

Александр ДУГИН

АБСОЛЮТНАЯ
РОДИНА

Александр ДУГИН

**АБСОЛЮТНАЯ
РОДИНА**

**АРКТОГЕЯ-центр
Москва 1999**

ББК 87.3(2)

Д 80

Редактор Н.Мелентьева

Д 80 Дугин А. АБСОЛЮТНАЯ РОДИНА. Пути Абсолюта.
Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии.
Москва, “АРКТОГЕЯ-центр”, 1999 — 752 стр.

В книгу вошли главные метафизические произведения автора, выдержавшие не одно издание и переведенные на многие иностранные языки. Объединение трех программных философских трудов Дугина в одной книге позволяет осветить полноценную картину *традиционалистского мировоззрения*, уяснить связь традиционной метафизики с Православием, исследовать возможности применения принципов сакральной географии к современной геополитической реальности. Религиозные и философские доктрины, расшифровка древнейших мифов и легенд, панорама богословия и сакральной истории воплощаются в общем синтезе, позволяющем глубже понять сложную и противоречивую природу окружающей нас эсхатологической реальности. Книга повествует о высоком предназначении человека и человечества, об их трансцендентных истоках и, увы, о глубине их падения, дегенерации и самоотрицания в современную эпоху. Все тексты для данного издания существенно переработаны автором и снабжены новой серией примечаний. В приложениях публикуется ряд дополнительных текстов доктринального характера, ранее не издававшихся.

Д $\frac{0403000000-003}{99}$ Без объявл.

© Арктогея, 1999

ISBN 5-8186-0003-3

ПУТИ АБСОЛЮТА

ОГЛАШЕНИЕ ТРАДИЦИОНАЛИЗМОМ

(предисловие ко второму изданию)

Книга “Пути Абсолюта” написана в 1989 году. Ее главной задачей было изложение основ традиционализма, экспозиция того, как Традиция понимает важнейшие метафизические проблемы, на каких философских принципах строится сакральное мировосприятие. Мы рассматривали данный труд как, своего рода, введение в традиционализм, перенос в русскоязычный контекст главных силовых линий таких выдающихся современных традиционалистов, как Рене Генон (отец-основатель всего этого направления), Юлиус Эвола и т.д. Мы преследовали совершенно определенную цель, и она предопределила избранные темы, методику изложения, расстановку акцентов. Для нас было крайне важно заведомо поместить традиционалистскую мысль в соответствующий контекст, показать ее радикальный нонконформизм, жесткую альтернативность любым академическим, “гуманитарным” и профаническим философским течениям современной культуры. Традиционализм не история религий, не философия, не структурный социологический анализ. Это скорее идеология или метаидеология, в значительной степени тоталитарная, ставящая перед теми, кто ее принимает и разделяет, довольно жесткие требования. Либо человек порывает со всей совокупностью рассеянных в среде мировоззренческих клише современности,

проводит полную ревизию своих взглядов и установок, расследует их профанический генезис и потом отвергает их все разом, чтобы принять с совершенным доверием и строгой убежденностью нормативы Традиции, либо он остается сущностно вне ее, за сакральной оградой, в элевсинских топях современного мира, где между высоколобыми профессорами и философами и послушной, абсолютно безрефлекторной толпой обывателей нет никакой принципиальной разницы, даже в том случае, если интеллигенты по “академическим” соображениям интересуются различными “экстравагантными” предметами — богословием, ритуалами, символизмом, традиционными обществами и т.д.

Стремление с максимальной ясностью подчеркнуть этот аспект традиционализма предопределило строй “Путей Абсолюта”.

В предисловии к первому изданию “Путей Абсолюта” мы писали по этому поводу:

“Тотальный традиционализм” возник в XX веке в Европе как особая идеология, ратующая за полный и бескомпромиссный возврат к ценностям традиционной священной цивилизации, чьим абсолютным отрицанием является современная материалистическая и секуляризованная цивилизация — “современный мир” как таковой. В отличие от людей, принадлежащих Традиции естественным образом, традиционалисты Запада находились в окружении антитрадиции, и чтобы утвердить свою позицию, должны были в первую очередь вскрыть начала, принципы священной Традиции, объявить о них во всеуслышание, что было излишне в сакральных обществах и невозможно в тоталитарно-атеистических (в коммунистических, к примеру).”

Первое знакомство русских читателей с идеями традиционализма оказалось, на наш взгляд, вполне адекватным; нам удалось предвосхитить возможность узурпации этой темы безответственными профаническими или неоспиритуалистскими крутами.

Со времени первого издания “Путей Абсолюта” на русском языке появились первые переводы классиков традиционализма, и эта тенденция явно будет продолжена. Постепенно читатели смогут ознакомиться с полнотой традиционалистского мировоззрения в достаточной мере, и тогда встанет новая задача — адекватно применить его к нашей собственной традиции, выяснить, какие его аспекты применимы к нашей реальности в полной мере, а какие подлежат определенной коррекции.

10 лет назад в том же предисловии было сказано:

“Именно идеи Генона, чьи труды совершенно не известны пока русскоязычному читателю, составляют основную базу данной книги. Мы сочли возможным избежать прямых цитат из его произведений и предпочли этому свободное изложение того, как мы усвоили его идеи и как мы применили их в дальнейшем в сфере традиционных метафизических доктрин и символов. В данной работе содержится изложение основных принципов и концепций Генона, а детальное освещение несовпадения наших взглядов в отдельных пунктах метафизики будет иметь смысл лишь после публикации основных произведений Генона на русском языке. Как бы то ни было, именно Генон был и остается нашим духовным гидом и учителем.”

Сегодня можно сказать, что это произошло, и параллельно более полному знакомству русских с трудами Генона на первый план в “Путях Абсолюта” выходят те стороны, которые ранее терялись в общем контексте изложения основ традиционализма. На наш взгляд, отчетливее виден теперь зазор, отделяющий ортодоксальный “генонизм”, буквальное следование за мыслью Генона во всех — главных и второстепенных — вопросах, от несколько иной версии понимания метафизической проблематики, которой придерживаемся мы сами. Прежде чем мировоззрение Генона стало в общих чертах известно, настаивать на качестве и сути этого зазора было преждевременно и, по большому счету, бессмысленно, так как напоминало бы сопоставление между собой двух неизвестных величин. По мере освоения одной из таких величин, более выпуклой становится вторая, теснейшим образом связанная с первой.

В “Путях Абсолюта” мы основывались на особой метафизической традиции, главные вектора которой разрабатывались в весьма закрытой и обособленной интеллектуальной среде, связанной с такими мыслителями, как Гейдар Джемаль, Юрий Мамлеев и Евгений Головин. Унаследовав от них вкус к парадоксальному повороту метафизической интуиции, мы попытались сочетать это с ортодоксальным традиционализмом, подвергнув его коррекциям, вытекающим из духа вышеупомянутой школы. Результатом явилась эта книга.

Интенсивное развитие определенных идей привело автора к целой серии новых метафизических заключений, которые воплощены в других наших книгах и, в первую очередь, в “Метафизике Благой Вести”. Мы решились внести незначительную правку (в основном, в ссылоч-

ном аппарате) в текст второго издания “Путей Абсолюта”, так как некоторые подозрения постепенно переродились в уверенность, а определенные утверждения ортодоксально генонистского плана представляются настолько неадекватными, что мы решились их изъять из начального текста или, по меньшей мере, значительно исправить. И все же крайне важно учитывать хронологию написания и первого издания этой книги, что было первым шагом в своего рода “традиционалистском оглашении”.

Глава I

МЕТАФИЗИКА, АБСОЛЮТ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ

Метафизика, в наиболее полном и наиболее всеобъемлющем понимании этого слова, есть абсолютное, непреходящее видение *всех* аспектов реальности с позиции первоначала, первопринципа. “Метафизическими”, в строгом смысле, можно назвать только те уровни, которые расположены за пределом физики, а слово “физика” (греческое “*physis*”) обозначает природу (*natura*), т.е. области бытия, подверженные закону сменяющих друг друга рождения и смерти, области становления. Сам термин “метафизика” уже несет в себе некий отрицающий смысл, так как указывает не на реальность саму по себе, в ее позитивном, утвердительном качестве, а на преодоление и даже отрицание плана реальности, называемого “физикой”. Итак, термин “метафизика” указывает на те сферы, которые совершенным образом превосходят становление, природу.

Другой термин, теснейшим образом связанный с “метафизикой”, это “*трансцендентное*”, в переводе с латыни, “*за-предельное*”, “пересекающее предел”. Здесь вновь мы сталкиваемся с выражением отрицания или преодоления чего-то, ограниченного пределом и находящегося по одну сторону этого предела.

Третий термин, характерный для определения метафизики — это “абсолютное”, что значит, в соответствии с этимологией (лат. *absolut*), “отрешенное”, “освобожденное”. И снова та же идея “преодоления”, косвенно предполагающая *неудовлетворительность, несамодостаточность* того, что дано, что наличествует само по себе; подспудно указывающая на освобождение от этой наличествующей данности.

Термины “метафизика”, “абсолют”, “трансцендентность” носят отрицающий характер не только в греко-латинской философской школе. Точно такой же апофатический (по выражению св.Дионисия Ареопагита) подход свойственен всем развитым традициям при рассмотрении первопринципа бытия. И китайская, и индуистская, и исламская, и буддистская, и христианская, и иудейская традиции определяют этот первопринцип в отрицательных терминах. В конечном счете, именно в обращении к апофатическому плану реальности, связанному с наличествующим бытием лишь обратным, отрицательным образом, и состоит специфика *сакрального сознания* людей, составлявшего главную характерную черту мира Традиции.

Смутное превосходство такого трансцендентального подхода к реальности инерциально продолжает осознаваться даже в тех случаях, когда мы имеем дело с сугубо имманентным и неметафизическим мышлением, признающим принцип становления единственным и высшим принципом бытия. Но в отличие от полноценной метафизики здесь положительный этический акцент ставится на горизонтальном *преодолении*. Так даже технократы и материалисты современного мира считают основным достоинством становления как раз то, что каждый последующий его момент преодолевает предыдущий (на чем, собственно, зиждутся такие идеи, как “прогресс”, “эволюция” и т.д.). Но полноценная метафизика Традиции и откровенное признание превосходства сакрального начала говорит о *преодолении* отчетливо и логически непротиворечиво, последовательно подвергая апофатической операции все иерархические уровни реальности, фиксируемые в телесном, душевном и духовном опыте, тогда как современные теории (с необходимостью окрашенные позитивизмом, даже если они стараются преодолеть его) всегда заведомо ограничиваются фрагментарными, обрывочными ее элементами и сужают преодоление к одномерному действию, не пересекающему пределы какого-то одного горизонтального

уровня. В этом противоречии легко выделить соотношение современных воззрений и полноценной метафизики: современные научные и философские теории, с одной стороны, усекают метафизику, низводят ее до состояния фрагментарных и расчлененных элементов, но в то же время, не будучи в состоянии основать законченную модель, целиком и полностью свободную от всякой метафизики, они вынуждены негласно обращаться именно к ее основополагающим принципам и векторам. В этом смысле очень показательна интеллектуальная катастрофа неопозитивистов, начавших с “крестового похода” по “элиминации метафизики” и поисков статичных атомарных фактов и закончившихся признанием полной несостоятельности своего начинания и новым обращением к более традиционным методам философии. Нечто подобное характерно для всех современных наук, которые, столкнувшись с идейным крахом “оптимистического сайентизма”, вынуждены все чаще обращаться к дисциплинам и областям знаний, казавшимся в недалеком прошлом “пережитками темного средневековья” и “дикарскими заблуждениями примитивного человечества”.

И исторически и логически именно *метафизика* была изначальной платформой человеческого сознания, и всякий раз она продолжает давать о себе знать даже там, где ее пытаются отрицать. Метафизическая точка зрения ориентирована на ту сферу, где принципиально наличествует совершенное равновесие модусов бытия, которые в конкретной реальности обязательно пребывают в состоянии нестабильности и диалектического конфликта. Естественно, окончательная и полная реализация метафизики означала бы для существа его безвозвратное изъятие из потока становления, остановку этого потока, отмену физики, природы как онтологического поля, претендующего на самостоятельность и фатальную неснимаемость присущих ему закономерностей. Но в мире Традиции, в сакральном обществе всякое человеческое (и не только человеческое) существо могло и должно было становиться на метафизическую точку зрения еще задолго до теоретической конечной реализации, уже в относительном и ограниченном предвосхищая абсолютное и бесконечное. На этом основывалась сама идея ритуала — воспроизведения малым жестом большого или подражания части целому (такой ритуал в сакральном обществе был обязателен для всех, а полная

реализация заложенных в нем возможностей реального отождествления была, естественно, уделом избранных). В некотором смысле, весь процесс человеческого мышления *ритуален*, по меньшей мере, в той степени, в которой это мышление метафизично.

Метафизика, будучи трансцендентной перспективой, вполне может рассматривать и сугубо имманентные модальности бытия, то есть собственно физику. Это не просто взгляд нижнего в верхнее, но и наоборот. В метафизике мир становления визуализируется не просто как досадное неметафизическое недоразумение, но как явление метафизически закономерное и основывающееся на принципах, вытекающих из самой метафизики. Таким образом, метафизика позволяет различить свои собственные черты и сквозь тот уровень реальности, преодолением которого она является. Именно за счет этой универсальности и можно всерьез считать метафизику истинным преодолением, коль скоро запредельность перспективы включает в себя и то, что находится внутри предела. Иными словами, отрицательность метафизической точки зрения не просто противостоит миру природы, миру становления. Эта отрицательность относительна, так как она действительна только до тех пор, пока сфера становления — универсальная природа — подает себя как нечто самодостаточное и всеобъемлющее, как нечто безграничное. Метафизика утверждает, что на самом деле эта универсальная природа — только *часть реальности*, закономерная и приемлемая лишь в этом качестве, но совершенно не имеющая никаких оснований считать себя целым. Поэтому, отвергая претензии физики на абсолютность, метафизика, тем не менее, признает ее своей частью, и в этой роли физика (как элемент метафизики), безусловно, занимает метафизическое сознание. В некотором смысле, полное и абсолютное знание природы и становления и является *следствием* применения метафизических принципов к этим относительным уровням бытия и одновременно неким доказательством того, что здесь мы имеем дело именно с мета-физикой, сверх-физикой, а не с одной из модальностей самой физики, дерзко претендующей на свою исключительность. Метафизика начинает с того, что утверждает возможность и даже необходимость абсолютного знания, по меньшей мере, во всем том, что принадлежит сфере становления.

Можно сказать, что метафизика действительна там, где преодолен уровень противоположностей и относительности, а значит, реальной

антитезой метафизики является не столько физика, часть бытия, сколько чистая иллюзия, ложь, то есть то, чего в принципе нет. Все то, что имеет хотя бы малейшую степень реальности, должно содержать в себе некий элемент метафизики, и единственная вещь, которая существует и, тем не менее, является чистой иллюзией — это чистое отрицание, причем, не отрицание вообще, а конкретное отрицание метафизики, отрицание трансцендентного, отрицание абсолютного. Поэтому метафизика может быть определена как преодоление иллюзии или отрицание иллюзии, в некотором смысле, отрицание отрицания. Для всего погруженного в поток становления, в поток появления и исчезновения, метафизическая сфера действительно открывается в отрицательных терминах, апофатически, как чистое “не”, так как метафизика основывается на тех принципах, которые не подвержены ни появлению, ни исчезновению, а значит, там сущностно нет становления, то есть нет самого главного условия существования всего относительного.

Естественно, вечное⁽¹⁾ и неизменное более полноценно, чем временное и изменчивое, хотя полнота всего времени и всех изменений символически указывает на трансцендентное, особым образом (а именно, ритуально) доступное временному и изменчивому. Но совершенно очевидно, что временное и изменчивое для того, чтобы совпасть с вечным и неизменным, должно не просто максимально развить полноту своих возможностей, но сущностно преодолеть само себя, выйти за свой предел, перестать быть самим собой. Вечность недостижима ни “до-времени”, ни “после времени”. Она — вне времени. Равно как и изменяемое не может превратиться в неизменное, так как, по меньшей мере, с одной логической стороны, оно не было таковым всегда, а значит, оно уже не неизменное. Вечное и неизменное — это область метафизики, и поэтому отрицание самого факта существования вечного и неизменного, то есть отрицание метафизики, не только не несет в себе никакого атеистического откровения или парадокса, но является совершенно банальной истиной, характерной для всего того, что подвержено становлению. Действительно, вечное и неизменное не существует в том смысле, что оно не становится и не рождается при-родой, и более того, нет ничего более ложного, нежели обратное утверждение, что вечное может стать, а изменяемое измениться до неизменности. Однако сама метафизика уже изначально является отрицанием собственного отрицания, предвосхи-

щая заранее это отрицание даже в самоназвании. Нет ничего глупее, нежели отрицание трансцендентного, коль скоро его отрицанием является само становление, и со стороны людей, утверждать тавтологическое равенство становления становлению равнозначно тому, чтобы вообще ничего не утверждать — как это успешно делают предметы и неразумные твари, постоянно преодолеваемые потоком природы, без какого бы то ни было возмущения своей конечностью, преходящестью и относительностью. Всякое же истинное высказывание — высказывание, обогащающее, познавательное, организующее, утверждающее, проблематичное и т.д. — с необходимостью содержит в себе элементы метафизики, пусть даже в качестве смутного инстинкта к *преодолению*, к выходу за предел, к головокружительному “нет”.

Метафизика никогда не существовала в земной истории как некая абстрактная и недостижимая цель, как размытый, далекий и недоступный горизонт. Напротив, принцип трансцендентного, будучи применен к любому бытийному уровню, в том числе к земной реальности, к реальности земного человечества, с необходимостью организует этот уровень в соответствии со строгой структурой, из него вытекающей. Поток становления исторического человечества при наличии метафизической перспективы сразу же приобретает логику, ориентиры, иерархизацию, смысл, направление и т.д., так как в жизненный хаос привносится *вертикальная ценность*, большее или меньшее соответствие которой становится мерой различения существ и вещей, мерой их упорядочивания. Это логически приводит к возникновению метафизической доктрины, которая сосредоточивает в себе все возможные пути метафизической оценки данного уровня природы, т.е. в нашем случае — природы земной и человеческой. Таким образом, историческая форма существования метафизики в человечестве имеет строго определенные черты, свойственные лишь земному срезу универсальной природы. Эта земная метафизическая доктрина — “метафизика для земли” — лежит в основе всего того, что мы называем словом “традиция”, одной из форм которой является современное понятие религии. Однако традиция, какой бы полноценной она ни была, с неизбежностью подвержена в своем внешнем аспекте законам становления, и поэтому ни одна конкретная традиция не может до конца отождествиться с метафизической доктриной, которая по своему определению является неизменной и постоян-

ной. Но в то же время на своем внутреннем уровне конкретная традиция должна быть напрямую сопряжена с метафизикой, и в этом заключается ее вполне обоснованные претензии на “вечность”, “непреходящность”, на внутреннее тождество с “Sophia Perennis”, “вечной мудростью”.

“Метафизика для земли” — это всеобщий исток исторической мысли, который не только воплотился в сакральных учениях человечества, но и вообще сформировал человеческое сознание от начала до конца, вплоть до того, что сам человек в традиционных цивилизациях считался “воплощением метафизики” или “земным отражением абсолюта”. Поэтому все содержание человеческого сознания ориентировано *вертикальной метафизической осью*. Иными словами, это сознание сущностно является *символическим*, то есть предполагающим за всякой вещью ее невидимую, но, тем не менее, с необходимостью присутствующую *метафизическую сущность*. И наиболее полно символизм человеческого сознания как такового проявляется в “человеческом языке”, который и есть чистое выражение принципа метафизики, коль скоро сама идея названия предмета (то есть нечто выходящее за предел тавтологического равенства этого предмета самому себе) есть реализация изъятия предмета из потока изменения, “увековечивание” его сущности, независимо от наличия или отсутствия его самого.

