, или пифагорейская пентальфа[915]. Таков частный случай применения символизма креста и его центра, полностью соответствующий его общему значению, такому, как мы объяснили его ранее[916]; и в то же время эти соображения, касающиеся эфира, естественно, должны соотноситься также и с космогонической теорией, которую мы находим в еврейской Каббале, в том, что касается *Avir*, и о которой мы напоминали раньше[917].

Но в традиционных доктринах физическая теория (в древнем смысле этого слова) никогда не может рассматриваться как самодостаточная; она есть лишь отправная точка, «опора», позволяющая, посредством аналогических соответствий, подняться к познанию высших уровней. Впрочем, таково, как известно, одно из сущностных различий между точкой зрения науки священной, или традиционной, и точкой зрения науки светской такой, какой создают её понимают современные люди. То, что пребывает в сердце, — это, стало быть, не только эфир в собственном смысле слова; в той мере, в какой сердце является центром человеческого существа, рассматриваемого в его интегральности, а не только в его телесной модальности, то, что находится в этом центре, есть «живая душа» (*jīvātma*), заключающая изначально все возможности, которые разворачиваются в ходе индивидуального бытия, как эфир содержит в принципе все возможности телесной или чувственно осязаемой проявленности. Весьма примечательно, с точки зрения соответствий

---

[915] Напомним, что такое изображение, характера чисто герметического и розенкрейцерского, которое есть, собственно, изображение *Rota Mundi*, было помещено Лейбницем в заглавие его трактата *De Arte combinatoria* (См. «Принципы исчисления бесконечно малых», предисловие).

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

[917] См. гл. «Горчичное зерно».

между восточными и западными традициями, что Данте также говорит о «духе жизни, пребывающем в самой тайной горнице сердца»[918], т. е. именно в этой самой «нише», о которой идёт речь в индусской традиции; и что, может быть, самое примечательное, так это то, что выражение, которое он употребляет в этой связи, *spirito della vita*, является предельно близким по смыслу переводом санскритского термина *дживатман* (*jīvātma*), а между тем довольно маловероятно, чтобы он (Данте) каким-либо образом мог об этом термине знать.

Это не все: то, что соотносится с «живой душой» как пребывающей в сердце, затрагивает — непосредственно, по крайней мере, — лишь промежуточную область, составляющую то, что можно было бы назвать собственно психическим уровнем (в первичном смысле греческого слова ψυχή), и не выходит за пределы рассмотрения человеческой индивидуальности как таковой. Стало быть, отсюда следует ещё подняться к высшему смыслу, который есть смысл чисто духовный или метафизический. И вряд ли есть необходимость отмечать, что взаимоналожение этих трёх смыслов точно соответствует иерархии «трёх миров». Таким образом, то, что пребывает в сердце, с первичной точки зрения, есть эфирный элемент, но и не только это; с точки зрения второй — это «живая душа», но также не только это, ибо то, что олицетворяется сердцем, есть, по существу, точка контакта индивида с универсальным или, иными словами, человеческого с божественным, точка контакта, которая, естественно, отождествляется с самим центром индивидуальности. Следовательно, сюда нужно ввести третью точку зрения, которую можно назвать «надындивидуальной», потому что, выражая отношения человеческого существа с Принципом, она тем самым выходит из пределов индивидуальной обусловленности. И, наконец, это именно с такой точки зрения говорится, что пребывающее в сердце есть сам Брахман, бо-

[918] *In gell punto dice veracementa che le spirito della vita, le quale dimora nella segretissima camera del cuore…* (*Vita Nuova*, 2).

жественный Принцип, из которого проистекает, и от которого полностью зависит всякое бытие и который изнутри проникает, поддерживает и освещает все вещи. эфир также, в телесном мире, может рассматриваться как всесозидающий и всепроникающий, и вот почему все священные тексты Индии и канонические комментарии к ним изображают его как символ Брахмана[919]; то, что обозначается как «эфир в сердце», в более высоком смысле есть, стало быть, Брахман, и, следовательно, «сердечное знание», когда оно достигает своей самой глубокой степени, поистине отождествляется с «божественным знанием» (*Brahma-vidyā*)[920].

Божественный Принцип, впрочем, рассматривается как пребывающий таким образом в центре всякого существа, и это соответствует тому, что сказано апостолом Иоанном, когда он говорит о «свете истинном, который просвещает всякого человека, приходящего в мир», но это «божественное присутствие», уподобляемое еврейской Шехине, может быть лишь виртуальным в том смысле, что человек может не иметь его актуального сознания; оно становится полностью действительным для этого существа только тогда, когда существо это осознало его и его «осуществило» посредством соединения, понимаемого в смысле санскритской йоги. Тогда этот человек знает, самым реальным и самым непосредственным из всех способов знания, что «пребывающий в сердце *Атман*» — есть не просто *дживатман*, индивидуальная и человеческая душа, но что это также абсолютный и безусловный *Атман*, универсальный и божественный Дух, и что и тот, и другой в этой центральной точке находят-

---

[919] «Брахман подобен эфиру, который повсюду и который одновременно проникает во внешнее и внутреннее всего сущего» (Шанкарачарья, *Ātma-Bodha*).