Метафизика, таким образом, воплощается в Традиции, понимаемой в широком смысле, включая формирование самого человека как вида, как “мыслящего” и “говорящего” животного. Человек и его сознание исторически являются частью Традиции, элементами *метафизической доктрины*. Напротив, утверждение, что “Традиция является частью человека”, совершенно не соответствует истине. Это станет очевидным, если мы обратим внимание на тот простой факт, что человек, как и все твари, подвержен становлению и, являясь частью становления, не может быть заинтересован в прекращении и отмене этого становления, то есть в том, что как раз и составляет сферу метафизики. А кроме того, земное человечество не вечно — его когда-то не было и когда-то не будет снова. Традиция же в своем метафизическом аспекте не зависит от человека, поскольку, имея дело с вечным, она не может зависеть от временного и конечного. Именно поэтому сущность традиционного, метафизического сознания, да и человеческого сознания вообще, ориентируется на *преодоление человеческой ограниченности*, на преобразование че-

ловека, на его превращение в нечто большее, нежели он сам. Это проявляется не только в традиционных, метафизических и религиозных учениях, но и в самых банальных клише человеческого разума. Вспомним знаменитый пример из “Махабхараты”, где “бог” смерти Яма, в образе ракшаса явившийся своему сыну Юджистхире, старшему из Пандавов, для того, чтобы испытать его, спрашивает: “Каково самое большое чудо у людей?” — на что мудрый Юджистхира отвечает: *“Самое большое чудо в том, что люди, каждый день видя вокруг себя смерть, продолжают жить так, как если бы они были бессмертны”*. Действительно, даже в обыденной жизни самые убогие и ничтожные люди подчас действуют и рассуждают так, как *“если бы они были бессмертными и бесплотными ангелами, парящими в пустоте”*⁽²⁾. Другими словами, бездны человеческого солипсизма, особенно гротескно проявляющиеся на фоне современного духовного и религиозного упадка, были бы совершенно необъяснимы, если не учитывать инерциальную преемственность человеческого сознания сознанию надчеловеческому или, если угодно, нечеловеческому, сконцентрированному в метафизической доктрине.

Итак, мы определили в общих чертах то, что следует понимать под термином “метафизика” и под сопутствующими ему терминами “трансцендентное” и “абсолютное”. Что же касается термина “онтология”, “учение о бытии”, который иногда рассматривается почти как синоним “метафизики”, то мы считаем, что их отождествление никоим образом не правомочно. Хотя трансцендентное (метафизическое) начало и включает в себя сферу чистого бытия, бытия принципиального, а потому и над-физического, оно рассмотрением этого бытия отнюдь не исчерпывается, относясь к реальностям еще более высоким (нежели сфера онтологии), к реальностям не-бытия, также закономерно включенного в область метафизики.

Глава II

ПЛАНЫ МЕТАФИЗИКИ

Рассмотрим общую структуру бытия и бытийных планов в соответствии с метафизической доктриной. Для этой цели воспользуемся индуистской терминологией, наиболее богатой в отношении детально разработанных метафизических концепций⁽³⁾, хотя следует подчеркнуть, что и в других традициях существуют аналогичные представления, на которые по мере необходимости мы будем ссылаться. Метафизика, по большому счету, не может быть ни христианской, ни индуистской, ни китайской, ни исламской, ни какой-либо другой: существуют лишь разные способы изложения единой метафизики, свойственные той или иной исторической традиции, причем в некоторых из этих традиций одни аспекты разработаны более подробно, а другие менее. Поэтому подчас следует искать в других традициях то, что отсутствует в данной, тем более что, если внимательнее приглядеться и к самой этой традиции, мы обязательно найдем и в ней недостающий элемент, быть может, слишком завуалированный или попросту забытый некоторое время назад. Такое положение дел относится, однако, только к *описательной стороне* метафизики, с которой имеют дело эти исторические религиозные (или нерелигиозные) традиции. В вопросе оценки тех или иных областей метафизики, их аксиологической

окрашенности все обстоит гораздо сложнее, и разногласия между различными историческими традициями имеют подчас очень глубокое основание⁽⁴⁾.

Итак, общая картина всех основных элементов метафизики такова:

Первым метафизическим принципом является *совершенно иное, невыразимое, абсолютно потустороннее, непознаваемое, отсутствующее*. Этот первопринцип, чисто трансцендентное, индуизм называет “брахма ниргуна” (“бескачественный абсолют”), а еврейская каббала — “эн-соф”. Во всех традициях этот метафизический уровень связан с *отрицанием*, все его имена сопряжены с обязательным преодолением, уничтожением того, что содержится в позитивной части высказывания. Этот трансцендентно-апофатический подход, который, как мы увидим далее, характерен и не только для первопринципа, тем не менее, именно здесь является совершенно радикальным, т.к. здесь и только здесь утверждается совершенная невозможность перевести непознаваемое в какую бы то ни было (пусть даже парадоксальную) познаваемую величину. Как бы далеко мы ни отодвигали пределы вселенского ведения — первопринцип всегда остается за чертой, одинаковым образом не присутствуя ни в самом большом, ни в самом малом. Абсолютно потустороннее всегда выступает как недостижимое и нереализуемое, тогда как другие метафизические планы, хотя и самых высоких порядков, всегда заключают в себе возможность быть реализованными, даже в том случае, если по отношению к другим, более низким, уровням они и выступают как относительно апофатические принципы.

Абсолютно потустороннее — это преодоление преодоления, это всепокрывающая и ничему не тождественная категория, из которой (негативным образом) возникает *все*⁽⁵⁾, и в которой исчезает *все*, без того, чтобы хотя бы в малейшей степени ее затронуть. Это — начало начал, никогда и ни при каких обстоятельствах не могущее быть *определенным*, т.е. ограниченным чем бы то ни было. Этот уровень не может быть назван “абсолютным бытием”, “абсолютной идеей”, “абсолютной реальностью”, “абсолютной возможностью” и т.д. Он есть “абсолютное” без добавления какого бы то ни было понятия, поскольку это вообще не бытие, не идея, не реальность, не возможность, не нечто, но и не ничто. Согласно брахманической формуле, этот уровень определяется “*нетинети*”, т.е. “ни то, ни то”, будучи запредельным по отношению ко всем



Схема иерархических уровней реальности

видам двойственности, даже по отношению к высшей метафизической двойственности (превышающей, в свою очередь, само единство!) бытия и небытия. Поэтому индуисты говорят о том, что “брахма ниргуна” не есть “ни сат, ни асат”, т.е. “ни сущий и ни несущий”, ни бытие и ни небытие, но — принцип адвайты, недвойственности⁽⁶⁾, отнюдь не совпадающей, тем не менее, с единством бытия (сат).

Можно сказать, что этот высший модус метафизики является “*мета-метафизикой*”⁽⁷⁾, уровнем, на котором не только не может вестись речь о становлении (как о частном аспекте бытия), но и о самом бытии, и даже небытии. Хотя точнее всего его характеризует понятие “трансцендентное”, “запредельное”, т.к. предел может быть и там, где нет никакой физики, и само отрицаемое в этом названии может быть отнесено ко *всему* вообще, что поддается какой бы то ни было визуализации — и в том числе метафизической. “Брахма ниргуна” в отличие от метафизики в целом не может быть назван “отрицанием отрицания”, так как в нем нет никакой, даже обратной, корреляции ни с одним из метафизических уровней — все эти уровни не отрицают и не утверждают “брахма ниргуна”, они просто не имеют с ним *никакой* общей меры. И тем не менее, будучи совершенно апофатическим, именно этот принцип является основой всех вещей, без которой просто ничего не могло бы быть, и только благодаря которой то, что есть, есть. Собственно говоря, именно “иное” вызывает возникновение всей метафизики как методологии преодоления “этого”, хотя само “иное” и остается за пределом всего процесса. Без этого принципа сама метафизика была бы *иллюзией* и не имела бы никакой трансцендентной ориентации, придающей всем вещам вектор иерархического стремления к горизонту абсолютного.

Но метафизика не является однородной — у нее есть символические “верх” и “низ”. “Верх” метафизики состоит в утверждении трансцендентности абсолюта, т.е. в положении начала всегда заведомо “выше” того, что возможно визуализировать. И именно через это признание, через эту ориентацию на самопреодоление, метафизика почитает трансцендентный принцип, создавая свою логическую структуру таким образом, что достоинство всего внутриметафизического содержания оценивается именно в соответствии со степенью нацеленности на *самопреодоление*, логически означающей признание данным уровнем своей несамодостаточности.

Именно благодаря такой специфике всей метафизики мы можем судить о наивысшем начале — *об ином*⁽⁸⁾. Только через заявление интегральной метафизики о своей *недостаточности* чисто трансцендентное дает о себе знать существам всех метафизических планов. И именно с такого заявления начинается наиболее полное изложение метафизических данных в Традиции: “Есть нечто — выше высокого”. В исмаилитском гнозисе есть великолепный пример глубиннейшего высказывания метафизики о самой себе и о тайне своего происхождения. Согласно комментариям одного исмаилитского автора, арабское слово “улханийя” (“*ulhaniya*” — “божество”) следует толковать как “ал-ханнийя” (“*al-hanniya*”), т.е. “печаль”, так как “сущность божественности — в печали относительно своей полноты”⁽⁹⁾.

Принцип “иногo” утверждается прежде небытия, не совпадает с ним⁽¹⁰⁾. Но чтобы лучше понять эту тончайшую метафизическую грань, необходимо обратиться к бытию.

Следующим принципиальным уровнем метафизики, который может быть назван “катафатическим” по отношению к первому уровню абсолютного апофатизма, является “чистое бытие” или “сат” в индуизме, иначе называемое “брахма сагуна” или “брахма, наделенный качествами”. Этот принцип также называется “ишварой” — “господином”, “господом”⁽¹¹⁾. Именно он чаще всего именуется “богом” в традициях, имеющих характер религии.

Чистое бытие или принцип бытия есть, собственно, центр метафизики, явный метафизический лик того, кто в сути своей скрыт за пределом. Исходя из понимания “брахма ниргуна” как чистой трансценденности, “брахма сагуна” есть не что иное, как явное выражение метафизической *печали* по иному, наиболее сконцентрированное и наиболее интенсивное, как знак, указующий по ту сторону.

Чистое бытие символизируется числом 1, так как именно оно лежит в основе всего того, что есть относительным образом, — уже не так, как чисто трансцендентное, не негативно, но вполне различимо, хотя и только в рамках метафизического видения. Чистое бытие как единица есть начало и позитивный исток всего наличествующего. Однако оно выступает как совершенный абсолют только для более низких метафизических уровней. Само оно ограничено, хотя и не так, как все остальные вещи. Его ограничение состоит не в *наличии* чего-то другого наряду с

ним, но в отсутствии этого другого. “Бытие есть бытие” (“эхей ашер эхей” — согласно библейской формуле из откровения Моисею на горе Синай⁽¹²⁾), но оно не есть небытие. Эта негативная ограниченность может быть выражена при введении символа *метафизического ноля* или *небытия*, согласно китайской традиции. Единица ограничена нолем, и хотя эта двойственность является особой — один из членов диады выражен чистым отрицанием, — она, тем не менее, принадлежит к уровню, радикально отличному от чистой трансцендентности. Именно поэтому индуизм говорит о недвойственности, а не о единстве. Не-единством является уже пара “бытие-небытие”. Чтобы подчеркнуть истинно трансцендентный характер иного, индуизм отрицает в имени *неназываемого* именно эту пару, а не единство (бытие=бытие). Итак, чистое бытие (позитивный абсолют) ограничено небытием, метафизическим нолем.

Здесь следует заметить, что небытие это никоим образом еще не сам первопринцип, не “брахма ниргуна”, о котором ясно говорится, что он, не будучи “сат” (бытием), *не есть*, однако, и “а-сат” (“небытие”). Небытие, ограничивая бытие и являясь метафизически первичным по отношению к нему (можно представить себе отсутствие бытия, но невозможно представить отсутствие небытия), тем не менее все-таки коррелировано именно с ним, как вся метафизика коррелирована с физикой. Небытие является отрицанием только чистого бытия, что, несмотря на свою абсолютность в рамках обычной метафизики (т.е. не “мета-метафизики”), не совпадает с истинно трансцендентным, так как истинно трансцендентное вообще ни с чем не коррелируется. Поэтому небытие есть, скорее, обратная сторона чистого бытия, превышающая это чистое бытие, но все же ограниченная им, хотя бы в том, что это — небытие, а не бытие.

Небытие есть промежуточная инстанция между чистым бытием и чисто трансцендентным, и как таковое оно лежит на границе между метафизикой и мета-метафизикой. Небытие часто символизируется бездной или тьмой-вверху, в то время как нереальный абсолют не может быть принципиально символизирован вообще ничем. Символ бездны точно определяет специфику принципа небытия, который воплощает в себе метафизическое *расстояние*, отделяющее чистое бытие от иного, то есть описывает бездонность *печали* бытия.

Более низким уровнем после чистого бытия является *чистая субстан-*

ция или универсальная природа, начало вселенского становления.

Если чистое бытие, центр метафизики, имеет своим символом единицу, то символ субстанции, называемой в индуизме “праkritи”, “предварная” — это два. Чистое бытие и чистая субстанция — это сугубо внутриметафизическая двойственность, в то время как двойственность чистого бытия и небытия несколько выпадает за предел метафизики, поскольку небытие имеет характер промежуточный между трансцендентным и чистым бытием. Иными словами, эта вторая диада не является диадой вполне, так как один из ее членов есть чистое отрицание другого. В случае праkritи двойственность уже вполне нормальна, так как и первый и второй член вполне позитивны, с метафизической и даже с онтологической точек зрения, так как здесь речь идет о делении внутри бытия, то есть в рамках онтологии. В сущности, онтология начинается на втором названном нами уровне, и далее метафизическая точка зрения действительно совпадает с онтологической, но все-таки метафизика всегда охватывает несравненно больший объем визуализации, так как даже при рассмотрении онтологических уровней метафизика отдает себе отчет в трансцендентном измерении самого чистого бытия, в его “печали”, что невозможно для обычной онтологии, всегда числящей чистое бытие *наивысшим* началом.

Праkritи может быть названа принципом манифестации, универсального проявления. Чистое бытие, сат, будучи единством, не может быть проявлено, так как в нем нет расщепления на того, кто свидетельствует о факте проявления, и на сам этот факт. Оно — за пределом всякой онтологической двойственности. Чтобы проявление могло возникнуть, необходимо принципиальное деление этого чистого бытия на два начала. Собственно это и происходит, когда проявляется универсальная природа.

Чистое бытие, единица, символически распадается надвое. Причем это распадение или удвоение не является и не может являться количественным разделением целого на две части. Мы находимся здесь по ту сторону всякого количества, так как сами начала проявления никоим образом не могут быть проявлены. Расщепление чистого бытия, о котором здесь идет речь, это деление того, *чем это чистое бытие является*, и того, *чем это чистое бытие не является*. Первое, называемое в индуизме “пуруша”⁽¹³⁾ (“человек”, “мужчина”), внутренне тождественно самому чи-

стому бытию, ишваре, но особенно в нем подчеркивается отношение чистого бытия к тому, что им не является. Вторым началом, не являющимся чистым бытием, как раз и выступает “пракрити”, “универсальная природа”, “великая женщина”⁽¹⁴⁾. Заметим, что, если бы отрицание чистого бытия было сверхонтологическим, то мы имели бы дело с небытием, и соответственно, никакого проявления из взаимосвязи чистого бытия и небытия не возникло бы уже потому, что метафизический диалог разворачивался бы за пределом бытия. Значит, то, что является, с одной стороны, отрицанием “брахма сагуна” (“сат”), а с другой стороны, нетождественно небытию, должно быть особой внутрионтологической модальностью. Эта модальность, пракрити, так же, как и иное, определялась в индуизме “ни сат, ни асат”, то есть “ни бытие, ни небытие”, являясь как бы внутрибытийным отражением чистой трансцендентности, запредельной бытию. Иначе, пракрити называлась также “майей”, что не совсем точно соответствует понятию “иллюзия” (скорее этот санскритский термин следует переводить как “сила”, “способность”, “мощь”, “искусство”).

Пракрити есть *внутрибытийное* отрицание чистого бытия, и поэтому она не только служит *вторым* принципом, но и сама в себе *двойственна*. С одной стороны, она должна быть причастна к бытию, поскольку расположена внутри него. С другой стороны, она должна быть ориентирована против этого чистого бытия, коль скоро она является его отрицанием. Поэтому пракрити и рассматривается как *корень проявления* (манифестации), как мула-пракрити, “корневая природа”. Проявление в данном случае как раз и есть та форма существования бытия, которая является одновременно наилучшим способом его максимального сокрытия, вуалирования⁽¹⁵⁾.

Если рассматривать само проявление как прямое следствие расщепления “чистого бытия” и логически необходимое происшествие, то оно полностью определяется онтологическим соотношением пуруши и пракрити, то есть тем, что в проявлении имеет отношение к чистому бытию (пуруша), и тем, что к чистому бытию отношения не имеет (пракрити). Итак, пракрити есть субстанциальный исток проявления, его плоть, его ткань, его база и основание.

Характерно, что некоторые индуистские школы йоги и школа санхья вообще не учитывают в числе онтологических модальностей,

эссенций (таттв)⁽¹⁶⁾ чистое бытие и его лик, обращенный к пракрити, то есть собственно пурушу. Основным принципом проявления эти школы считают одну лишь пракрити, порождающую миры путем метафизического партеногенеза. В этом, по сути, нет никакого извращения метафизики, как это могло бы показаться с первого взгляда, так как пуруша никоим образом не является количественной субстанциальной составляющей проявления. В проявленном мире пуруши нет, поскольку этот мир является отрицанием чистого бытия, но одновременно в нем не может не быть чего-то подобного пуруше, что давало бы майе “право” на существование *внутри* бытия, а не вне его. Этим заместителем пуруши является “махат” или “буддхи”⁽¹⁷⁾, первоинтеллект, первое творение пракрити, о котором речь пойдет ниже. Здесь же важно указать, что по отношению к проявлению, и даже по отношению к его субстанциальному принципу, чистое бытие в лице пуруши или активного начала онтогенеза выступает также апофатически, то есть как нечто трансцендентное, хотя и относительным образом, поскольку реализовать чистое бытие (в отличие от иного) в рамках метафизики принципиально возможно. В некотором смысле апофатична и сама пракрити, которая никогда не может быть визуализирована как нечто конкретное благодаря своей отрицательности, хотя на уровне начал и пуруша и пракрити визуализируемы вполне.

Пракрити называется в индуизме “тригунатита”, то есть “состоящая из трех гун (качеств)”. Эти гуны (качества) таковы: саттва (чисто бытийное), раджас (волнующееся, огненное) и тамас (пассивное, темное)⁽¹⁸⁾. В этом своем аспекте пракрити воспроизводит на субстанциальном уровне тройственность, заложенную в самом чистом бытии, то есть тройственность сат-чит-ананда (бытие-сознание-красота), смысл которой мы разберем в другой главе. Как бы то ни было, эта тройственная структура природы до начала проявления находится в совершенном равновесии, а после отправного мгновения проявления гуны приходят в конфликтное состояние. Именно в этом смысле, кстати, следует понимать изречение Гераклита о том, что “вражда — это отец вещей”.

Следующим метафизическим уровнем является само проявленное, т.е. порождение пракрити от “деяния-недеяния” пуруши, отсутствующего в пределах субстанции и до проявления (в пракрити-принципе) и после проявления (в пракрити-вселенной). Проявленное в индуизме на-

зывается “трибхуваной” или “тройным миром”, по числу гун. Тройной мир или совокупность трех миров — это онтологическая структурализация пракрити по степени метафизического достоинства или, иными словами, по мере *стремления к самопреодолению* ее составляющих.

Высшей ступенью проявления является “свар”⁽¹⁹⁾, *небо* или сверхформальный мир, являющийся проявлением гуны *саттвы* и, соответственно, максимально приближенный (насколько это возможно в рамках проявления) к пуруше или, точнее, символизирующий стремление майи к реставрации фундаментального онтологического единства с чистым бытием, сат, а значит — стремление к *жертвенному уничтожению самого себя как чего-то отдельного и самотождественного*. Свар — это мир чистого интеллекта, буддхи, который является *заместителем* пуруши в проявленном мире, символом “пассивной активности” принципа, по выражению даосской традиции. Брахманы уподобляют буддхи “лучу, зажгшемуся в черном океане пракрити от воздействия черного солнца пуруши”, актуализировавшему, переведя в действительное, все возможности проявления. Буддхи, пребывающий в небе (“свар”), сверхформален, поскольку именно он дает форму вещам, *и как дающий форму сам таковой не имеет*. Хотя Буддхи и символизируется, как правило, *светом, сиянием, лучом*, по отношению к низшим формальным мирам и он может выступать как апофатическая реальность, и поэтому индуистские доктрины уподобляют состояние слияния существа с первоинтеллектом (“буддхи”) “сну без сновидений”. Отсутствие формы в данном случае может быть достаточным основанием для того, чтобы этот принцип был *непознаваемым* для мира форм.

Мир форм объединяет в себе проявление двух других гун — раджаса и тамаса. Эти миры называются, соответственно, бхувас (атмосфера) и бхур (земля). Мир бхувас — это мир тонких форм, называемых в индуизме “сукшма шарира” (“тело наслаждения”) или “линга шарира” (“тело фаллоса”). Этот мир тонких форм в западной духовной традиции обычно именовался миром *души*, (психеи), в отличие от небесного мира *духа*, (пневмы), тождественного буддхи и его местопребыванию — свар. Мир тамаса, бхур, земля — это мир плотных форм, так называемых “стхула шарира” (дословно, “плотное, грубое тело”). Оба этих мира образуют сферу становления в наиболее чистом виде, и иногда они именуются также “мирами жизни”. Именно в этих мирах осуществляется по-

стоянный цикл рождений и смерти, и именно они представляют собой наиболее полно универсальную природу в ее проявленном состоянии, поскольку и в принципиальном состоянии и на уровне сверхформальной манифестации пракрити не способна до конца проявить свои отрицательные потенции в отношении чистого бытия, которые, тем не менее, и составляют смысл ее метафизического наличия. Два нижних мира — это миры физики (φυσικς) по преимуществу, и превосходство над этими сферами бытия составляет основу самой метафизики (мета-физики). Действительная метафизика начинается за пределом форм, на уровне первого интеллекта, равно как и истинная онтология, т.к. в мире форм не содержится практически никаких реальных принципов, если не считать того, что непосредственными принципами плотных и грубых тел являются тонкие формы. Но уровень телесного существования настолько мало интересует полноценное метафизическое сознание, что рассмотрение “тонких причин” телесных феноменов, “тонких сил”, как правило, всегда было крайне периферийной задачей Традиции и составляло предмет изучения некоторых второстепенных сакральных наук — таких, как магия⁽²⁰⁾.

И все же “тонкий мир”, бхувас, соотносимый с состоянием “сна со сновидениями” или “огненным состоянием” (теджаса), несмотря на то, что он как сфера жизненных потенций является довольно непрозрачной завесой майи, скрывающей чистое бытие (“лицо пуруши”), мог быть рассмотрен в метафизической перспективе как путь между последним, наиболее грубым уровнем проявления (где двойственность пракрити реализует максимум своего онтологического негатива через количественную множественность) и наиболее метафизическим уровнем проявления, свар (где субстанциальность сводится к минимуму, и который поэтому можно назвать миром качества и *проявленного единства*). В этом смысле, мир раджаса — это мир *волнения*, мир вибраций, мир волн, которые могут подняться до высоты духовных небес, но могут и низвергнуться в воронку грубой материи.

По сравнению с плотными формами, тонкие формы, в которых концентрируются витальные, жизненные энергии, имеют несопоставимо большие степени свободы. Но действительно метафизическим достоинством они начинают обладать только тогда, когда стремятся к *радикальному самопреодолению*, то есть к тому, чтобы перестать быть форма-

ми вообще, отождествившись (волевым образом) со сверхформальным интеллектом-буддхи. Эта метафизическая перспектива особенно подчеркивалась в религиозной идее *живого бога*, то есть такой уникальной тонкой формы, которая максимально концентрирует в себе все тонкие силы, ориентируемые к небесному, саттвическому уровню, к выходу за сферы жизни как таковой.

Однако в рамках тонкого мира атмосферы для принадлежащих к нему существ могли реализовываться и две другие возможности. Если волнение раджаса не принимало метафизического трансцендентного направления, то оно могло быть ориентировано на постоянное циклическое воспроизводство себя самого, хотя, естественно, постепенно тонкие волны не могли не угасать. Тут, однако, следует учесть тот факт, что тонкий мир обладает неопределенно большим диапазоном витальных возможностей, и, оставаясь на одном и том же метафизическом уровне, тонкая форма существа имеет перспективу продолжать циклические вибрации сколь угодно долго. Традиция называет такие формы “заблудшими”⁽²¹⁾. С другой стороны, тонкие формы в виде особого исключения могут избрать перспективу и прямо отрицательную, то есть перспективу реализации чистого количества, чистого *тамаса*, и тогда эта “нигилистическая” душа устремляется к растворению в том мире, который христианские евангелия называют “тьмой кромешной” (“внешними сумерками”), то есть тьмой, находящейся на кромке, границе между тонким миром атмосферы и грубым минеральным миром (бхур). Эта тенденция более негативна, нежели проявление тонкой формы в форме плотной (то есть души в теле), так как на грани двух миров форм располагается как раз метафизический ад, то есть сфера чистого внутри-бытийного негатива, настолько отрицательного, что даже природная майя форм служит для него объектом “ненависти”, поскольку несет на себе слишком “много” метафизических признаков. В этом и только в этом случае мир форм может быть наделен относительно позитивной онтологической характеристикой, коль скоро эти формы по своему символическому (а не субстанциальному) значению указуют на интеллектуальный сверхформальный мир духа. Поэтому сфера “тьмы кромешной” может быть обоснованно названа и “подтелесной” реальностью, несмотря на то, что в онтологии ниже телесного уровня нет ничего. “Подтелесность” здесь означает собственно состояние метафизически низшее по

сравнению с формами “плотных” тел, но по сути эта “подтелесность” совпадает с самой телесностью, взятой в ее субстанциальном аспекте. Мир “тьмы крошечной” — это нижний метафизический предел проявления, да и вообще всей онтологии. Именно здесь абсолютно исчерпывается всякая ориентация на преодоление, то есть вообще все метафизическое содержание бытия. Здесь чистое волнение *раджаса* сливается с чистой инерциальной неподвижностью *тамаса*, образуя негативный полюс всей имманентности, к которому тяготеет и стремится все то, что отказывается от метафизической ориентации, оживленной волей к трансцендентному.

Что же касается мира земли, мира плотных форм, то, хотя он и является проявлением гуны тамас и служит первым и ближайшим препятствием на пути к метафизической реализации существа, сама его структура, его форма форм, называемая в индуизме “вирадж” или “космический разум”, определяется единым космическим интеллектом, организующим это плотное бытие через посредство тонкой формы форм, через посредство *живого бога*. Поэтому в качестве символа из праха даже телесный мир может иметь свое закономерное место в комплексе метафизики, указуя каждой своей частицей на высшие сферы; и так — вплоть до самого абсолютно иного, хотя, конечно, во всей этой символической цепи, пронизывающей миры, никогда не следует забывать об обратности всякого символизирования и об абсолютной непознаваемости и апофатичности того начала, по которому “печалются” все неисчислимые миры, вплоть до чистого бытия и даже до бездонного и разверзшегося, как черная пропасть, небытия.

Глава III

КАТЕГОРИИ “ВОЗМОЖНОСТИ”, “ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ”, “НЕОБХОДИМОСТИ”

Для того, чтобы ориентироваться в метафизических мирах, необходимо иметь некоторый объем универсальных терминов, который был бы достаточно *общим* для всех этих миров. Так как большинство понятий человеческого языка связано с конкретными условиями земного существования, их применимость к другим сферам бытия довольно ограничена, хотя земные реальности можно рассматривать как символические выражения знаков иных миров, поскольку все они имеют общую типологическую структуру, определяемую метафизическими и сверхбытийными началами. И все же есть несколько терминов в нашем человеческом языке, которые имеют ярко выраженный метафизический характер. Понятие “*возможности*” принадлежит к их числу⁽²²⁾.

Категория возможности не может быть рассмотрена без своего метафизического коррелята — категории *действительности* (иногда этим коррелятом служит и категория *необходимости*⁽²³⁾, о чем мы поговорим особо). Как бы то ни было, любой онтологический и даже метафизический план может быть оценен в паре категорий возможное-действитель-

ное. А кроме того, эта же пара категорий наилучшим образом характеризует взаимное отношение этих планов друг к другу. В самом широком смысле *возможностью* следует признать все то, что объемлет данное, наличное, *действительное* бытие; то, что соприсутствует этому наличному бытию как непроявленный, но обязательный источник его онтологического или метафизического *развития*. Категория *развития* также является сугубо метафизической, так как она универсальна для всей онтологии. Категория развития, в отличие от категории становления, которая определяет природную сторону проявления и, еще строже, миры проявленных форм, может быть применена и к сфере принципов, то есть к сфере непроявленного. Становление — это частный случай развития, или иначе, становление — это развитие того бытийного плана, на котором находятся проявленные формы. (Только в мире форм существует *появление* нового, то есть собственно становление, тогда как на высших сверхформальных и принципиальных уровнях ничто *не становится*, но все существует одновременно и может развиваться лишь в смысле типологического диалога между различными срезами этой “одновременной” иерархии метафизических планов).

Возможное порождает действительное, которое развивается, благодаря тому, что не *все* возможное переходит в действительное, так как в противном случае все было бы уже реализовано и вообще не было бы смысла говорить о развитии — ни возможностей диалога в одновременной иерархии планов, ни собственно становления в сферах форм просто не существовало бы. Эту метафизическую истину, к сожалению, часто забывают профанические философы и даже некоторые мистически ориентированные теологи. В определенном смысле, это было характерно и для неоплатоников, которые говорили об *эманации* (истечении — греч.) первоначала, как если бы возможное на самом деле субстанциально переходило в действительное. В реальности же, возможное в самом широком смысле (то есть всевозможность) порождает действительное не в качестве самопреодоления или особой формы самоутверждения, но как *самоотрицание* и, следовательно, действительное не *истекает* из возможного, не *источается* из него, но возникает как бы “само по себе”. Вообще говоря, возможность быть действительным для самого возможного присуща возможному, но как парадоксальная метафизическая категория, выходящая из ряда всех остальных возможно-

ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ

в метафизике	НЕБЫТИЕ	Всевозможность
	ЧИСТОЕ БЫТИЕ	Вседействительность
в онтологии	ЧИСТОЕ БЫТИЕ	Возможность
	ПРОЯВЛЕННОЕ (три мира)	Действительность
в космосе	НЕБО (Свар, Верхние Воды)	Возможность
	МИРЫ ФОРМ (Нижние Воды)	Действительность
в формальном космосе	МИР ТОНКИХ ФОРМ	Возможность
	МИР ПЛОТНЫХ ФОРМ	Действительность

*Схема соотношения категорий Возможное-
Действительное по уровням метафизики*

стей. Само наличие этой возможности самоотрицания в рамках всевозможности показывает относительность этой категории, ни в коем случае не могущей быть отождествленной непосредственно с самим абсолютом.

В сложной иерархии онтологических планов каждый конкретный уровень данности, действительности имеет над собой объемлющую его сферу возможного, которая служит непосредственной причиной этого уровня. Но ниже лежащие уровни представляют по отношению к данному уровню *действительность*, т.к. они являются метафизически включенными в этот уровень по самой логике метафизической иерархии, которая основывается на превосходстве объемлющего над объемлемым. Это легко понять на примере, взятом из телесного мира, в котором прошлое *действительно*, а будущее *возможно*, при том, что настоящее как промежуточная инстанция включает в себя прошлое, так же, как будущее включает в себя настоящее. (Заметим, что настоящее в нашем мире соответствует метафизическому термину “развитие”). В бытийной иерархии, таким образом, существует относительность категорий *возможное-действительное*, каждая из которых применима к одному и тому же уровню бытия, в зависимости от того, с какой метафизической позиции мы смотрим — сверху или снизу.

Возвращаясь к метафизическим планам, выделенным нами в предыдущей главе, мы можем указать соотношение между ними в категориях возможное-действительное, что позволит лучше понять, в чем состоит специфика метафизического подхода.

Чисто трансцендентное, иное, не может быть оценено в этих категориях, так как ни категория возможности, ни категория действительности к нему неприменимы⁽²⁴⁾.

Чистое бытие, со своей стороны, может быть рассмотрено и как возможное и как действительное, поскольку это чистое бытие (“брахма, обладающий качествами”) уже не абсолютно в полной мере и подчинено метафизической (но при этом сверхонтологической) двойственности. Здесь следует указать по ходу дела, что в полноценной метафизической картине в истинном первоначале (первоисточке) возникает не единство, а двойственность — двойственность чистого бытия-небытия (сат и асат). В этой паре чистое бытие есть действительность, а небытие — возможность. Развитием на данном уровне является то, что индуизм называет

“великим растворением” (“махапралайей”), с одной стороны (переход бытия в небытие), а с другой — реализация чистого бытия как одной из парадоксальных самоотрицающих возможностей небытия. В этой паре возможное (как небытие) ограничивает действительное (как бытие).

Во всех остальных соотношениях чистое бытие выступает уже как *возможность*, включая в себя весь комплекс *действительного* и ограничивая это *действительное*. Действительным по отношению к чистому бытию является все “нечистое” бытие, т.е. все проявленное вместе с началом проявления, великой природой, в ее принципиальном состоянии (“мула-пракрити”). И снова здесь проявление и его принцип (субстанциальный принцип) выступают в качестве парадоксальной самоотрицающей возможности внутри чистого бытия как возможного.

Далее по метафизической иерархии идет пракрити, которая выступает как действительность для пуруши (диалогального лика чистого бытия, сат) и возможность для всех планов проявления.

Первый из этих планов — это план великого интеллекта (буддхи), духовное небо (свар). Этот интеллект существует как возможность для всех миров тонких и плотных форм, но для пуруши и пракрити он является *действительностью*, плодом их парадоксального союза, брака (при сущностном *неучастии* пуруши). И наконец, мир тонких форм, бхувас — это возможность для мира грубых форм, бхур, но действительность для всего сверхформального. Что же касается самого телесного мира, бхур, то он является пределом *действительности* и концом парадоксального развития онтологии внутри нее самой. Мир грубых (или плотных) форм не является возможностью ни для чего и как бы воплощает в себе принципиальную исчерпаемость того, что действительно хотя бы в относительной степени. Поэтому телесный мир, несмотря на свою предельную внутрионтологическую имманентность, ближе всего стоит к небытию, которое и является гранью, отделяющей чистое бытие от трансцендентного. И тем не менее, следует особо подчеркнуть, что эта близость все же обязательно предполагает *дистанцию*, которая действительно исчезает, превращая близость в тождество только в мгновение “махапралайи”, в то мгновение, когда все бытие (включая и этот плотный уровень) исчезает в бездне небытия. Из этого можно заключить, что, несмотря на всю малость дистанции, отделяющей небытие от плотного мира, она всегда остается *имманентно непреодолимой*, т.е. в сущности, бесконечно большой.

Категории возможности и действительности применимы и в рамках одного плана, причем возможность есть проекция относительно высших уровней на данный, а действительность — проекция низших. Поэтому возможное для одного и того же уровня метафизики воплощается в его центре, содержащем все модификации в одновременном комплексе. Действительное — это всегда периферия этого уровня, а развитие — некое промежуточное положение, равноудаленное от начала и от конца, через которое истинный центр обнаруживает себя для периферии. Традиция обычно соотносит действительное с роком, а возможное — с провидением, при этом воля совпадает с промежуточным положением, с состоянием неопределенности, неоднозначности, равно как настоящее (воля) есть нечто промежуточное между прошлым (рок) и будущим (провидение)⁽²⁵⁾. Что же касается совпадения возможности с началом, то в Традиции под духовным истоком или началом понимается не действительное прошлое, а прошлое “вневременное”, райское, прошлое золотого века, которое фактически никогда не становилось частью действительного прошлого, и поэтому более близко к будущему, нежели к реальному прошлому, а еще точнее, к “вечному настоящему”, ко “всем векам”, существующим одновременно.

Мы видели, что возможное, с метафизической точки зрения, является категорией высшей по сравнению с действительным, т.к. возможное содержит в себе это действительное и качественно объемлет его. Здесь следует обратить внимание на этимологию этого термина, чтобы уяснить его глубиннейший смысл. Слово “возможность” восходит к индоарийскому корню “mag” или “май” — mag. Некоторые лингвисты даже считают, что шумерское “ме” (“тайная сила”) относится к этому же концептуальному комплексу. Изначальное значение этого корня выражало идею искусства, силы, могущества, откуда такие слова, как “магия”, санскритское “майя” и т.д. (Шумерское “ме” означает *универсальную силу*, разделенную между существами вселенной). Характерно, что латинский термин, соответствующий русскому слову “возможность” — “потенция” (от pot-esse — дословно, “быть способным к...”), несет в себе некоторую идею “пассивности”, “страдательности”, так же, как и индоевропейские корни с “м”. (Законы сакральной лингвистики связывают звук “м” с “водой” и женским началом, и есть определенные основания полагать, что первоначальное написание буквы “м” развилось от иероглифического

обозначения “воды”⁽²⁶⁾). И не случайно в индуистской терминологии майя стала синонимом “реальности второго порядка”, одновременно скрывающей и в-скрывающей истинную реальность — “реальность первого порядка”. Благодаря такой вторичности в некоторых направлениях индуизма сам термин “майя” приобрел значение, близкое к значению слова “иллюзия”. (Хотя переводить “майя” как “иллюзия” во всех случаях является грубейшей ошибкой.) Значит, несмотря на то, что возможность наделена метафизическим превосходством над действительностью, она не является безусловно высшим принципом и даже, более того, может означать метафизически ущербные, негативные модальности.

Мы показали, что возможность всегда выступает в паре с действительностью, и в этом кроется глубокий смысл. Если мы рассмотрим эту пару с позиции *трансцендентной* по отношению к обоим ее членам, их иерархическое различие несколько ступается, и в этом случае и возможное и действительное откроются как *две стороны одного и того же*. Это наложило отпечаток и на логику языка. В частности, немецкие слова *mögen* (“мочь”, “иметь возможность”) и *machen* (“делать”, “приводить к состоянию действительного”) восходят к одному прото-корню, и действительное здесь рассматривается как частный случай возможного, выделенный в самостоятельную категорию лишь на довольно поздних стадиях развития языка. То же сущностное единство возможного и действительного обнаруживается и там, где термины используются в противоположном смысле (как, к примеру, у Аристотеля), и действительное (акт) ставится метафизически выше возможного (потенция). В этом не следует видеть извращение смысла, так как такая перестановка значений может произойти, только если для этого есть какие-то основания — а в данном случае они налицо: раз возможность и действительность являются двумя сторонами *одного и того же*, с трансцендентной точки зрения, совершенно неважно, с какой из сторон начинать рассматривать данный план бытия. Кроме того, Аристотель и его последователи прекрасно знали о *недвижимом двигателе*, который в китайской традиции называется “пассивная активность неба” или “деяние недеяния”, а значит, превосходство возможности (синоним не подвижности, пассивности, недеяния) тут логически было очевидно, хотя, быть может, некоторая неясность на самом деле во всем этом была, что легко объяснить исключительным онтологизмом данной школы, к реальной трансцен-

дентной метафизике обращавшейся достаточно редко или вообще никогда.

Если возможность есть категория все же вторичная, то должна быть еще одна категория, которую можно было бы определить как метафизически абсолютную. Этой категорией является *необходимость*. Необходимое, необходимость в метафизике, в отличие от логики, служит коррелятом не достаточного, но именно возможного, причем коррелятом *трансцендентным*. И не случайно сам термин “необходимость” (Necessitas) уже содержит в себе отрицание, *апофатизм*, свойственный всем трансцендентным категориям. Необходимость — это “то, без чего нельзя обойтись” в самом широком смысле, но таковым является только абсолютно иное, так как без всего остального обойтись принципиально можно. (Показательно, что немецкое слово “Notwendigkeit” — “необходимость” содержит в себе корень “Not” — дословно “нужда”, “скорбь”, “печаль”, что снова указывает в рамках самого языка на ту метафизическую печаль по трансцендентному, о которой говорилось выше). И именно поэтому возможное, будучи всегда имманентно высшим, является трансцендентно *вторичным*, что и толкает его в перспективе к переходу в действительное, которое вторично уже для самого возможного. Необходимое метафизически уравнивает возможное с действительным, и вообще предопределяет само развитие как в рамках возможного (переход в действительное), так и в рамках действительного (возврат к возможному). И теперь мы можем расширить понимание категории развития, объяснив его не только как свойство действительного, стремящегося заново стать возможным, но и как состояние возможного, *обязанного* переводить себя в действительное (хотя *никогда* и не совпадая с ним) в силу трансцендентно *необходимого*. Поэтому самоотрицание возможного в действительном и наличие в возможном такой парадоксальной возможности самоотрицания не есть произвол возможного, но печать *необходимого*, которое, находясь всегда за пределом, ставит пределы всем уровням метафизики, вплоть до самого небытия, метафизической бездны, ограниченной необходимостью зажигать свет чистого бытия.