[920] Но ещё и само это божественное знание может быть двух типов: ограниченным — «не высшим» (*apara*) и «высшим» (*para*), соотносящимся, соответственно, с миром небесным и тем, что находится за пределами «трёх миров»; но это различие, несмотря на свою крайнюю важность с точки зрения чистой метафизики, не должно влиять на соображения, которые мы излагаем в настоящий момент, так же, как не должна влиять та из двух различных степеней, где, соответственно, также может рассматриваться само «единство».

ся в нерасторжимом и неизреченном контакте, ибо в действительности они суть одно, как, по словам Христа, «Мой отец и Я едины». Тот, кто действительно поднялся до такого знания, воистину достиг центра, и не только своего собственного центра, но также — именно в силу этого — центра всех вещей; он осуществил соединение своего сердца с «духовным Солнцем», которое является подлинным «Сердцем Мира». Рассматриваемое подобным образом сердце есть, согласно учению индусской традиции, «божественный град» (*Brahma-pura*); и последний описывается, как мы уже указывали ранее, в понятиях, сходных с теми, которые в Откровении относятся к Небесному Иерусалиму, а он также является одним из олицетворений «Сердца Мира».

Глава 75. Божественный град[921]

Мы уже говорили по различным поводам о символизме «божественного града» (*Брахма-пуры* в индусской традиции)[922]; известно, что именуемое точно таким образом есть центр существа, представляемый сердцем, которое, кстати, действительно соответствует ему (центру) в телесном организме, и что этот центр — есть место пребывания пуруши, отождествляемого с божественным Принципом (Брахманом), поскольку он является «внутренним распорядителем» (*antar-yāmī*), который управляет всей совокупностью способностей данного существа посредством «бездеятельного» действия, являющегося непосредственным следствием одного его присутствия. Имя пуруша по этой причине толкуется как означающее *пури-шайя* (*puri-śaya*), т. е. тот, кто пребывает или покоится (*śaya*) в существе, как в городе (*puri*); такое истолкование, очевидно, взято из нирукты, но А. Кумарасвами отметил, что, хотя дело не обстоит так в большинстве случаев, оно может представлять в то же время настоящую этимологическую производную[923], и этот пункт, в силу всех сближений, которым он открывает путь, заслуживает, чтобы мы остановились на нём более подробно.

Прежде всего, следует отметить, что греческое слово полис (πόλις) и латинское *civitas*, обозначающие город, своими корнями, соответственно, соотносятся с двумя элементами, из которых образовано слово *puru-śa*, хотя, в силу некоторых

---

[921] Опубликовано в журнале «Исследования Традиции», сент. 1950.

[922] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. III; см также гл. «Горчичное зерно» и гл. «Эфир в сердце».

[923] *What is civilization*? (*Albert Schweitzer Festschrift*); мы заимствуем из этого исследования часть последующих соображений, в частности, в том, что касается лингвистической точки зрения.

фонетических изменений при переходе от одного языка к другому, это может остаться не замеченным с первого взгляда. В самом деле, санскритский корень *pṛ* или *pur* в европейских языках превращается в *ple* или *pel*[924], так что *pura* и πόλις строго эквивалентны; с точки зрения качества, этот корень выражает идею полноты (санскритское *puru* и *pūrṇa*, греческое πλέως, латинское *plenus*, английское *full*), а с точки зрения количественной — идею множества (греческое πολυς, латинское *plus*, немецкое *viel*). Как совершенно очевидно, город существует лишь благодаря собиранию множества живущих в нём и образующих его «население»[A] индивидов (слово *populus* равным образом имеет то же происхождение), и это могло бы оправдывать употребление для обозначения его терминов, о которых идёт речь. Однако, это лишь самый внешний аспект, и когда хотят проникнуть в суть вещей, гораздо важнее рассмотреть идею полноты. Но в этой связи известно, что полное и пустое, рассматриваемые как корреляты, являются одним из традиционных символических олицетворений комплементарности активного и пассивного принципов; в данном случае можно говорить, что пуруша наполняет своим присутствием «божественный град» со всеми его расширениями и строениями, то есть интегральность существа, которое без этого присутствия было бы всего лишь пустым «полем» (*kṣetra*), или, иными словами, чисто потенциальностью, лишённой всякого актуализованного бытия. Это пуруша, который согласно текстам упанишад, освещает «это все» (*sarvam idam*) своим излучением, образом своей «бездейственной» деятельности, посредством которой осуществляется всякая проявленность, согласно самой «мере», которая определяется действительной протяженностью этого излучения[925] точно так же, как в апокалиптическом символизме христианской традиции Небесный

[924] Известно, что буквы *r* и *l* фонетически очень близки и легко заменяют одна другую.