Итак, необходимость как категория трансцендентная к возможности предопределяет развитие возможности. Это происходит на любом метафизическом уровне, но не прямо, так как фактически содержание уровня определяется *полностью* диалектикой *двух* имманентных категорий

(возможности и действительности). Необходимое скрыто в метафизике, оно не выступает в ней никогда само по себе, но лишь через драматический диалог *двух* других категорий, причем всегда негативным, апофатическим образом, как нечто не совпадающее ни с чем конкретно в этом диалоге — ни с лицами, ни с содержанием, ни даже с его неопределимым фоном.

Необходимое — это то, что вызывает метафизическое наличие недвижимого двигателя, или то, что управляет небом, понимаемым в смысле даосской традиции, как верхний предел метафизики. Поэтому необходимое стоит за всеми вещами, вплоть до самых ничтожных, но никогда не само по себе. Именно это необходимое китайцы называли термином “*дао*”⁽²⁷⁾ без всяких уточнений, тогда как небытие (первозможность) определялось как “дао-без-имени”, а чистое бытие (перводействительность) как “дао-с-именем”. Истинное же дао не совпадает ни с “дао-без-имени”, ни с “дао-с-именем”. Оно одинаково далеко и от одного и от другого, будучи *абсолютно иным*. И только это чистое дао, чистая необходимость, и делает метафизику, онтологию и космологию действительно наделенными парадоксальной символической ценностью, которой они непременно были бы лишены, если *вектор преодоления, вектор к трансцендентному, вектор к иному, вектор к абсолютной необходимости*, отсутствовал бы в принципе, и механическая смена возможного и действительного являлась бы единственным содержанием всего.

Глава IV

ПРИНЦИПЫ И РЯДЫ СИМВОЛИЧЕСКИХ ЧИСЕЛ

Рассмотрим логику развертывания планов метафизики с точки зрения последовательности их возникновения. Метафизика этого развертывания может быть лучше понята, если использовать символизм числового ряда, который во многих традициях (в частности, китайской, иудейской, пифагорейской, индусской и т.д.), служит базой для наиболее универсальных метафизических рассуждений⁽²⁸⁾. От выяснения происхождения непроявленных начал перейдем к логике самого проявления и его специфики в рамках онтологии.

Числовой ряд интересует нас исключительно в пределе простых целых натуральных чисел первого порядка, служащих символами важнейших начал. Эти числа таковы: 1-2-3-4-5-6-7-8-9. В следующем числе 10 (первом из чисел второго порядка) появляется знак 0 (ноль), который, не являясь числом, тем не менее играет огромную роль в происхождении самой идеи числа. Можно записать ряд простых чисел (включая ноль) таким образом:

0-1-2-3-4-5-6-7-8-9

Поскольку нас интересуют здесь только самые фундаментальные принципы, можно ограничиться рассмотрением двух сокращенных ря-

дов, которые пифагорейцы называли *тетрактисом* и считали высшей универсальной сакральной формулой. Тетрактис выглядит так:

$$1 + 2 + 3 + 4 = 10$$

Сумма первых четырех чисел дает нам снова 1 (единицу), в согласии с пифагорейским сложением, где цифры, составляющие число второго порядка и выше, складываются между собой для получения принципиального метафизического эквивалента из ряда чисел первого порядка. Ряд, состоящий из первых четырех чисел, является исходным и принципиально тождественным *всему* ряду чисел первого порядка. Формула китайской традиции гласит: "В начале было 1, потом стало 2, потом 3, а потом вся тьма вещей". В данном случае символическое выражение "вся тьма вещей" соответствует числу 4, числу *полноты*. Итак, мы можем переписать наши ряды следующим образом:

$$1 + 2 + 3 + 4 \quad \text{ряд /I/}$$

и

$$0 + 1 + 2 + 3 + 4 \quad \text{ряд /II/}$$

Причем, если, с точки зрения суммы, они строго тождественны между собой, с точки зрения метафизики, они значительно различаются. Рассмотрим эти два ряда подробнее.

Первый ряд начинается с числа 1, которое символизирует чистое бытие (сат, "брахма сагуна" или "дао-с-именем"). Это — синоним внутрибытийной всевозможности. Из числа 1 происходят все числа, так как все числа суть единица, взятая некоторое количество раз. Метафизическое возникновение чисел из 1 (и уже первого из этих чисел, числа 2) никоим образом не является дроблением самой единицы или ее делением на 2 и более частей. 1(единица) — это полнота бытийной возможности, и будучи возможностью, она всегда сохраняется равной самой себе, тогда как действительность, ею порождаемая, ничего не отнимает от ее полноты и никоим образом ее не делит. Двойственность и последующая множественность есть не что иное, как "оптическая иллюзия" при взгляде на одну и ту же единицу, и поэтому при происхождении чисел осуществляется деление не самой единицы, но ее образа, и, в конечном счете, ее призрака, ее химеры. Поэтому 2 метафизически *не равно* 1+1, а равно все тому же реальному 1(одному) + его отрицанию, фиктивно полагающему еще что-то там, где нет ничего. Поэтому 2 рассматривается в Традиции как число негативное, и в книге Бытия, в Библии, на второй день

творения сакральная фраза “И увидел Бог, что это хорошо” опущена. В Библии вообще всякий сюжет, связанный с удвоением — творение Еввы (создание первопары людей), два первых сына Адама и Еввы, Каин и Авель и т.д., — обязательно сопровождается негативными событиями: грехопадением, первым в сакральной истории убийством и т.д. Негативное отношение к числу 2 наличествует и во всех остальных традициях, что метафизически вполне понятно. В индуизме число 2 соответствует пракрити или, иными словами, пуруше (первое 1) плюс его отрицанию (пракрити, второе 1), что совокупно дает первую онтологическую диаду.

Число 3, напротив, имеет позитивный характер, т.к. оно получено добавлением к негативному, катастрофическому числу 2 вновь обретенного единства. И в любом случае, является ли это добавляемое единство предшествующим двойственности ($3 = 1 + 2$) или последующим за этой двойственностью ($3 = 2 + 1$), оно всегда рассматривается как метафизическая ценность. Отсюда вытекает универсально позитивный характер троичности практически во всех традициях⁽²⁹⁾. Приведем пример из Библии в отношении третьего сына Адама — Сифа, который вновь обрел утраченный Рай, функционально заместив убитого Авеля. Этот сюжет точно соответствует логике происхождения чисел. Авель (1) угоден Богу. Каин (2) не угоден Богу (его жертвы Бог отвергает), так как два (2) есть отрицание единицы (1). Это отрицание дополнительно выражается в убийстве Каином Авеля. Сиф (*третий сын*) есть возврат к единству (единство рая, состояние до грехопадения Адама: $3 = 1 + 2$) и замещение убитого Авеля (1), т.е. $3 = 2 + 1$. Поэтому гностические доктрины говорили о двух “Сифах”, двух возможностях преодоления двойственности: о Сифе, вернувшемся в рай и ушедшем из мира множественности навсегда, и о Сифе, праотце всех праведников, вместо Авеля давшем начало чистой ветви человечества, т.е. о Сифе — источнике особой благодатной, духовной множественности. Любопытно заметить, что само имя Сиф, по-древнееврейски “seth”, тождественно санскритскому корню sat, чистое бытие.

В индуизме число 3 соответствует буддхи, первому интеллекту, который в мире пракрити является заместителем чистого бытия, сат. Кроме того, само чистое бытие может быть представлено, в согласии с Ведантай, в виде триады: сат-чит-ананда, т.е. бытие-сознание-красота (о чем

мы будем говорить подробнее в другой главе). Даже пракрити (2) затронута универсальной троичностью, т.к. для того, чтобы она могла *быть*, она должна иметь кроме своего онтологического негатива некоторый относительно позитивный характер, который как раз и заключается в том, что природа-пракрити является не “бескачественной”, но “трех-качественной” (“тригунатита” на санскрите), несущей в себе уже на уровне принципиального состояния три гуны — *самтвa*, *раджас* и *тамас*. Итак, число 3 — это то, что находится по обе стороны от двойственности, и при этом последующее за двойственностью символически воспроизводит предшествующее двойственности. Все это дает право утверждать, что метафизически 3 подобно 1, создано “по образу и подобию” 1 (одного).

Число 3 — это также число *проявления*, т.к. за пределом 2 принципиальный уровень кончается и последующее за 2 число 3 ($3 = 2 + 1$) указывает уже на те уровни онтологии, которые не могут быть ни чистым бытием (сат, пуруша), ни его отрицанием (пракрити), а значит, они должны быть и не быть одновременно.

Проявленное (или, по-латински, “манifestация”) — это такое состояние онтологии, в котором метафизический диалог принципов, непроявленных начал, и не прекращается и не продолжается, но выносится вовне, экстериоризируется. Проявление представляет собой процесс такого сгущения имманентности, в котором первоначально одновременно обнажает и скрывает присущую ему *печаль*, обращенную внутрь. Выступая скрыто, весть об этой *печали* пропитывает все проявленное как метафизическое влечение к преодолению, как невидимое и неосязаемое, “отсутствующее” дыхание *необходимости*. Однако скрывая себя самого в триаде проявленного (в “трибхуване”, “трех мирах”), единство может представляться *самодостаточным*, и именно в этом случае можно говорить об обратной, негативной, вводящей в заблуждение функции проявления (или природы, ставшей действительностью).

Число 4 символизирует “всю тьму вещей” или мир формальной проявленности — мир атмосферы (бхувас) и земли (бхур). Обратим внимание на близость санскритских корней “бхур” и “бхувас”. В сущности, мир форм, и тонких и грубых, может рассматриваться как две стороны одного и того же *целого*, единой “земли” конкретного, противоположной “небу” принципиального. Поэтому число 4 относится к земле. Если

3 — это принципиальная сторона проявления, то 4 — это наличная его сторона. В традиционной астрологии, занимающейся постижением духовной парадигмы, заложенной в физическом космосе, комбинации чисел 3 и 4 (7 планет = $4+3$; 12 знаков зодиака = 4×3 , 1 полярная звезда = $4-3$ и т.д.) считались в высшей степени сакральными.

Совокупность этих 4-х первых чисел ряда снова дают нам 1 ($10 = 1+0$), что означает принципиальную неизбежность возврата проявленности (3) и ее отправной точки (2) снова к полноте онтологической всевозможности, к бытийной первовозможности, к чистому бытию. Это метафизическое уравнение может быть представлено в следующем виде: $10=1$ или $1+2+3+4=1$. Все это справедливо для ряда 1-2-3-4 (для ряда /I/). В этом случае, когда мы рассматриваем ряд /II/ (0-1-2-3-4), вся метафизическая картина сильно меняется.

Различие между рядом /I/ и рядом /II/ состоит в том, что ряд /II/ имеет дополнительный термин, предшествующий единице: это 0, *метафизический ноль*. Логика происхождения метафизических чисел в ряде /II/ начиная с 1, остается такой же как и в ряде /I/, но благодаря рассмотрению ноля порядковый номер членов ряда /III/ сдвигается на единицу относительно ряда /I/, что сразу меняет символический характер ряда /III/.

Теперь 1, число единства или единого, *не первый член ряда, а второй*. Таким образом мы более не можем рассматривать 1 (единицу) в онтологической перспективе и вынуждены перейти к сверхонтологическому уровню. То, что изначально и первично в онтологии (первый член онтологического ряда, ряда /I/) становится вторичным в полной метафизике (1 как второй член метафизического ряда, ряда /II/). Или, иными словами, онтологическое 1 (одно) равно метафизическим 2 (двум), т.к. само появление бытия уже косвенно указывает (хотя и негативным образом) на наличие небытия, т.е. метафизического ноля, того, что не есть бытие, ведь, коль скоро есть утверждение, всегда есть возможность его отрицания. А кроме того, бытие определено уже тем, что оно *есть*, и хотя это определение является наиболее общим из всех возможных, оно, тем не менее, вскрывает предельность этой метафизической категории и логически делает необходимым метафизическое “существование” того, что находится за этим пределом, т.е. небытия.

Это чрезвычайно важное метафизическое замечание объясняет саму логику развертывания чистого бытия, единицы, через ряд последующих

внутрибытийных самоотрицаний (2 есть отрицание 1, 3 отрицание 2 и т.д.). Если бы перед 1 не было 0 (ноля), то 2 никогда не появилось бы, т.к. возможность самоотрицания наличествует в возможном только тогда, когда это возможное *неабсолютно*, или, иными словами, когда оно не совпадает целиком и полностью с необходимостью. *Необходимое не может выступить само по себе, так как оно совершенно трансцендентно, и эта трансцендентность составляет его основополагающую характеристику.* Поэтому оно постулирует ограниченность всего, и делает это через введение великой всевозможности, охватывающей любую конкретную возможность, переводящей ее тем самым в действительность, оставаясь при этом всегда сама в себе чистой возможностью. Этой великой возможностью является небытие или метафизический ноль, одновременно и порождающий единицу и побуждающий эту единицу отрицать самую себя через 2, 3 и т.д. Поэтому сам факт возникновения одного начала (еще до всякого проявления) уже означает возникновение двойственности. Традиция прекрасно осознавала это. В сущности, абсолютная невозможность наличия истинного метафизического единства и тождественность онтологического первоединства метафизической двойственности и лежат в основе использования Ведантой термина “а-двайта”, “не-двойственность”, для обозначения абсолюта, с одной стороны, а с другой стороны, та же идея определила радикальный дуализм иранской маздеистской традиции, который в тех случаях, когда принцип а-двайты действительно отсутствовал, был никоим образом не отрицанием монизма или монотеизма (как это обычно принято считать), но отрицанием индуизма. Метафизический дуализм не есть нечто отрицающее онтологический монизм. Такой дуализм есть перспектива, включающая в себя монизм и далеко превосходящая его, т.к. монизм сам по себе метафизически совершенно недостаточен. И более того, если перспектива Традиции утверждает онтологическое единство наивысшей метафизической реальностью, то эта традиция как раз и является безысходным и абсолютным дуализмом в самом негативном смысле этого слова, так как она не просто не знает выхода из метафизической проблемы диалога бытие-небытие (как метафизический дуализм), но она вообще не ведает о существовании этой проблемы. И не зная о ней, такая неполная, усеченная традиция навсегда лишает себя возможности выйти за пределы двойственности. Если по отношению к

метафизическому адвайтизму, метафизический двойтизм является погрешностью (поскольку в нем воплощается забвение о чисто трансцендентном), то онтологический монизм является иллюзией вдвойне, так как в нем воплощается забвение о высших этажах метафизики.

Итак, ряд /I/ — это ряд онтологический, совершенно адекватный для рассмотрения внутрионтологических явлений, но являющийся неполным и недостаточным для объяснения причин этих явлений. Ряд /II/, благодаря наличию в нем метафизического ноля, дополняет ряд /I/ и дает ему метафизическое обоснование. Но одновременно с этим в ряду /II/ происходит наложение порядкового и числового значений его членов, что позволяет рассматривать этот ряд двойко. Мы можем записать это выражение следующим образом:

$$0_1 + 1_2 + 2_3 + 3_4 + 4_5 \quad /III/$$

Здесь то, что в ряду /I/ было слитно, расщепляется на две составляющие. Онтологически (ряд /I/) первоначально является 1 (единица), но метафизически (ряд /II/) им является 0 (ноль). И несмотря на то, что ноль, будучи первым, не становится от этого числом, а остается отрицанием числа, на него могут быть перенесены некоторые черты, характерные для первоначала в самом общем смысле — по меньшей мере, статус превосходства, всегда свойственный первоначалу в любых иерархиях. То же самое происходит и с другими членами ряда: единица приобретает некоторые черты двойки, которая является здесь индексом (ряд /III/). Так онтологический монизм, онтология в целом в качестве неполной метафизики может оказаться неснимаемым и безысходным дуализмом, если ее абсолютизировать, как мы показали выше. 2 (двойственность, пракрити), напротив, может быть исправлена своим индексом 3, что мы, собственно говоря, и видели в ее определении как “трехкачественной” (“тригунатита”). Поэтому корень проявления (мула-пракрити, “корневая природа”) в некоторых эзотерических традициях отождествляется с самим Святым Духом, который, подготавливая проявление как печаль, разоблачает несостоятельность понимания чистого бытия — 1_2 из ряда /III/ — как чего-то самодостаточного. Отсюда вытекает особое понимание проявления как жертвы, “кенозиса”⁽³⁰⁾.

Первоинтеллект (буддхи), обозначаемый числом 3 с индексом 4 (3_4), приобретает добавочный характер фиксированности и вездесущести, свойственный символизму его индекса, 4, числа земли. Это имеет отно-

шение и к эзотерически понятой мистерии явления Логоса-Слова во плоти. Что же до самого числа 4, то индекс 5 тоже обозначает землю, но только *поляризованную, полярную*, т.е. дополненную единицей, вертикалью, перпендикулярной кресту четырех ориентаций пространства. Кроме того, число 5 — это число человека, выполняющего в земном бытии роль духовного субъекта, полюса. (Естественно, здесь речь идет не об обычном человеке, но о том, кого китайская традиция называет “совершенным человеком”, о человеческом существе, реализовавшем основные возможности своего архетипа).

Таким образом, ряды /I/ и /III/ соответствуют двум фундаментальным перспективам, причем ряд /III/ является универсальным и интегральным, включающим в себя ряд /I/ как часть. Рассмотрение символического ряда /III/ может проходить на любом уровне, и в зависимости от учета или отсутствия учета влияния индексов метафизические и онтологические доктрины различных традиций значительно варьируются. Ряд /III/ дает нам возможность проникать вглубь самых разнообразных метафизических учений, видеть их общую, исходную парадигму даже там, где на внешнем уровне существуют противоречия и конфликты. Следует также заметить, что ряд /III/ помогает нам понять тайну тетрактиса пифагорейцев, тайну того, как при сложении чисел $1+2+3+4$ в сумме появляется знак ноля, 0, наличествующий в числе 10. А также почему в результате законченного развития единства (1), мы приходим не просто снова к нему же самому, но к обнаружению дополнительной реальности, реальности этого метафизического ноля ($10 = 1+0$). Это имеет прямое отношение к другому сакральному символу, излюбленному пифагорейцами, к символу латинской буквы Y. В тетрактисе мы видим символический переход принципиального онтологического единства (1) в метафизическую двойственность $1+0$ (10), причем между 1 (единицей) как истоком чисел, истоком происхождения бытия, и десятью $10 = 1+0$ как финалом разворачивания бытия лежит все “нечистое” бытие ($2+3+4$) или проявление и его принцип. Буква Y (игрек) также символизирует Единство (нижняя черта), расходящееся на 2 луча (верхние черты). Ранние христиане считали этот же символ знаком Страшного Суда, т.е. духовной ситуации, когда избранные пойдут направо (будут спасены), а проклятые налево (будут обречены на геенну огненную). На метафизическом уровне это означает, что онтологический ряд $1+2+3+4$ может

быть рассмотрен не только как ограниченный метафизическим ноле́м в начале ($0+1+2+3+4$), “до” возникновения чистого бытия, но и в конце, после завершения полного развертывания бытия ($1+2+3+4 = 10$), “после” бытия (0 в цифре 10 стоит после 1, если смотреть слева направо). Таким образом, логически должен существовать дуализм не только в учениях о появлении, происхождении бытия, но и в эсхатологии, в учениях о конце бытия, конце света. Таким эсхатологическим дуализмом и являлось учение пифагорейцев, зароастрийцев и раннехристианских гностиков, специально акцентировавших появление великой метафизической проблематики не столько в символическом прошлом (“до” бытия), сколько в символическом будущем (“после” бытия). И в этой перспективе завершённое развертывание бытия приобретало особый положительный смысл, превышающий по своей метафизической нагрузке ценность простого возврата действительного к полноте возможного. Иными словами, эсхатологический дуализм видел в конце бытия то, чего не видел в начале, т.е. *метафизический ноль*, входящий в состав эсхатологического числа 10, которого не было в числе 1. Именно этим можно объяснить возникновение самой идеи эволюции, иначе не объяснимой, т.к. развитие возможного в действительное, и с метафизической, и с онтологической точек зрения, вообще ничего не меняет в области принципов и означает, напротив, нечто обратное эволюции, прогрессирующее самосоккрытие принципа, могущее быть оценено только как инволюция и ничего более. Эсхатологический дуализм, таким образом, был скорее реакцией на чрезмерную онтологизацию метафизических перспектив в исторически поздних фазах Традиции, которая на последних этапах исторического цикла стала забывать о существовании метафизического ноля в начале, т.е. о полной серии ряда /III/. Поэтому метафизическая интуиция, свидетельствующая о неполноте онтологии как таковой, заставляла искать выхода за пределом бытия, отталкиваясь от бытия, а не от его метафизической возможности, “дао-без-имени”. И кроме того, это на самом деле соответствовало истине, коль скоро действительное бытие рано или поздно должно вернуться в бытие возможное, а точнее, в небытие, взятое во всей его полноте.

Полный метафизический ряд происхождения может быть записан в окончательной форме следующим образом:

$$0+1+2+3+4=10 \quad \text{ряд /IV/}$$

Здесь суммируется вся логика происхождения метафизических уровней в принципиальном виде, где все начинается с небытия и все заканчивается небытием. Внутри ноля как возможности заключено все действительное бытие. Но двойственность бытие-небытие не может быть снята в самой себе таким образом, чтобы бытие было бы полностью поглощено небытием как его возможностью. Если бы это было так, то метафизический адвайтизм был бы лишен всякого смысла, и мы бы имели дело в лучшем случае с метафизическим монизмом особого уровня, где в качестве высшей инстанции выступало бы переосмысленное небытие. Но неслучайно именно с двойственности начинается (0+1...) и заканчивается (10=1 и 0) сакральный числовой ряд, ряд /IV/. Снятие этой перво-двойственности будет означать преодоление одновременно и бытия и небытия, т.к. небытие имеет смысл только как не-бытие. Поэтому иное равноудалено от этой перводиады и является *трансцендентным* относительно обоих ее членов. И в этой последней метаметафизической перспективе чистое бытие снова приобретает положительный смысл, но на сей раз уже не в онтологическом и даже не в метафизическом, а в абсолютно *трансцендентном контексте*, показывая своей символической неснимаемостью (как бы небытие ни превышало бытие, оно *вынуждено* его периодически или одновременно из себя исторгать⁽³¹⁾) сущностную недостаточность небытия. Поэтому-то мы можем условно представить себе еще один ряд, где есть только три члена, причем здесь они “нераздельны и неслиянны”, т.к. исчезновение одного из них означало бы исчезновение всех остальных, а появление одного — появление остальных. Этими тремя членами являются: чисто трансцендентное (абсолютно иное), небытие и чистое бытие. Логика соотношения этих трех членов такова:

Абсолютно иное не может быть иным кроме как по отношению к этому, по отношению к абсолютно этому. Абсолютно это должно предполагать внутри себя абсолютно не-это. Но абсолютно иное не может быть тождественно абсолютно не-этому, поскольку абсолютно иное отнюдь не исчерпывается отрицанием этого, т.к. оно — иное не по отношению к этому, а иное вообще. То же самое можно сказать и о не-этом, которое обязательно коррелировано с этим, а их совокупность не может не предполагать иного, нежели они сами⁽³²⁾. В отношении этого логика та же: если есть это, то есть и не-это, а если есть два (это + не-это), то может быть и не-два. И здесь в великой метаметафизической триаде

мы имеем абсолютную парадигму всех начал, повторяющуюся на всех уровнях бытия. Здесь иное есть главное и особое первое (1), *абсолютно необходимое*. Небытие, бездна, метафизический ноль — второе (2). Само же чистое бытие здесь является третьим (3) и последним.

Последнее замечание позволяет понять, почему чистое бытие-свет как метафизическая действительность по отношению к небытию-возможности в рамках трансцендентной перспективы может обладать совершенно позитивной ценностью, выступая в качестве третьего члена трансцендентной триады. Оно воплощает в себе траекторию возврата к абсолютно иному. И поэтому зароастрийцы считали Ахуру-Мазду, символ чистого бытия, выше Ангро-Манью, символа небытия, хотя метафизически эти пропорции и обратны. (Поэтому Ахура-Мазда и его “святая семерка”, “амеша спента”, соответствуют индуистским асурам, титанам, а Ангро-Манью и его “злые сподвижники” — индуистским дэвам, богам или ангелам⁽³³⁾). Как бы то ни было, самым полным во всех отношениях будет ряд, который открывается и закрывается трансцендентной, нераздельной и неслиянной Троицей, из которой лишь *два* лика метафизически различимы, и лишь *один* онтологически действителен. Из этой Троицы вытекает все, и к ней все возвращается, т.к. абсолютно иное само по себе *нереализуемо*. Оно есть чистое и абсолютное преодоление, проявляющееся лишь там, где есть, что преодолевать⁽³⁴⁾.

Глава V

СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ

Основные метафизические планы, взятые или одновременно или в логической последовательности, могут быть структурированы и в согласии с другой иерархией, которая соответствует взгляду изнутри метафизики, в пределах реальностей, подчиненных законам двойственности, какой бы она ни была. В этом случае иерархия планов приобретает особый характер, выраженный в универсальной метафизической паре *субъект-объект*. В индуизме соответствующими понятиями являются *атман* и *брахман*, хотя совпадение латинских и санскритских терминов здесь далеко не полное. Латинское *sub-jectum* этимологически означает “положенное подо что-то”, “вниз-положенное”, а *ob-jectum* — “положенное перед”, “пред-мет” (русское “предмет”, от корня “перед” и глагола “метать”, т.е. “бросать”, “класть”, что точно соответствует латинскому “*jacere*”, причастием от которого является форма “*jectum*”). Санскритское “*atman*” означает, более точно, “дух” (сравни немецкое *athmen* — “дышать”) и местоимение “я”, “сам” (английское *self*, французское *soi* и т.д.). Слово “*brahman*”, со своей сто-

роны, может быть переведено как “данность”, “наличие”, “принесенность”, а также как “бытие”, “реальность” (само слово “реальность” образовано от латинского “res”, т.е. “вещь”, а значит, логически близко к слову “объект”, “пред-мет”). Но самым правильным было бы соотнести эту пару терминов с понятиями *внутреннее* и *внешнее*. *Внутреннее* — это сфера *атмана, духа, “я”, субъекта* (“sub-jectum” — “положенный под”, “спрятанный под”, “скрытый от глаз”, “тайный”, а значит, “внутренний”)⁽³⁵⁾. *Внешнее* — сфера *брахмана, “не-я”, объекта* и т.д. Но тут же следует уточнить, что внешнее нельзя понимать как нечто доступное всем, абсолютно открытое, очевидное и т.д. Внешнее обязательно связано с внутренним, и чем более внутренне внутреннее, тем шире рамки того, что определяется как внешнее. Поэтому в предельном, трансцендентном случае субъектности все модальности метафизики могут рассматриваться как нечто внешнее, и именно в этом смысле термин “брахман”, “объект”, может быть применен для определения высочайшего принципа.

С другой стороны, термин объект может означать какой-либо модус реальности весь целиком, включая все его относительные “субъекты” и все относительные объекты, к нему принадлежащие, если мы будем рассматривать этот модус с позиции более высокого метафизического уровня — как частное применение принципа “трансцендентности истины”, т.е. учитывая возможность определить нечто как внешнее, становясь на трансцендентную по отношению к данному позицию. Эти последние замечания позволят избежать упрощенного и поэтому некорректного понимания важнейших метафизических категорий.

В Традиции существуют разнообразные символы, относящиеся к субъект-объектной стороне реальности. Одним из таких символов является “кочан капусты”. Капуста — классическая ритуальная пища индийских брахманов, высшей касты, чья символическая и сакральная цель состоит в познании *брахмана*. Капустные листья — это образы множественности миров или метафизических планов, расположенных *один под другим* или *один за другим* по мере приближения к внутреннему центру. Форма этих листов обычно представляет собой сектор сферической поверхности. По мере срывания листов, мы постепенно дойдем до *кочерыжки*, которая подобна *колонне* или *оси*. Так под множеством оболочек в капустном кочане скрыта вертикальная ось. Брахманы видят в этом наглядный символ соотношения субъекта и объекта в метафизике. Обь-

метафизика

ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ СУБЪЕКТ (ИНОЕ)

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ ПОЗНАНИЕ (НЕБЫТИЕ)

ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ ОБЪЕКТ (ЧИСТОЕ БЫТИЕ)

онтология

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ (Брахма Сагуна)

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ (Пуруша, МУЖЧИНА)

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ОБЪЕКТ (Пракрити, ЖЕНЩИНА)

трибхувана

**СУБЪЕКТ ПРОЯВЛЕННОЙ РЕАЛЬНОСТИ, ПЕРВОИНТЕЛЛЕКТ
(Бодхи)**

ДУХОВНОЕ ПОЗНАНИЕ, НЕБЕСНАЯ МУДРОСТЬ

**ОБЪЕКТ ПРОЯВЛЕННОЙ РЕАЛЬНОСТИ — ДВА МИРА
ФОРМАЛЬНОГО ПРОЯВЛЕНИЯ (Нижние Воды)**

**СУБЪЕКТ ТОНКОГО МИРА, ЗОЛОТОЙ ЗАРОДЫШ
(Хираньягарбха)**

ДУШЕВНОЕ ПОЗНАНИЕ (Виджняна)

ОБЪЕКТ ТОНКОГО МИРА, ПЛОТНЫЙ МИР

СУБЪЕКТ ПЛОТНОГО МИРА (Вайшванара)

ТЕЛЕСНОЕ ПОЗНАНИЕ (Манас)

ОБЪЕКТ ПЛОТНОГО МИРА (Материя)

ТЬМА КРОМЕШНАЯ — НИЗШИЙ ПРЕДЕЛ ОБЪЕКТНОСТИ

*Схема субъект-объектных отношений на различных
метафизических уровнях*

НЕБО (Свар,
Верхние Воды)

АТМОСФЕРА,
ТОНКИЙ МИР
(Бхувас)

ЗЕМЛЯ,
ПЛОТНЫЙ МИР
(Бхур)

ект — это оболочки, “капустные листья”. Они множественны, и всякий раз, несмотря на приближение к центру, по мере их срывания, они образуют сферическую поверхность периферии. Кочерыжка — это субъект. Она — единственна. Ее форма совершенно отлична от периферии сфероидных листов, а ее позиция центральна. Именно эта символическая ценность кочерыжки предопределила апокрифическое предание о распятии Христа на кочерыжке. Абсурдная с точки зрения дневной логики идея имеет глубиннейшее метафизическое значение, если принять во внимание то, что Христос является субъектом церкви, ее центральным зерном, а кроме того, если учесть осевой символизм креста.

Итак, субъект, атман — тот, кто находится внутри, в центре объекта, тот, кого этот объект скрывает. Поэтому другими распространенными символами субъекта являются *семя, зародыш, зерно, рыба*, с одной стороны, и *мужчина*, с другой. Объект в таком символизме выступает как женщина-мать (вода для рыбы, земля для зерна и т.д.) в первом случае, содержащая в своем чреве зародыш, нечто отличное от нее, а во втором случае объект символизируется женой, супругой или наложницей, помещающей в свое лоно сакральный фаллос в момент священного брака, иерогамии. Эту пару индуисты часто называют “пуруша-пракрити”, но не в смысле метафизических уровней, обозначенных теми же именами, а в смысле типологического соотношения, повторяющегося во всех планах метафизики.

Еще один способ передать смысл связи между атманом и брахманом дан в Бхагавад-гите, где Кришна говорит Арджуне о паре “кшетра и кшетраджна”, т.е., дословно, о “поле” и о “знающем поле”. Поле — объект. Знающий поле — субъект. Здесь особенно важно введение категории “знания”, “познания” (“джнана”), которая соединяет между собой субъект и объект, являясь промежуточным термином, определяющим их соотношение. Троица *субъект-познание-объект* существует на всех уровнях как их структурализация с позиции внутреннее-внешнее. Разберем подробнее, как эта троица модифицирует метафизику и ее степени.

Первой метафизической категорией, с которой следует начинать поиск пар субъект-объект, является чистое бытие, сат. Однако сат называется также “брахма сагуна”, т.е. “брахма, наделенный качествами”, и поэтому он может быть представлен как *объект*, внутри которого скрыто *иное*. Таким образом, чистое бытие в качестве объекта является оболоч-

кой, прячущей субъекта, но так как сат покрывает собой всякую возможность утвердительной реальности, субъектом может быть только апофатический принцип, иное, чисто трансцендентное. Этот субъект носит в индуизме название параматман, т.е. “запредельный дух” или “сверхдух”. В некотором смысле, это уже и не субъект, раз в его определение входит отрицание-преодоление, т.е. частица “пара” — “через”, “за”, “по ту сторону” и т.д. Здесь следует заметить также, что сам “брахма ниргуна” определяется как “пара-брахма”. Мы считаем, что в данном случае, как и в случае термина “парам-атма”, приставка “пара” обозначает не “высший”, но “превосходящий”, “трансцендентный”. А “брахма сагуна”, называющийся также “апара-брахма” — это не “не-высший” брахма (“апара...”), но “не-трансцендентный” брахма, т.е. собственно брахма, великий объект. То же самое относится и к термину “брахма ниргуна”, который в контексте субъектно-объектной иерархии следует точнее переводить не как “бескачественный” брахма, но как “никакой не брахма”, “другой, нежели брахма”. Но будучи истинным абсолютном, он не может быть в полной мере назван и субъектом, так как он является таковым лишь в отношении чистого бытия, сат, но не в самом себе.

Итак, в паре *брахма ниргуна-брахма сагуна* первый — это парам-атман, транс-субъект, а второй — абсолютный объект. Естественно, единственной промежуточной метафизической реальностью между ними является *небытие*, асат, “дао-без-имени”. Оно-то и выполняет здесь роль познания. Действительно, всякое познание может быть уподоблено обрыванию капустных листьев, для того, чтобы добраться до “кочерыжки”. Это значит, что субъект является не только *познающим* объект, но и познаваемым через объект, причем максимальный результат такого познания есть полная *отмена* объекта как *оболочки*, превращение его в прозрачное стекло. Объект в результате познания превращается в совершенно очищенное зеркало, показывающее субъекту его отражение, возвращая субъект к его внутренней единой сути и делая его самопознание совершенным. Небытие есть просвечивание бытия, т.е. процесс его познания, обрывание его листов-оболочек для обнаружения истинно иного, трансцендентного абсолюта. Таким образом, мы можем представить в терминах “субъект-познание-объект” высшую триаду метафизики: трансцендентный субъект (парам-атман) — трансцендентное познание (метафизический ноль, небытие) — великий объект (брахма, метафизическое единство).

В рамках же онтологии чистое бытие выступает, однако, уже в качестве субъекта, так как здесь все является для него внешним. Триада чистого бытия в индуизме выражается как *сат-чит-ананда* (*бытие-мысль-красота*). Здесь сат (бытие) — это чистый субъект, а ананда (красота) — чистый объект. Чит (мысль) — это процесс “срывания капустных листьев” красоты с “кочерыжки” бытия. Эта триада метафизически существует внутри чистого бытия как отражение триады за пределом этого бытия, и поэтому можно сказать, что она, в некотором смысле, возникает логически не *после* чистого бытия, но *вместе* с ним, одновременно как неизбежный и необходимый знак участия самого бытия в трансцендентной триаде, за его пределом. Поэтому триада — сат-чит-ананда — может быть рассмотрена сама по себе, без подчеркивания метафизического развертывания онтологического первоначала в полную иерархию планов бытия.

Когда же это развертывание осуществляется, естественно, оно все более обнаруживает *объектную* сторону чистого бытия, т.е. ананду (красоту, благо). Пределом принципа объектности здесь является *пракрити*, которая в своем чистом состоянии может быть отождествлена с абсолютным объектом в онтологии, с совершенным “полем” (“кшетра”). Индуисты называют принципиальное состояние пракрити “пассивным совершенством”, т.е. “чистой красотой” (ананда), чья девственность нарушается вторжением мысли (чит). Между чистым бытием (субъектом онтологии) и чистой природой (объектом онтологии) помещается промежуточный принцип — познание, который представляет собой замещение субъекта, будучи внутренне тождественным с ним, хотя и отличным от него в силу своей *диалогальной* ориентации. Этот принцип чаще всего называется собственно *пурушей*, хотя по аналогии “пурушей” можно назвать и сам онтологический субъект (сат). Если сат (бытие) метафизически андрогинно (оно есть сумма внутрибытийного утверждения, мужского начала, и внутрибытийного отрицания, женского начала, на самом деле являющегося онтологической фикцией), пуруша — это чисто мужское начало, внутрибытийное утверждение, без внутрибытийного отрицания, т.е. без женского начала. Или, иными словами, пуруша — это внутрибытийное отрицание внутрибытийного отрицания, *метафизический мужчина*. В этой триаде две ипостаси — субъект и познание — символизируются числом 1 (один), а красота-объект — числом 2 (два).

Природа-красота-объект бытия также структурируются вокруг внутриприродного субъекта. Этот внутренний по отношению к пракрити субъект — буддхи, махат. Буддхи представляется в Веданте “лучом, зажегшемся в черных водах”⁽³⁶⁾ принципиальной природы под воздействием недеяния черного солнца, пуруши. Этот луч — субъект проявления. Объектом по отношению к буддхи является вся проявленная природа, вся *трибхувана*. При этом можно сказать, что наиболее объектным здесь является мир форм, т.е. совокупность бхур и бхувас, земли и атмосферы. Между буддхи и миром проявленных форм существует познание, которое может быть названо “небесным раем” (“свар” в индуизме, “ридван” в исламе) и которое является синтезом бесконечно малого объема, получаемого после условного вычитания самого буддхи из мира сверхформального проявления, т.е. после условного изъятия сущности проявленного небесного интеллекта из его световой обители. Иными словами, небо содержит в себе бесконечно много интеллекта (буддхи) и бесконечно мало другого, нежели он сам. Но тем не менее это “другое” есть, и именно благодаря ему происходит реальный переход формальных сущностей в сам интеллект (буддхи). Эти возможности небесного познания обычно символизируются фигурами небесных дев — “апсар” в индуизме, “гури” в исламе и т.д. Наиболее полный символ внутриприродного познания — это София, небесная дева, персонификация силы, срывающей “капустные листья” форм, на сей раз с “кочана” двух проявленных низших миров. В христианской традиции носителями этой гносеологической функции в плане сверхформального проявления выступают ангелы.

Форма — это внутриприродное выражение объекта, аналог красоты, ананды, применительно к природе, пракрити. И поэтому всякое утверждение субъектного начала в космосе представляет собой “трансформацию”, т.е. дословно, “выход за пределы форм”, “отказ от формы”, “преодоление формы”.

Однако, если ограничиться рассмотрением только двух низших миров трехчастного космоса (трибхуваны), можно сказать, что и здесь существуют субъект-объектные соотношения. Субъект в рамках этих двух уровней называется ведантистской традицией “хираньягарбха”, “золотой зародыш”⁽³⁷⁾, или “дживагана”, “синтез жизни”. Платоническая традиция именует эту реальность “мировой душой”, “Anima Mundi”.

Субъект тонкого мира, форма форм, представляется как “свет буддхи” (“свет первоинтеллекта”), отраженный зеркальной поверхностью “нижних вод” — “вод” формального проявления. Из этой формы форм происходят все живые существа тонкого и плотного миров, в ней сосредотачиваются их индивидуальные семена (“пинда”, на санскрите).