[A] Франц. *population* — прим. пер.

[925] См. «Царство количества и знамения времени», гл. III.

Иерусалим весь целиком освещается светом Агнца, который покоится в его центре «словно закланный», стало быть, в состоянии «недеяния»[926]. Мы можем ещё добавить в этой связи, что заклание Агнца «от начала мира» в действительности есть то же самое, что ведическое жертвоприношение пуруши, по видимости расчленяющего себя у истоков проявления, чтобы присутствовать одновременно во всех существах и во всех мирах[927], так что хотя и будучи всегда сущностно единым и принципиально заключающим все в самом своем единстве, внешне он предстаёт как множественный. А это, в свой черед, точно соответствует двум идеям, полноты и множественности, о которых только что была речь; и вот почему также говорится, что «в мире есть два пуруши: один разрушимый и другой неразрушимый, первый распределен между всеми существами, второй незыблем»[928].

С другой стороны, латинское *civitas* производно от корня *kei*, который в западных языках равнозначен санскритскому корню *śi* (откуда *śaya*); его первоначальное значение — отдых, покой (греческое κεῖσθαι, возлежать); а отсюда значение резиденции, или постоянного жилища, а таковы жилища в городе, появляется, в конечном счёте, в качестве непосредственного следствия первого. Пуруша, покоящийся в «божественном граде», может быть назван его единственным «гражданином» (*civis*)[929], потому что множество обитателей, которые населяют его, воистину существует лишь через него, будучи целиком создано его собственным светом и одушевлено его собственным дыханием (*prāṇa*). Впрочем,

---

[926] Напомним ещё, что проявление Шехины, или «божественного присутствия» всегда олицетворяется светом.

[927] См. гл. «Собирать то, что рассеяно».

[928] Бхагавадгита, XV.16; согласно продолжению этого текста, пуруша-атман, который идентичен *Параматману*, находится за пределами (выше) этих двух аспектов, потому что он есть высший Принцип трансцендентный по отношению ко всей проявленности: он не пребывает «в мире», но, напротив, это все миры пребывают в нём.

[929] Равнозначное греческое выражение μόνος πολίτης было применено Филоном по отношению к Богу.

световой луч и жизненное дыхание здесь не что иное, как два аспекта *сутратмы*. Если «божественный град» (или «Царство Божие», которое «внутри нас», согласно евангельским словам) рассматривать в его самом строгом значении, исключительно как самый центр существа, то само собой разумеется, что реально там пребывает один лишь пуруша; но распространение этого понятия на все существо, со всеми его свойствами и составляющими элементами, равным образом законно по причинам, которые мы только что объяснили, и ничего не меняет здесь, потому что всё это целиком зависит от пуруши и обязано ему даже самым своим существованием. Жизненные функции и способности живого существа часто сравнивают, в их отношениях к пуруше, с подданными и слугами царя, и среди них существует иерархия, сравнимая с иерархией различных каст в человеческом обществе[930]. Дворец, в котором пребывает царь и откуда он правит всем, является центром или сердцем города[931], его сущностной частью, по отношению к которой все остальное есть, в некотором роде, всего лишь продолжения или «расширения» (такой смысл также содержится в корне *kei*). Но, разумеется, подданные никогда не пребывают в состоянии абсолютной зависимости от царя подобной той, о которой идёт речь, потому что, хотя функция царя и есть единственная в городе, а ситуация «правителя» существенно иная, нежели ситуация «управляемых»[932], сам царь есть однако же человеческое существо, как и его подданные, а не принцип

[930] Это точка зрения, в частности, была развита Платоном в его Республике.

[931] Первоначально этот дворец был в то же самое время и храмом; этот двойственный характер иногда ещё встречается в эпохи «исторические», и мы напомним здесь, в частности, пример *Мин-тан* в Китае (см. «Великая Триада», гл. XVI).

[932] В их отношении друг к другу «правитель» находится «в акте», а «управляемые» — «в потенции», согласно аристотелевскому и схоластическому языку, вот почему в традиционной концепции царь и его царство находятся в отношениях активного и пассивного принципов, но, напротив, царь, поскольку он осуществляет временную власть, в свою очередь, становится принципом пассивным по отношению к духовной власти (А. Кумарасвами, *Spiritual Authority and Temporel Power in the Theory of Indian Government*).