Объектом для этой формы форм является мир тонкой и плотной множественности, т.е. собственно индивидуумы, продукты смешения жизненных энергий с последней онтологической периферией универсальной природы, с имманентным дном проявленности. Познание на этом уровне называется в индуистской традиции “виджняна”, т.е. *дискурсивное познание*, приводящее каждую конкретную сущность к единой форме аналитическим путем (а не синтетически и сразу растворяя эту форму, как это происходит в чисто интеллектуальном сверханалитическом познании, называемом “джняна”). Однако “виджняна” отнюдь не тождественна обычным дневным человеческим методам познания, т.к. она включает в себя и познание, свойственное человеческой душе в состоянии сна или в посмертной реальности, а также познание, характерное для тонких индивидуумов нечеловеческой природы, которые называются в индуизме “асурами” и “нагами”, а в исламской традиции “джиннами”. При этом конкретность тонкой формы — “дживатмы”, т.е., дословно, “живого атмана”, “живого я”, “живого духа” — сама по себе как раз и есть опосредующий элемент между золотым зародышем, синтезом живых существ, единым “живым я” и его антитезой, которую можно назвать внешними сумерками или чистым количеством, *внутриформальным объектом*. На этом основании *можно фактически отождествить тонкую форму с самим процессом познания*, более или менее интенсивного от случая к случаю. Именно такое понимание специфики “дживатмы” лежит в основе сугубо *динамического*, “кинетического” представления о душе, которая есть, согласно учению восточных традиций, не что иное, как *вибрация тонкого мира* той или иной частоты. Чем интенсивней вибрация, тем она более *субъектна* и менее *объектна*, тем ближе она к единой живой форме, растворяющей сумерки инерции онтологической периферии. Если же, напротив, эта интенсивность невелика, волна жизни все более солидаризуется с чистой пассивностью количественной среды, и в конце концов, исчезает вообще, переходя в абсолютный штиль космического ила. Жизнь души, отождествляемая с

дискурсивным познанием (“виджняна”), есть постоянное различие между формами и одновременно постоянное отделение индивидуального “я” от “не-я” (т.е. “аханкара” индуистов — функция “дживатмы”, постоянно постулирующая принцип индивидуального “я”: “ахан” — “я”, “кара” — “делающее”). Если способность этого различения начинает стираться, индивидуум параллельно с этим объективируется, и в конце концов, его душа теряется в объектном лабиринте ничто. В перспективе рассмотрения души как вибрации жизнь совпадает с разумом, а смерть с неразумностью, что безусловно верно, если, конечно, делать необходимое различие между дневным обычным человеческим мышлением и процессом “тонкого” познания, “виджняной”.

С другой стороны, для всего мира тонких форм теперь уже мир грубых форм является объектом, благодаря его предельной инерциальности. Хотя здесь следует сделать одну чрезвычайно важную оговорку: “внешние сумерки” (“тьма крошечная”) как совершенный объект двух миров форм не тождественны просто грубому миру. Сфера чистого объекта в тонком и плотном мирах есть посястороннее, внутриматериальное отрицание формы, обратное потустороннему отрицанию формы в духовном сверхформальном ангелическом мире буддхи (свар). Поэтому чистое отрицание форм невозможно там, где формы все-таки присутствуют, т.е. в плотном, грубом, телесном мире. Лишь на границе обоих формальных миров, под ними расположено нетонкое и неплотное “пространство” чистого объекта, количественная материя, бесконечно тяжелый и бесконечно пустой черный мир внутрибытийного ничто, называемый в иудейской традиции “клиппот”, мир “скорлуп”. Это необходимо ясно понимать для того, чтобы найти правильное метафизическое отношение к телесному, плотному миру, который, безусловно, предельно инерционен (даже по сравнению с тонким миром) и пассивен, но в той мере, в какой в нем присутствуют формы и динамические процессы, т.е. движение, он все же несет на себе печать некоторой, хотя и бесконечно малой, субъектности, а значит, и в нем заложены потенции познания. Они представляют собой возможности извлечения из оболочек вещей их сущностного содержания, которое и является той инстанцией, что дает вещам их форму. Освобождение формы вещей из скорлуп материи является задачей разумного существования (в понимании Традиции), где гносеология строго отождествляется с сотериологией,

т.е. познание материального предмета, процесса или явления есть одновременно и их “спасение”, их сущностное изъятие из-под материального бремени плоти. Задача познания — в преобразении плоти познаваемого.

Теперь, наконец, можно разобрать последний уровень субъект-объектных отношений применительно к плотному миру. Место субъекта здесь занимает то, что индуизм определяет термином “вайшванара”, т.е. “всечеловек”. Здесь речь идет не о “человеке” как таковом, но о единой парадигме, определяющей все аспекты телесного космоса. Вайшванара — это воплощение Агни, а Агни — это одно из наиболее часто встречающихся имен той формы форм, о которой мы говорили выше. Космический всечеловек — это форма форм плотного мира (бхур), эталон материальной вселенной.

Сущность Вайшванары как субъекта грубой реальности — в его *оживотворенности* и его *разумности*, которые выходят за рамки имманентных условий этого плана реальности. Вообще говоря, Вайшванара — это парадигма жизни и разума в телесном космосе. Материальные законы и структура плотных предметов, циклические ритмы и сами принципы пространства-времени синтезированы в разуме Вайшванары, который называется *вирадж*, космический интеллект. Согласно вираджу устроен механизм материального космоса. Вирадж — это универсальное применение “виджняна” к плотному уровню. Это совокупность знания о грубом мире, предопределившая логику форм и динамики этого мира и вместе с тем позволяющая понять эту логику в любой момент космического времени и в любой точке космического пространства.

Вирадж тождественен полному и совершенному синтезу “манаса” (т.е. сугубо человеческого, дневного разума), который в конкретной человеческой личности, как правило, наличествует лишь фрагментарно. Человек, конечно, не совпадает целиком с Вайшванарой, но должен совпадать. Именно в человеке Вайшванара может проявиться наиболее полно, т.к. человек, в силу своей специфики, не только обладает интенсивной *душой*, что проявляется в его принадлежности к животным, а не к растениям или минералам (чьи души более инерциальны и чьи вибрации намного слабее), но еще и особой способностью, воплощенной в *манасе*, разуме (т.е. в особой частной модификации виджняны тонкой фор-

мы). Поэтому человек находится в плотном мире в привилегированном положении, являясь наиболее совершенным заместителем внутрителесного субъекта, Вайшванары, по меньшей мере. Однако эта и так уже предельно относительная субъектность человека, как заместителя Вайшванары, к тому же *потенциальна*, т.к. для ее актуализации требуется особое волеизъявление и усилие со стороны человека, а также некоторые дополнительные условия, о которых мы поговорим ниже. Согласно китайской традиции, человек, реализовавший в себе возможности стать субъектом в мире плотных форм, называется “совершенным человеком”, стоящим в центре вещей, в недвижимой и непреходящей середине.

Форма форм в физическом мире и ее потенциальные реализаторы, индивидуальные разумные телесные существа, кем бы они ни были — людьми или теми, кого индуизм называет “манавы” (“аналогичные человеку, подобные человеку существа”) — являются последней модификацией онтологического и космологического субъекта. Хотя жизненные энергии тонкого мира и наполняют весь плотный мир, они слишком пассивны, чтобы представлять пусть даже самую малую степень субъектности, а там, где их интенсивность в порядке исключения превышает норму, мы сталкиваемся с проявлениями “нечеловеческого” разума, спонтанно открывающегося через любое существо трех уровней плотного мира — через “говорящие камни, растения, животные”, о которых существуют свидетельства в различных традициях. “Говорение”, “речь” есть признак разумности (предельная интенсивность жизни совпадает с самой разумностью). Но эта исключительная разумность никак не свойство плотных существ самих по себе. Напротив, она проявляется благодаря спонтанному или спровоцированному вмешательству *тонких* вибраций в плотный мир, причем ориентированных разумным индивидуумом тонкого плана, полноценным носителем “виджняны”. Однако и это побочное вмешательство обязательно сопряжено с человеком или человекоподобными существами, которые являются либо адресатами подобных “речей из тонкого мира”, либо их организаторами, вошедшими в контакт с силами и индивидуумами атмосферы (бхувас).

Итак, мы показали все метафизические возможности субъект-объектных отношений на различных уровнях. Во всем этом следует особенно подчеркнуть внутренний и приоритетный характер субъекта (атмана) и внешний, второстепенный характер объекта (брахмана, в том слу-

чае, если мы говорим о высших онтологических пластах). Объект всегда есть вторичная функция от субъекта, а их реальный контакт неизбежно ведет только к одному — к *познанию* несамостоятельности объекта, к его преобразению и превращению в прозрачную пленку перед лицом субъекта. Если говорить в терминах полов, то истинное познание мужчиной женщины (происшедшей из него, как Ева из ребра Адама) должно вести не к порождению женщиной новых существ, а к интеграции женщины в полноту (плерому) мужчины, где видимость ее отдельности рассеется. Однако такая интеграция женского объекта в мужской субъект приводит к порождению новой триадической сущности андрогинного порядка, в которой внешнее более не представляет собой преграду и задачу для сотериологического преобразования, но помещается вовнутрь, становясь из скорлупы внутренним зеркалом, освещающим трансцендентные сферы. Прозрачность объекта ставит перед интегрировавшим его субъектом новую проблему, открывает особый внутренний горизонт, который в новом свете представляет гносеологическую драму, бросая вызов андрогину из высших областей.

В христианской метафизике субъект-объектное соотношение нагляднее всего проявляется в симметрии иконописных сюжетов, связанных с Богородицей⁽³⁸⁾. Помимо самого известного, классического сюжета “Богоматери с младенцем”, являющегося онтологической картой мира в понимании христианина — земная мать объемлет неземного младенца — существует канонический сюжет Успения Богородицы, где сам Христос держит на руках Деву Марию, изображенную в младенческих пеленах. Символизм Успения подчеркивает истинные соотношения между Божественным и тварным (субъектным и объектным) в том мире, где спадают покровы плоти. Но пока они держатся, соотношение между этими полюсами обратны и закреплены в многочисленных версиях икон Богомладенчества. Характерно, что по сравнению с каноническими сюжетами Младенчества, которые получили самое широкое развитие и повсеместное распространение в христианском мире, иконы с сюжетом Успения не идут ни в какое сравнение. Это вполне логично: оставаясь в мире плоти, христианин, естественно, придерживается сотериологической карты-иконы, способной вывести его к Богу. А символизм Успения относится к “будущему веку”, т.е. к той реальности, которая следует за окончанием земного, телесного пути. Обратные пропорции

успенской иконы отражают онтологическую карту мира, находящегося за гранью мира форм, и показывают субъект-объектные отношения, свойственные преображенной, спасенной, восстановленной реальности, изъятая из-под гнета земной видимости.

Заметим, что в данном случае успение, смерть как прекращение данности совпадает с *познанием*, аналогично тому, как в высотах метафизики познание трансцендентного бытием проявляется через *небытие*, через превращение бытия в прозрачность. На нижних уровнях онтологии прекращение телесного существования означает начало познания стихии *тонкого* мира, мира подлинной жизни. Окончательное постижение этой стихии, в свою очередь, тождественно *преображению* жизни в *сверхжизнь*, происходящему в мире сверхформального проявления, перевод страстных вибраций тонких форм в неподвижное величие ангельских чинов. Поэтому Богородица после Успения, согласно православному преданию, стала “главой ангелов”. Важно обратить внимание на термин “успение”, т.е. “засыпание”. Смерть в полноценной метафизической картине реальности не есть уничтожение, полное прекращение. По меньшей мере, та смерть, о которой учит и к которой готовит Традиция, смерть в потоке сознания и спасения. Это не отмена наличного, но отмена представления наличного о себе самом как об отдельном, самодостаточном, законченном. Существо лишь засыпает для мира материальных скорлуп и просыпается для мира тонких огненных энергий, оно изымается из сосуда их праха, чтобы быть помещенным в иной онтологический контекст. Самым счастливым оказывается тот, кто “заснув” для плоти пробуждается для духа, заново рождается в лоне Божества. Смерть как успение есть познание и преобразование, спасение. Объект в ней не исчезает, но интегрируется в субъект. Точнее, он утрачивает объектность и обретает субъектность. Конечно, иконописный символизм Успения относится только к высшим метафизическим ситуациям, но нечто аналогичное, сходная типологически смена субъект-объектных отношений, происходит в момент смерти каждого существа.

Глава VI

ЗНАНИЕ И ПОСВЯЩЕНИЕ

Показав особую иерархизацию метафизики по диаде субъект-объект, мы специально остановимся теперь на промежуточном термине, связывающем эту диаду, на термине “*познание*”.

Русское слово “познание”, “знание”, восходит к очень древнему индоевропейскому корню, сохранившемуся во многих современных языках: санскритское “jñā”, греческое “γινωσκω”, германское “kennen”, французское “connaître” и т.д. В самом последнем метафизическом смысле оно обозначает *снятие* двойственности субъект-объект. Этот процесс познания, в сущности, может быть рассмотрен двусторонним образом. С одной стороны, *субъект познает объект*. А с другой стороны, *объект познает субъект*. Индуистская доктрина, как и всякая традиционная гносеология, учит, что истинное *познание* одного другим означает *отождествление* того и другого⁽³⁹⁾.

На первый взгляд, кажется, что такое отождествление, будучи последним результатом, уравнивает между собой познание субъектом объекта и познание объектом субъекта. Однако, если мы внимательно разберем метафизический статус субъекта и объекта, то увидим, что эти метафизические категории никоим образом не являются *равными*, даже потен-

циально, т.к., представляя, соответственно, внутреннее и внешнее *одного и того же*, они взаимоисключают друг друга. Внутреннее есть то, что является эссенцией, качеством. Внешнее же — это не эссенция (т.е. субстанция) и не качество (т.е. количество). Поэтому отождествление может происходить только *в одном* направлении — в направлении отождествления субъекта с самим собой при отрицании отрицающего его объекта. Иными словами, объект может познать субъект (отождествиться с ним), лишь прекратив быть самим собой, и такое познание будет не разделением объекта как объекта качеством и статусом субъекта, а апофатическим признанием объектом субъекта не-собой, т.е. не-объектом. Итак, объект познает субъект *отрицательно*. Для него такое познание означает смерть.

Субъект познает объект (отождествляется с ним), напротив, *положительно*, он утверждает тождество с самим собой сквозь объект, таким образом, что объект исчезает как объект.

Снятие двойственности субъект-объект в процессе познания, с какой бы стороны мы его ни рассматривали, означает всегда лишь утверждение самотождества *субъекта*, который *никогда объектом* не становится, но всегда становится на его место. Таким образом, познание прямо противоположно возникновению или наличию двойственности и, далее, ее количественному развитию в множество “двойственностей”. Следуя этой логике, познание есть стремление к *иному*, к недвойственности. Хотя мы можем говорить о разных уровнях познания, соответствующих разным уровням субъект-объектных пар, основные типы которых мы разобрали в предыдущей главе, следует признать, что всегда, в том случае, если познание *реально* и отождествление действительно происходит, оно обязательно несет в себе *трансцендентное* измерение, т.к. субъект в метафизике никогда не может и не должен реализоваться как объект, т.е. в этих пределах познание прямо или косвенно всегда связано с чистым преодолением, не имеющим финальной стадии. Иными словами, познание происходит по вертикали, чей верхний конец теряется в трансцендентных регионах, в регионах иного. Всякое конкретное упразднение объекта внутри метафизики ведет к выявлению объектной стороны того, что ранее, на предыдущей стадии познания, выступает как относительный субъект, а значит, познание становится снова необходимым, хотя и на новом, относительно трансцендентном уровне. И

так вплоть до высшей мета-метафизической триады иное-небытие-бытие, где и осуществляется последнее трансцендентное познание, реализация *недвойственности*.

Траектория познания всегда остается открытой сверху. Именно поэтому отмена объектности, будучи совершенной и необратимой на данном конкретном уровне, является, с другой стороны, лишь трансформацией, преобразованием, успением. В тот момент, когда познающий субъект снимает познаваемый объект как объект (и для всего того уровня, где этот процесс осуществляется, такое снятие является абсолютным и безотзывным), происходит очень тонкое изменение и самого субъекта, который сделав другое, нежели он сам, прозрачным, утрачивает качество гносеологической прозрачности для себя самого, т.е. степень его объектности скачкообразно возрастает. Познанный (умерший, “усопший”) объект исчезает как таковой, но проецирует свое сублимированное качество на познавшего, который оказывается теперь в положении крайнего для головокружительной иерархии вертикальных субъект-объектных отношений. И этот самый сложный процесс повторяется в сходной парадигме сквозь все уровни реальности от самых низких до самых высоких. И везде преодолеваемое и снимаемое, интегрированное, испаряясь само, конденсирует и коагулирует то, что стало причиной его снятия.

Именно это обстоятельство, отражающее самую глубинную основу устройства реальности, и заставляет нас утверждать в самых предельных областях метафизики и метаметафизики не просто единство определенного высшего субъекта, высшего познающего, который принципиально все познал и все растворил, но троическую динамическую, недвойственную Божественную Сущность, пребывающую в неизменном изменении, в неподвижном процессе, процессе неснимаемого предвечного познания и сверхвечной любви⁽⁴⁰⁾.

В традиционных цивилизациях, где метафизика предопределяла все существование, *знание* логически стояло в центре общественной жизни, определяло и иерархизировало ее. Будучи предложенным всем человеческим существам, это *знание*, естественно, подвергалось риску быть искаженным или неправильно понятым, что, в конце концов, привело бы к его утрате. Чтобы этого избежать в мире Традиции, существовала особая сфера охраны чистоты знания, которая может быть названа сфе-

рой инициации ⁽⁴¹⁾(русский аналог “посвящение” не совсем точно передает основную идею термина). “Инициация” этимологически означает “вхождение внутрь” или “приступание к чему-то”, т.е. “ступание вплотную к...”. Инициация — это эффективное и действительное прикосновение к стихии *священного знания*, подлинность которого охраняется особой цепью посвященных, т.е., в свою очередь, прошедших инициацию. Знание логически может подразделяться на две области — доступную для всех и необходимую всем (экзотерическое знание) и закрытую, тайную, хранимую от посторонних (эзотерическое знание, основанное на *инициации*). Это разделение не является неизбежным, так как реализация истинного знания всегда и при любых условиях приводит к одним и тем же результатам, к отождествлению с *субъектом*. И было бы неправильно поэтому рассматривать инициатическое знание как нечто *другое*, нежели знание экзотерическое. Там, где есть подлинное знание, оно всегда сущностно *едино*, и лишь его реализация может варьироваться. Инициация является предпосылкой для реализации знания, необходимой предпосылкой, но недостаточной для этой реализации. Для того, чтобы она стала достаточной, необходимо личное волевое и сознательное усилие конкретного человека. Инициатическое знание — это необходимая сторона знания, тогда как экзотерическое знание — его возможная сторона.

Можно представить эти вещи и иным образом. Познание объектом субъекта (в нашем случае, человеком духовного начала) — а именно так всякое традиционное общество видит сущность истинного знания — с неизбежностью ведет к снятию объекта, а значит, к прекращению бытия человека как человека, его становление “надчеловеком”. Естественно, учитывая инерцию природы имманентного человечества, трудно ожидать, что всякий его член с готовностью вовлечется в интенсивный процесс самопреодоления и самоотмены, которых требует от него реализация познания субъекта. С другой стороны, вообще без знания человек как образ Вайшванары в земном мире просто не мог бы существовать, т.к. смысла бы в его наличии не было. Из этого компромисса рождается потребность в экзотерическом знании, которое в позитивном случае должно привести человека к инициации, а во всех остальных — к сохранению внешней формы Традиции, способной, тем не менее, стать путем уже для другого, более полноценного, существа.

Характерно, что на греческий язык “инициация” переводится термином “τελετη”, дословно, “реализация”, “завершение” и “смерть”. И это совершенно точно определяет сущность истинного познания, заключающегося в *смерти* объекта, “ветхого человека” и в последующем “втором рождении”, о котором говорится в Евангелии: “Истинно, истинно, говорю вам: тот, кто не родится свыше, не сможет войти в царствие небесное”.