другого порядка. Ещё один образ, и кажется более точный, дается нам игрой марионеток, потому что последние одушевляются лишь волей человека, который приводит их в движение по своему произволу (а нить, посредством которой он заставляет их двигаться, естественно, является ещё одним символом *сутратмы*); в этой связи мы обнаруживаем особо поразительный «миф» в Катхасаритсагара[933]. Речь идёт там о городе, целиком населенном деревянными автоматами, которые во всем ведут себя как живые существа, за исключением того, что они лишены дара речи; в центре находится дворец, где пребывает человек, являющийся «единственным сознанием» (*ekakaṃ cetanam*) города и причиной всех движений этих автоматов, которые он сам и создал. И здесь уместно заметить, что этот человек именуется плотником, а это уподобляет его Вишвакарману, т. е. божественному Принципу, поскольку последний созидает универсум и управляет им[934].

Это последнее примечание побуждает нас уточнить, что символизм «божественного Града» доступен применению как «макрокосмическому», так и «микрокосмическому», хотя исключительно последнее мы рассматривали во всем предыдущем изложении, можно было бы даже говорить о нескольких «макрокосмических» применениях на различных уровнях, в зависимости от того, идёт ли речь об отдельном мире, т. е. об определённом состоянии бытия (и именно к этому случаю относится собственно символизм Небесного Иерусалима, о котором мы напоминали выше) или обо всей совокупности универсальной проявленности. Во всех случаях, рассматривается ли центр одного мира или центр всех миров, в этом центре находится божественный Принцип (пуруша, пребывающий на солнце, который есть *Spiritus Mundi* западных традиций); он играет для всего, что прояв-

[933] Cm. A. Coomaraswamy, *«Spiritual Paternity» and the «Puppet-Complex»*, в *Psychiatry*, авг. 1945.

[934] См. «Каменщики и плотники», в журнале «Исследования Традиции», дек. 1946.

лено в соответствующей области, ту же роль «внутреннего правителя», которую пуруша, пребывающий в сердце каждого существа, играет для всего, что заключено в возможностях этого существа. Тогда, дабы применить ко множеству проявленных существ всё то, что в случае применения «микрокосмического» говорится о различных свойствах отдельного существа остается лишь осуществить соответствующий перенос этого «микрокосмического» проявления без каких-либо модификаций. Впрочем, символизм солнца как «Сердца Мира»[935] объясняет, почему *сутратма*, связующая каждое существо с центральным пурушей, олицетворяется тогда «солнечным лучом», именуемым *сушумна*[936]. Различные изображения *сутратмы* показывают также, что видимое расчленение пуруши на уровне «макрокосмическом», так же как и на уровне «микрокосмическом» должно рассматриваться не как фрагментация, противоречащая его сущностному единству, но как «распространение», сравнимое с распространением лучей, исходящих из центра. И в то же время, поскольку *сутратма* уподобляется нити (*sūtra*) уже самим своим именем, эта символизм находится в тесной связи также и с символизмом ткачества[937].

Нам остается вкратце указать на ещё один момент, а именно: для того, чтобы быть законными и приемлемыми с традиционной точки зрения, т. е. для того, чтобы, в конечном счёте, быть поистине «нормальными», строение и организация всякого города или человеческого общества долж-

[935] Само собой разумеется, что речь идёт не о «том солнце, которое видят все люди», но о духовном солнце, «которое немногие постигают умом» (Атхарваведа, X.8.14) и которое представляется недвижно пребывающим в зените.

[936] См. «Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XX; этот «солнечный луч» есть вместе с тем то же самое, что и «золотая струна», о которой говорит Платон.

[937] См. «Символизм креста», гл. XIV; напомним здесь более конкретно о символизме паука в центре его путины, образе солнца, лучи которого, являющиеся эманациями или «распространениями» его самого (как паутина создаётся пауком из его собственной субстанции), образуют в некотором роде «ткань» мироздания. Они актуализируют последнюю по мере того, как распространяются во всех направлениях, исходя из своего источника.

ны стремиться сколь возможно полно брать за образец «божественный Град». Мы говорим «сколь возможно полно», потому что, по крайней мере, в нынешних условиях нашего мира подражание этой модели (которая есть, собственно, «архетип») всегда будет вынужденно несовершенным, как это показывает сказанное нами выше по поводу сравнения пуруши с царем; но, как бы то ни было, лишь в той мере, в какой будет осуществлено это подражание, строго говоря, будет и право говорить о «цивилизации». Из сказанного ясно, что всё, именуемое так в современном мире, и все, из чего притязают сделать истинную «цивилизацию», есть только карикатура на неё, а часто даже и её противоположность во многих отношениях. Антитрадиционная цивилизация, подобная этой, в действительности не только не заслуживает такого имени, но она есть даже, по всей строгости, противоположность подлинной цивилизации.