Каждая инициация, как в ее полных и метафизических, так и в архаических и рудиментарных формах, начинается с “ритуальной смерти” посвящаемого, со “смерти инициатической”. Это — фаза предварительного познания, т.е. начального познания объекта как препятствия, как мрака. Чаще всего в этой фазе фигурируют символы ада и демонических сущностей. При этом посвящаемый проходит через критические, почти летальные состояния, подобные подлинному умиранию. Здесь, собственно, происходит пересечение первой границы — границы, отделяющей полное неведение объекта относительно своего основополагающего качества от начального травматического подозрения относительно этой объектности, распознанной как полная онтологическая дисквалификация. Осознание себя объектом есть первый шаг к преодолению объектности. В этом осознании происходит прорыв инерциального экзистенциального течения, и полученная травма, окрашивающая все окружающее в черные тона, становится колыбелью новой личности, болезненной и мучительной в той степени, в которой она разит и выкорчевывает с мясом останки ветхого существования, накрепко слитого с самой сердцевиной обычного человека. Это болезненное отслоение внутри себя объектного начала, которым является в обычном случае весь человек до инициации. Иными словами, это есть самая настоящая смерть, агония, умирание, разложение. Но не столько смерть живого, сколько осознание смерти мертвого, утрата иллюзии ложной жизни.

Когда эта граница пройдена, посвящаемый вступает в область реального познания и, как бы срывая капустные листья, проникает все глубже в смысл символических аспектов инициатического учения, вплоть до предчувствия истинной метафизики, скрытой за оболочками символов. Конечным этапом частной инициации является полное постижение *данного* уровня бытия (на котором находится посвящаемый), а значит, унич-

тожение объектности этого уровня, его “интериоризация”, его превращение во внутреннюю модальность. Другими словами, посвященный переводит действительность данного, наличного уровня в возможность, становясь подлинно *всемогущим* в заданных рамках, если, конечно, процесс инициатического познания успешно завершается.

После отождествления с максимумом субъектности данного уровня, начинается следующий этап инициации, где происходит познание нового субъекта, по отношению к которому предыдущий субъект распознается как объект. Естественно, таких трансцендентных операций может быть множество, хотя их число ограничено комбинациями онтологических планов, и за пределом чистого бытия есть только одна инициация — трансцендентная инициация, чьими отражениями являются все частные инициации, воспроизводящие ее типологически.

Финальная фаза любой частной инициации является “рождением свыше”, т.е. рождением посвященного как субъекта и его становлением хранителем подлинности самой инициации. Такова логика инициатического пути, конкретные формы которого различны в исторических традициях, но сущность повсюду и всегда строго тождественна, т.к. она заключается в реализации трансцендентного или, иными словами, в утверждении субъекта, который всегда является относительно трансцендентным.

Чтобы лучше пояснить логику инициации, можно привести следующий образ. Субъект, как вертикальная ось, пронизывает множество горизонтальных планов, представляющих множество уровней объектного. Точка пересечения какой-то конкретной плоскости (метафизического уровня или “мира”) с осью принадлежит одновременно и оси и этой плоскости. Эта точка является субъектом данной плоскости, но для других точек вертикальной оси она ничем не выделяется и поэтому закономерно рассматривается как объект. Инициация какого-то существа, принадлежащего к горизонтальной плоскости, символически соответствует его перемещению с периферии плана в *центр* (первый этап). Теперь существо принадлежит уже не только плоскости, но и оси. Второй этап инициации заключается в распознавании объектности самой оси и перемещении в центр той окружности бесконечно большого радиуса, периферией которой является вертикальная прямая. Символом такой двухэтапной инициации может служить исламское учение о *мирадже*,

чудесном вознесении Мухаммеда вначале в Иерусалим, символический центр земного мира (первый этап), а оттуда на небеса (второй этап).

Перемещение, о котором здесь идет речь, естественно, чисто условно, так как в метафизике не существует “движения” в нашем понимании этого термина. На самом деле, сама точка горизонтального плана никуда не перемещается. Если бы она и переместилась, то она была бы уже *другой* точкой, т.к. в иерархизированном и качественном пространстве позиция каждого из его элементов не случайна и соответствует его внутренней природе. То, что совершает инициацию, это не прежняя точка, а лишь *концентрированное внимание*, которое переносится с одного на другое, с периферии на центр. При этом прежняя точка *остаётся* на том же самом месте, нисколько не меняясь, и разница между состоянием до посвящения и после посвящения лишь в том, что “до” него точка считала “центром” саму себя, а “после” него, узнав об истинном центре, рассталась с этой иллюзией, став сознательным воплощением “не-центра”, а ее “*духовное внимание*” сконцентрировалось отныне на точке, отличной от нее, *запредельной* по отношению к ней самой. То же самое справедливо и для всех последующих этапов.

Пределом такого инициатического движения является абсолютное самоуничтожение перед ликом абсолютного (fana' li-Lahi — “само-погашение в Боге” или fana' i fana' — “уничтожение уничтожения”, согласно суфийской терминологии), посредством которого уничтожается всякая двойственность и утверждается самая высокая степень инициации, инициации в иное.

Что же касается экзотерического знания, то оно представляет модель, по законам которой структурируются все объектные уровни метафизики, кроме “тьмы кромешной”, где нет уже никакого знания и где вообще ничего нет, кроме мрака и абсолютного невежества. Внешнее знание управляет бытием как бы без его ведома и согласия, без того, чтобы оно инициатически реализовало бы его внутренние возможности. Планеты и звезды, к примеру, сферичны и совершают круговое движение вокруг разнообразных точек-полюсов (солнца, центра галактики и т.д.), подчиняясь воле этого знания, равно как и люди соотнобразуют с ним свою этику, эстетику, мораль и даже физиологию, и не подозревая о тайных возможностях “реализации абсолюта”, заложенных внутри того, что представляется им “очевидным” и как бы само собой разумеющимся.

Только благодаря реализации субъекта стоит как внутреннее здание метафизики, так и внешнее знание природы. Как только существа теряют инициацию — колесо закона (дхарма, согласно индусской терминологии) слетает со своей оси, и то, что казалось столь прочным, рассыпается, как карточный домик, поскольку по отношению к истинному субъекту вся реальность не что иное, как слишком много о себе возомнившее зеркальное отражение.

Инициация является двухэтапной только в идеальном случае, т.е. когда на первом этапе реализуется полнота чистого бытия, а на втором совершается прыжок в абсолютно иное. На самом деле, в рамках метафизики количество фаз инициации значительно больше, т.к. ее структура является предельно сложной, и между чистым бытием и какой-то из периферийных точек онтологии стоят промежуточные модальности, инициация в которые необходима как предварительное условие конечной реализации чистого бытия. Христианские гностики называли эти модальности “местами”, *топои*, и представляли инициацию как знание “тайного имени” того или иного “места”. С другой стороны, *топои* рассматривались этими же гностиками как “зоны”, т.е. временные циклы. Это сведение пространства и времени в одну категорию, в один онтологический квант соответствует метафизической логике видения каждого онтологического уровня как наличествующего вне пространства и времени или как синтеза пространства и времени, единого зона-места *ἄνω-τοπος*. Тайным именем “зона-топоса” считалось название *центральной точки* этой пространственно-временной реальности, изображаемой чаще всего символом круга. Имя этого круга было его центром, а периферия, удаленная от центра на любое радиальное расстояние (множество объектных комбинаций), собственно *средой* “места”, его “субстанцией”. Знание “имени места” означало “отождествление с тем, кто это имя носит”, т.е. “инициацию в ангельский чин”, “ангелореализацию”. Собственно, такой последовательной “ангелореализацией” и является вся полная инициация, переводящая посвящаемого из одного плана метафизики в другой.

Можно обобщить разновидности инициации на базе той традиционной картины, которую мы обрисовали выше, основываясь на данных интегрального адвайто-ведантического индуизма. Логика инициации обратна логике проявления, и поэтому следует начать с низшего метафи-

зического и онтологического мира, с мира телесного, мира плотных (или грубых) форм.

Инициация в телесном мире с необходимостью должна быть ориентирована на мир, находящийся над ним и являющийся его непосредственной причиной, т.к. причина в метафизике всегда трансцендентна (пусть и относительно) следствию. Однако такая ориентация не может быть непосредственной, поскольку, если какая-то из точек плотного мира возжаждет инициации в мир тонких форм, она никогда не сможет ее осуществить в действительности, т.к. тонкий мир (бхувас) является принципом *всего* плотного мира и поэтому “трансцендентен” ему во всех его областях. Истинная реализация тонкого мира для сущности, принадлежащей к миру плотных форм, будет означать ее становление принципом *всего* плотного мира, т.е. сущность должна рассматриваться тождественной царскому центру материальной вселенной. Естественно, это было бы абсурдным в случае частной индивидуальности или вещи. Поэтому инициация в тонкий мир происходит не прямо от плотной формы к тонкой, а опосредованно, через принцип всех плотных форм, стоящий в центре грубого мира и как таковой замещающий в нем мир тонкий, являясь мостом в него. Именно его частями являются отдельные элементы телесного космоса, которые для того, чтобы изменить свой онтологический статус, должны вначале интегрироваться в этот принцип, отождествиться с ним.

Принципом материального космоса является в индуизме *Вайшванара*, “всечеловек”, тождественный *Адаму Кадмону*, Ветхому Адаму иудейской традиции. Вайшванара — это одно из имен ведического бога *Агни* (“бог огня”), который, в свою очередь, называется, в отличие от других “богов”, “*богом на земле*”. Однако *Агни* одновременно является и принципом тонкого мира, бхувас, что точно соответствует опосредующей роли *Вайшванары* (ипостаси *Агни*), который внешне есть центр телесного, а внутренне принадлежит к тонкому, невидимому миру.

Таким образом, уже первый этап перехода из мира плотных форм в мир тонких форм предполагает два инициатических этапа — реализацию центра плотного мира, а *через него*, и *только через него*, переход в тонкий мир. Но сам этот центр теснейшим образом сопряжен в инициатических доктринах с темой смерти.

Ведический *Агни* является образом *Ямы*, “бога” смерти (его аналоги

— Йима-первочеловек в зороастризме и первовеликан Имир в скандинавских сагах, этимологически имена Яма, Йима и Имир тождественны). Нам важно выделить тему *смерти* как условия перехода в тонкий мир, и именно таков один из ликов принципа телесного мира, внутри которого посвящаемый обретает истинную жизнь. Эта инициатическая смерть подчеркивается во всех сакральных традициях, и православная формула “смертию на смерть наступил” как нельзя лучше определяет истинный статус того, кто эту инициацию осуществил. Именно смерть есть указание пути к Вайшванаре, к центру плотного мира, и через аскетическое “умерщвление плоти”, т.е. “умерщвление плотной формы” отшельники и святые достигали истинного центра мира — холма, увенчанного спасительным Крестом, на котором был распят Богочеловек.

Вайшванара имеет и другой лик, выражающийся в космической гармонии, ориентирующей материальную вселенную. Именно в логике и гармонии космических законов проявляется центральный субъект плотного мира, *его полюс*. На выявлении гармонии вещей в микрокосме и в макрокосме также основывалась инициация в тонкий мир, поскольку понимание этой гармонии приводило к *обнаружению полюса*, который символизирует в материальном мире его сверхматериальный центр. Такой полюс играет всегда огромную роль в инициации, т.к. именно он определяет ее технику, смысл которой заключается в *ориентации существа* к центру плотного бытия — к сердцу в человеке (микрокосме), к северному полюсу на планете, к солнцу в небе дня и к полярной звезде в небе ночи. Именно символом такого центрального места, такого полюса и является “рай земной” в различных традициях, “острова блаженных”, “земля свободная от смерти”, т.е. находящаяся по ту сторону смерти, откуда Адам *in illo tempore* был изгнан пылающим мечом архангела. Но следы этого “потерянного рая” сохраняются и впоследствии, проявляясь в гармонии телесного мира, в структуре которого зашифрован путь к *спасению* через ориентацию на полюс, символ рая. Разновидности сакральных ориентаций всегда имеют этот инициатический смысл и непременно содержат в себе эзотерическое измерение, подчас забытое или не понятое экзотериками.

Итак, первым уровнем инициации является переход в мир тонких форм через инициатическую смерть в центре телесного мира, на *полюсе*. Второй уровень инициации, называемый в индуизме “деваяна” или “путь

богов”, заключается в переходе из мира тонких форм (бхувас) в мир сверхформального интеллекта (свар). Здесь снова мы сталкиваемся с двойным действием — 1) отождествлением с центром тонкого мира и 2) выходом за его *верхний предел*. Символом полюса тонкого мира в индуизме является “бог” луны, Сома, и ритуал выпивания напитка с одноименным названием, приготовляемым из “бога” Сомы, был эквивалентен обретению *бессмертия*. Здесь речь шла уже не о переходе из мира плотных форм (бхур) в мир жизненных энергий (бхувас), где “инициатическая смерть” освобождала посвященного от мертвенности, присущей самой земле как онтологическому кладбищу, погосту, а о выходе вообще за пределы жизни как таковой, всегда имеющей неизбежным коррелятом смерть. Христианская традиция называет этот переход в мир сверхформального проявления “смертью второй”, т.е. смертью, которой подвержены тонкие формы, души. К этой тайне “пути богов” относятся и слова Христа: “Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее.”⁽⁴²⁾ И здесь нет никакого парадокса, т.к. переход в сверхформальный мир означает потерю тонкой формы, т.е. души, и обретение единства с чистым интеллектом. Это потеря души ради спасения того, что является ее тайным центром, внутренним полюсом.

С этой фазой обретения бессмертия связан также символизм “бога” Шивы, убивающего “бога” любви, Каму. Камой (любовью) называется часто мир тонких форм — “сукшма шарира” (“тел наслаждения”) или “линга шарира” (“эротических форм”), поэтому выход из этого мира означает прекращение эротических вибраций, достижение неподвижности, осуществление нераздельного брака души и духа. Поэтому Шива называется также “бог”-разрушитель или, точнее, “тот, кто разрушает формы”. Но не следует упускать из виду, что переход осуществляется через *центр* данного плана, через его *полюс*, и в этом отношении сам Шива есть форма форм, источник жизни и любви, Шива Натараджа, танцем которого является вся огненная вселенная тонких существ и вибраций — весь мир Агни. Посмотреть на этот танец собираются, согласно индуистским представлениям, все “боги” вселенной.

Но существует и последующая инициация — инициация небесного полюса в чистое бытие. Здесь речь идет о том, что традиция называет *черным солнцем*, т.е. тем, что скрыто за сиянием буддхи на небе сверх-

формального проявления. Это черное солнце (или черный свет) есть центр белого света интеллекта, его трансцендентный исток. Оно может быть уподоблено также его полюсу. Первоинтеллект должен быть инициирован, посвящен в свою принципиальную причину, которая отлична от чистого факта его *наличия*, обусловленного не только чистым бытием, но и очищенной природой, праkritи. Поэтому и буддхи должен совершить акт самопреодоления, который может быть уподоблен достижению Буддой nirваны⁽⁴³⁾, т.е. выхода за пределы проявления и его субстанциального природного принципа.

Но и это не является окончательной инициацией, т.к. последняя трансцендентная инициация осуществляется на уровне чистого бытия, черного солнца, и является апофеозом преодоления, переводя чистое бытие в абсолютно иное, которое есть истинный субъект или сверх-субъект, парам-атман.

В гностической терминологии эти уровни инициации можно представить как познание различных тайных имен священных метафизических модальностей, вплоть до парадоксального имени невыразимого (*αρητος*), которое остается закрытым даже для чистого бытия.

Практика инициации предполагает изначально трансцендентно ориентированный импульс, который, будучи достаточно сильным, должен подталкивать посвящаемого к осуществлению всей цепи посвящений, включая саму трансцендентную инициацию в иное. Более того, только трансцендентная ориентация делает возможной реальность посвящения, т.к. субъект, реализуемый в нем, никогда не может быть достигнут как нечто утвердительно и четкое — всякий раз, ускользая от взыскующих его и уводя их к бесконечности абсолюта. Поэтому лишь воля к *преодолению* является содержанием подлинной инициации и подлинного гнозиса, что исключает возможность окончить инициатический процесс в рамках онтологии и даже метафизики, с одной стороны, а с другой стороны, открывает путь даже ничтожным пылинкам предельной периферии низшего материального и грубого мира к истинному стяжанию трансцендентной славы абсолютно иного. Согласно даосам, “дао есть даже в мельчайшей крупине песка”, но, чтобы познать его, эта крупинка должна проделать гигантский инициатический путь через всю бездну миров, через бытие и через небытие, к иному, которое и так парадоксальным, апофатическим образом присутствует в ней, в ее сокровенном, внутреннем и непознаваемом “я”. Это путь внутрь.

Глава VII

СИМВОЛИЗМ

Метафизическая логика Традиции определяет сам метод познания, равно как и инициации. Основным и центральным элементом гностической и инициатической практики является “символ”⁽⁴⁴⁾. “Символ”, от греческого “symbolon”, этимологически означает “приведение к единству”, т.е. “приведение вещи к ее сущности”. Можно также сказать, что идея “символа” — это идея трансценденталистского отношения к реальности, которая и в целом и в своих деталях является не самотождеством, а лишь указанием на нечто *иное*, нежели она сама.

Под символом Традиция понимает не некоторый специальный предмет, призванный служить отличительным знаком, но всякую вещь вообще. Однако, несмотря на то, что всякая вещь может служить символом запредельной по отношению к ней реальности, как правило, наиболее употребительными бывают те вещи, которые являются самыми простыми и связанными с идеей *центра, полюса* данного уровня. В принципе, предельно простые символы и символы полюса совпадают, т.к. наиболее простой является *центральная* фигура конкретного метафизического плана, и, наоборот, наиболее центральной — наиболее про-

стая. В этом проявляется основополагающая логика инициации, всегда состоящей из двух этапов: 1) реализация центра данного плана; 2) выход через этот центр в иной план. Также и символ вообще, указуя на *иной*, по отношению к данному, уровень, несет в себе два смысла: 1) обозначает центр и 2) то, что находится за ним, с обратной стороны. Иными словами, стараясь описать некую реальность, принадлежащую к более высокому модусу онтологии или метафизики, нельзя миновать обращения к *полярному символизму*, т.к. все выходящее за конкретный уровень реальности соприкасается с иным уровнем через свой центр, сквозь который проходит великая *ось мира*. И так, оба аспекта любого символа могут быть соотнесены с центральной точкой данного плана и *через нее* с плоскостями иных уровней бытия.

Исходя из этой логики, можно утверждать, что каждый конкретный план реальности есть развернутый символ *его центра, его полюса*. Чем проще качество элементов этого плана, тем ближе они располагаются к полюсу. Это можно увидеть даже в самих природных условиях земных полюсов, где, в отличие от средних широт, царят законы простоты и ясности — белые льды, синее небо и красное солнце, где крайне редки сложные, комбинированные формы и существа, пейзажи и предметы. Следует, однако, всегда учитывать возможную сложность и многоступенчатость самого полярного символизма. Полюс планеты указывает на полюс планетарной системы — солнце, а само солнце указывает на полюс галактики и т.д. При этом важно учитывать, что истинный полюс плотного мира (а именно о нем в данном примере идет речь) не принадлежит, строго говоря, этому миру — равно как и математическая точка, будучи составляющим элементом плоскости, не имеет площади (т.е. качества, определяющего плоскость) или, иными словами, этого полюса нет нигде, он сам принадлежит миру принципа, и все существующие полюса являются лишь символами этого истинного полюса.

Тот же порядок рассуждений применим к иным мирам, т.к. все в онтологии и метафизике является не более чем символом, указующим на абсолютно иное. Так, мир тонких форм (бхувас) есть развернутый символ его центра, который чаще всего в индуизме (да и в других традициях) представляется мировым яйцом или яйцом Брахмы⁽⁴⁵⁾. Это яйцо часто изображается плавающим на поверхности мировых вод, что подчеркивает его фиксированность в мире вибраций и динамики тонких

сил, столь характерных для гуны раджас (гуны среднего мира, бхувас). Можно также сказать, что, если плотный мир (бхур) символизирует пространственный полюс, то тонкий мир (бхувас) — временной полюс, в полном согласии с характеристикой двух гун, лежащих в основе двух нижних миров трибхуваны: тамас (гуна бхур) означает инерцию и неподвижность, а раджас (гуна бхувас) — подвижность и быстроту.

Что же касается полюса времени (т.е. яйца брахмы), то он тождественен точке вечности или тому сакральному “месту”, где “боги” вселенной пьют сок сомы, амриту, напиток бессмертия. Это — начало мира неба (свар), т.е. мира, основанного на субстанции гуны *саттвы*. Сам мир свар — это сущностно мир вне пространства и вне времени (или других типов длительности). Но именно его символизируют в различных аспектах два низших мира: один — имитируя материально фиксированность духа, другой — психически — его быстроту.

Но и в мире свар есть символизирующее и символизируемое. Символизирующее здесь — это полнота духовного интеллектуального света, заполняющего небо, а символизируемое — это темный свет чистого бытия, полюс неба, которому поклоняются и которого славят небесные сущности: гандхарвы в индуизме, ангелы в христианстве, исламе и иудаизме и т.д.

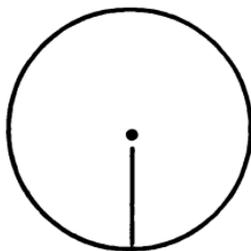
Однако и чистое бытие (сат), будучи первым онтологическим принципом, есть не что иное, как символ, символ чисто трансцендентного, абсолютно иного. Причем здесь зазор между символизируемым и символизирующим метафизически является наибольшим, т.к. между чистым бытием и абсолютно иным, которое оно символизирует, лежит непроходимая, гигантская бездна небытия.

Таким образом, в конечном счете, весь многосложный символизм реальности прямо или косвенно указывает на абсолютно трансцендентное. В принципе, логика символизма может быть сформулирована следующим образом: никакая вещь, включая чистое бытие, не равна сама себе, т.к. она несет в себе, дополнительно к имманентному самоотждеству, еще и указание на *иное*, нежели она, причем не просто на количественно другое (но принадлежащее к тому же уровню), но на качественно иное, превосходящее не только саму форму вещи, но и весь уровень ее

онтологической подоплеку, весь бытийный фон, из которого она соткана. Идея символа проявляется в формуле: “вещь = вещь + нечто еще”, т.е. в формуле *неожиданства реальности самой себе*. Брахманическая традиция Индии выражает это во фразе: “я есть то” (имеется в виду “не-это”), фразе, фундаментальной и принципиальной для всего индуистского мировоззрения, более того, для метафизики в целом. Этот же принцип трансцендентности в христианстве запечатлен в евангельской истине: “Царство мое не от мира сего”, а в греческой традиции — в знаменитых словах Пиндара: “Ни сушей, ни морем не сможешь ты найти дорогу к гиперборейцам”.

Сфера символов столь же велика, как и вся реальность, однако, будучи лишь развертыванием символизма полюса, она однозначно центро-стремительна в отличие от реальности, которая в себе несет и центро-стремительные и центробежные тенденции. В символе реализуется переход от количества к качеству, от множественности к единству, от периферии к центру. Поэтому можно сказать, что, несмотря на всю необъятность возможного символизма в нем наличествует (и определяет его) логика *упрощения* реальности, сведения ее к ее единому полюсу. Это означает, что существуют такие символы, которые являются основополагающими, и именно к ним сводятся и из них проистекают все остальные более сложные и развернутые варианты.

Наиболее фундаментальными и изначальными символами являются символы *центра, периферии и линии* их соединяющей (т.е. луча или отрезка). Метафизически им соответствуют определения: *иное, это и путь* (от этого к иному и от иного к этому). Геометрически — *точка, окружность и радиус*. В сакральной лингвистике: гласные А — V(O) — I. В ряду чисел: 1, 2 и 3 или 0, 2 и 1 (в зависимости от ряда /I/ или /II/). Алхимический символизм определяет их как *серу, ртуть и соль*⁽⁴⁶⁾, а индуистская традиция — как Вишну, Брахму и Шиву и т.д.



Геометрическое представление является наиболее наглядным из всех.

В сущности, все фигуры телесного мира состоят из модификаций этих трех составляющих. Однако их значение фундаментально и для всей структуры проявленности в целом.

Точка — основа пространства. Но она не дана сама в себе эмпирически. Ее развитием является континуальность окружности таким образом, что субстанция проявленности *континуальна и округла*. (Здесь уместно вспомнить о платоновском представлении вселенской души как сферы). Таким образом, телесное (а также тонкое) бытие дается существам, в нем пребывающим, всегда как *континуальность и периферия*, т.к. дисконтинуальность всепорождающей точки делает ее вынесенной за предел, отсутствующей в некотором смысле. Если бы имманентное бытие было *самодостаточным и самотождественным* (что является само по себе метафизически абсурдным допущением), его высшим и основным символом был бы круг *без центра*, а его геометрическим содержанием — совокупность самых разнообразных *дуг*. Но поскольку это не так, имманентная периферия континуальной окружности *полагает* в своем истоке нечто *иное*, нежели она сама, т.е. *дисконтинуальную точку полюса*. Но коль скоро эта точка “положена” (пусть идеально или теоретически), возникает совершенно новое геометрическое (и онтологическое) явление: *радиус*, отрезок прямой или луча, отмечающий ориентацию континуальной периферии к этой пред-“положенной” *центральной точке*. Без этого пред-положения о “несуществующем” имманентным образом центре *прямая* или *радиус* просто не могут появиться. С другой стороны, радиус, проведенный от центра на какое-то расстояние, образует другую точку, вращение которой вокруг полюса, порождает саму окружность.

Мы можем рассмотреть геометрический символизм *точки, окружности и радиуса* как со стороны периферии (радиус возникает из потребности окружности в центре), так и стороны центра (радиус возникает как инструмент центра для создания периферии). Таким образом эти *три фигуры* — точка, окружность и луч (радиус) — фактически заключают в себе архетип всякого онтологического явления как наличного, так и принципиального. В мире непроявленных принципов мы можем соотнести символ окружности (вместе с центром и радиусом) с самим чистым бытием или, точнее, с его изначальной троичностью — сат-чит-ананда. Здесь сат (само бытие) — это центр, чит (мысль) — радиус, а ананда (красота) — окружность.

В пракрити эти три символа соответствуют трем гунам: саттва — точка, раджас — прямая, тамас — окружность. В мире свар: *точка* — содержание буддхи (интеллекта), *радиус* — сам буддхи, *окружность* — совокупность интеллектуальных потенциалов (или “верхние воды” Библии). В мире бхувас: точка — яйцо Брахмы, луч (радиус) — дживатма или живая душа (живое “я”), а окружность — *прана*, энергия, являющаяся субстанцией тонкого мира. И, наконец, в мире бхур точка — это полюс, Вайшванара; радиус — тела или плотные формы (индивидуумы трех царств, “минерального”, “растительного” и “животного”, как называла их герметическая традиция), а окружность — материя телесного мира, количественная материя, *materia signatae quantitae*.

К этим трем принципиальным элементам всякого символизма можно *свести* всю совокупность возможных комбинаций — *фигура круга с центром и радиусом или диаметром* (как геометрическое выражение этой идеи) является самым универсальным и самым изначальным из символов. Все, связанное с прямой линией (радиус), таким образом, в символическом комплексе, приобретает характер *связи, срединности, соединения*. Все, связанное с кривой, напротив, символизирует удаленность от принципа, отъединенность, дальность. Что же касается точки, то чаще всего она не выступает в символизме самостоятельно и как бы скрывается за символом прямого луча, противостоящего кривой периферии. И это совершенно логично, т.к. полюс всегда трансцендентен и проявляется только косвенно, через нечто отличное от себя самого. В этой перспективе можно сказать, что в рамках проявленного бытия (трибхуваны) точке соответствует небо, сверхформальная манифестация (в буддистской доктрине это называется “арупа-лока”, “бесформенный мир”, что подчеркивает *отсутствие* формы — подобно тому, как точка полюса отсутствует в плоскости); радиус — атмосфере (бхувас), а окружность — земле (бхур). Здесь промежуточный мир соотносится с линией радиуса, который служит мостом между небом и землей. Промежуточный характер символа радиуса проявляется еще и в том, что взятый отдельно, он представляет собой отрезок прямой | или —, т.е. часть линии, ограниченной с *двух* сторон: один конец соответствует центру, другой — периферии. Итак, окружность \bigcirc , радиус | и точка описывают полноту метафизических возможностей на геометрическом уровне.

Следует заметить, однако, что, строго говоря, эти элементы действи-

тельно применимы лишь к описанию двух низших миров, бхувас и бхур, тогда как в интеллектуальном мире и в области непроявленных принципов мы можем говорить лишь об аналогии, и особенно по той причине, что периферия в этих высших метафизических регионах никогда не действительна, а это означает, что точнее всего было бы представить “фигуры” этих сфер как *точки*, содержащие в себе окружность и радиус лишь как возможность. Хотя, естественно, эти точки — чистого бытия, принципиальной природы и первоинтеллекта — качественно настолько различаются между собой, что онтологическое “расстояние”, отделяющее их друг от друга, намного превышает “длину” символического радиуса какой угодно внутрионтологической окружности. Кроме того, фигура окружности, точки и радиуса — это форма даже в сверхгеометрическом смысле, поэтому она может быть применима лишь к миру форм (т.е. к атмосфере и земле, бхувас и бхур). И более того, эта форма тождественна самой *форме форм*, принципу всего формального проявления. И тем не менее, мы можем говорить, отталкиваясь от этого символизма, и о высших сверхформальных уровнях, при том условии, что мы отдаем себе отчет в ограниченности такого уподобления, в его “анalogии”. Поэтому там, где ниже речь пойдет о перспективе “внутрипериферийной”, свойственной взгляду, ограниченному только областью одной окружности, следует относить это, в первую очередь, именно к двум низшим мирам трибхуваны, где иллюзия отдельности периферии действительно может (и должна наличествовать), коль скоро радиальное расстояние здесь не только принципиально и потенциально, но и действительно.

Первым усложнением изначального символического комплекса будет рассмотрение отрезка центр-периферия в удвоенном виде, т.е. как диаметра. Фигура, полученная таким образом, ничего не меняя в *качестве* и *форме* элементов, тем не менее, дает нам новый образ — $\textcircled{\text{D}}$ (или $\textcircled{\text{D}}$), несущий в себе дополнительные оттенки. Здесь мы уже имеем дело не только с чисто метафизическими категориями — *центр*, *периферия* и *связь между ними*, взятыми одновременно и принципиально, но с их *развитием*, т.к. в новом символе уже намечены не 1, а 2 точки периферии (окружности), причем противоположные относительно центра. Это означает, что мы переходим от рассмотрения обязательного и прямого соотношения *любой* точки окружности с ее полюсом, к особой окружно-

сти, на которой выделены две разные точки, находящиеся друг с другом в отношениях противопоставленности. Этот символ $\textcircled{\uparrow}$ или $\textcircled{\downarrow}$ может быть рассмотрен как развертывание идеи порождения центром периферии и возврата периферии к центру: в таком случае одна половина диаметра будет означать порождение, а вторая — возврат, при том, что полуокружности, полученные посредством диаметра из единой окружности, отождествятся с самим процессом *развития*. Развитие здесь представляется в виде полуокружностей $($ и $)$, поскольку оно никогда не является строго говоря *замкнутым*, т.е. бесконечным. Его конец и его начало никогда не совпадают друг с другом. Это можно описать символически как результат воздействия радиуса на псевдозамкнутость окружности: радиус как бы размыкает окружность, делает из нее дугу — $($ или $)$, утверждая самым фактом своего наличия верховенство центра. Иными словами, знак $\textcircled{\uparrow}$ или $\textcircled{\downarrow}$ есть удвоение знака $\textcircled{\uparrow}$ или $\textcircled{\downarrow}$, т.е. символа возникновения периферии из центра $\textcircled{\uparrow}$ (начало и продолжение) и нового поглощения центром периферии $\textcircled{\downarrow}$ ($\textcircled{\uparrow} + \textcircled{\downarrow} = \textcircled{\uparrow}$). Здесь следует особенно подчеркнуть, что окружность в реальности не только не замкнута, но точки ее начала и конца *противоположны* в рамках периода развития. Этому соответствует векторная *разнонаправленность* двух половин диаметра в нашем символе, т.е. противоположность радиуса “порождения” и радиуса “возврата” (\uparrow или \downarrow). Точка окружности, находящаяся на конце радиуса порождения, *качественно* наиболее “близка” к точке центра — она является ее “образом и подобием”. И напротив, точка окружности, лежащая на конце радиуса “возврата”, *качественно* наиболее “далека” от точки центра, т.к. развитие, рассматриваемое само по себе и без прямой корреляции с полюсом (т.е. развитие “автономное”, не совпадающее ни с “порождением” истоком, ни с “возвратом” к истоку), имеет только одну перспективу — перспективу *упадка, деградации и инволюции*, которые возрастают по мере удаления периферии уже не от центра, но от точки периферии, непосредственно “порожденной” центром, т.е. от *верхней* точки окружности на пересечении ее с диаметром.

Такая форма символа не случайно предполагает удвоение полуокружности ($\textcircled{\uparrow} + \textcircled{\downarrow} = \textcircled{\uparrow}$). Дело в том, что всякое развитие, с метафизической точки зрения, *относительно*, и поэтому, несмотря на необходимость рассматривать его как *упадок*, в перспективе, свойственной самой периферии, в этом же развитии должно наличествовать и нечто, ком-

пенсирующее, уравновешивающее деградационный характер процесса. Так, вторая половина окружности, разделенной диаметром Cили C , должна символизировать тождественное развитие периферии, только взятое в *противоположном* направлении. Если в первой половине D верхний радиус был радиусом “порождения” и “нижний” — возврата, то во второй полуокружности A перспектива переворачивается, и радиус “возврата” переходит в радиус “порождения” и наоборот. Этот параллелизм метафизически необходим, т.к. на перспективу “внутрипериферийную” всегда накладывается перспектива “полярная”, образуя тот комплекс сочетания континуального (непрерывного) — чистая периферия — и дисконтинуального (прерывного) — свойство полюса, который характеризует большинство метафизических и *все* онтологические уровни.

Континуальное — это имманентное, взятое в самом себе, вне какой-либо связи с трансцендентным истоком. Поэтому наиболее абсолютной непрерывностью в рамках онтологии обладает пракрити, природа. Это подчеркнуто и в самом термине “гуна”, характеризующем эту универсальную природу, т.к. санскритское “гуна” дословно означает “натяжение”, и иногда Веданта рассматривает все три мира трибхуваны (универсальной проявленности) как *три* степени натяжения одной и той же нити или ткани : тамас (и мир бхур) — предельно тугое натяжение, раджас (мир бхувас) — ослабленное натяжение, и, наконец, саттва (мир свар) — полное отсутствие инерциального сопротивления субстанции, незакрепленная и ничем не связанная нить (к этому, кстати, относится и евангельское высказывание — “Дух Божий веет, где хочет”). Но во всем этом важно подчеркнуть *непрерывность* трех миров по отношению друг к другу, что и делает возможным их претворение один в другой (конверсию), о которой Пураны говорят: “И превратил творец тамас в раджас, а раджас в саттву”⁽⁴⁷⁾. Мы можем охарактеризовать природную непрерывность как свойство “внутрипериферийной” перспективы, т.к. природа-практи и есть в онтологии периферия по преимуществу. Это свойство континуальности особенно детально подчеркивалось египетской, а позднее герметической традицией, основывавшей на нем фундаментальные практики внутриприродных превращений — трансубстанциаций. Не даром основная задача алхимии формулируется следующим образом: “Сделать фиксированное летучим, а летучее фиксированным”, т.е. за счет периферийной гомогенности природы превратить “худшее в лучшее”, “свинец в золото” и т.д.

С другой стороны, прерывность — это свойство центра, точки. Именно благодаря ей в онтологии утверждается превосходство трансцендентного. Прерывность показывает несамодостаточность проявленного, его ограниченность. Она *негативным образом* открывает иное по отношению к данному, т.к. в этой прерывности, в разрыве однородного плана выявляется влияние качественно потустороннего. Поэтому дисконтинуальность есть отражение полярной перспективы, т.е. сутобо метафизической и не периферийной. Если “*natura non facit saltus*” сама по себе, как говорили схоласты, то под влиянием своего трансцендентного источника она вынуждена “*facere saltus volens nolens*”. И поэтому в реальности окружность никогда не замыкается сама на себя, а переходит в некоторой точке в типологически подобную, но не тождественную ей окружность, образуя пространственную спираль, чья плоскостная проекция может породить впечатление *замкнутости*. Эта идея необходимой прерывности онтологических уровней, свойственной им в силу “трансцендентного влияния”, а не сама по себе, ясно выражена в таком варианте нашего символа $\textcircled{\ominus}$ (или $\textcircled{\oplus}$): $\textcircled{\ominus}$ (или $\textcircled{\oplus}$). Здесь особенно подчеркивается идея *разрыва*, наличествующего между последней точкой деградировавшей периферии и лучом “возврата”, служащего одновременно лучом нового “порождения”. Эта прерывность подчеркивает, что сущность возврата периферии к центру состоит в ее полном прекращении быть периферией, т.е. в ее снятии.

Таким образом, в нашем символе $\textcircled{\ominus}$, $\textcircled{\oplus}$ или в его варианте $\textcircled{\ominus} — \textcircled{\oplus}$ синтезированы идеи всякого *развития* как полярного, так и периферийного, что делает этот символ одним из наиболее фундаментальных в Традиции.

Постепенно простота и этого символа усложняется. Возможность расположить его вертикально и горизонтально порождает два знака $\textcircled{\ominus}$ и $\textcircled{\oplus}$, наложение которых друг на друга $\textcircled{\ominus} + \textcircled{\oplus} = \textcircled{\opl�}$ дает так называемый “кельтский крест”. Далее мы можем продолжать усложнять эту фигуру, вращая “кельтский крест” вокруг его центра, $\textcircled{\otimes}$, $\textcircled{\otimes}$ и т.д. Но можем, напротив, брать отдельные его элементы в различных сочетаниях \vdash без $\textcircled{\ominus}$, или $\textcircled{\oplus}$, или \vdash , или \vdash и далее $\textcircled{\ominus}$, $\textcircled{\oplus}$, Γ , $\textcircled{\ominus}$, \cup и т.д. В принципе, и количественное усложнение и дробление на составляющие элементы — это два параллельных и однородных действия, не противоположных, а, напротив, взаимосвязанных и одинаковым образом уводящих от изначальной метафизической простоты и единства первосимвола.

Из этих усложненных элементов складываются все существующие предметы, а наиболее парадигматические их комбинации составляют то, что индуизм называет “янтра”, “священная идеограмма”, одной из наиболее известных форм которой является традиционный алфавит и способ написания цифр.

Традиционное сознание видит символы повсюду: солнце — круг, ствол дерева — радиус, свод неба — разомкнутая дуга, полярная звезда — точка и т.д. В некотором смысле, это сознание “читает” природу как священную книгу, буквы-символы которой, однако, надо вырвать из мрака и хаоса материальных усложненных оболочек, затемняющих их абсолютную ясность и иероглифичность⁽⁴⁸⁾.

Но символическое отношение распространяется и на другие сферы, нежели сфера зрительных образов. Та же логика характерна и для звукового символизма, а также для символизма запаха, вкуса, ощущения и т.д. Все частные модальности восприятия являются лишь спецификациями единства формы восприятия — *манаса*, для плотного мира, *виджняны* — для тонкого, *буддхи* — для небесного мира причин и т.д. И это происхождение всех видов символизма из единого истока, полюса также является *символом*, но уже символом метафизическим — *универсальной гармонией*, которая символизирует собой абсолютное совершенство иного, запредельного принципа.

Глава VII

КРЕСТ И СЛОГ “ОМ” В ТРИБХУВАНЕ

Для того, что полнее показать универсальность первосимвола, о котором речь шла выше, разберем несколько его форм, составляющих наиболее изначальные иероглифы Традиции.

В самом строгом смысле символ \oplus или “кельтский крест”⁽⁴⁹⁾ как развитие символа \odot следует соотнести со средним миром (бхувас), в котором наличествуют и периферийные и полярные элементы в более или менее равновесном состоянии, тогда как в двух других мирах преобладает либо полярность (свар), либо периферийность (бхур). Эта идея позволяет нам понять содержание многих священных текстов, в которых речь идет обо всем, связанном с колесами и близкими им образами — колесницами, дисками, крутами, лабиринтами и т.д. Как правило, они относятся именно к среднему, тонкому миру и описывают его различные аспекты. Часто сюжеты колеса (\oplus) связаны также с темой огня, огненности — колесница Агни, огненная колесница пророка Или и т.д., что прекрасно согласуется с определением тонкого мира как огненного, светового, как состояния “теджаса”, согласно йогической теории, “огненного состояния”. Отсюда связь созвездия Большой Медведицы (часто называемой “колесницей” в древних астрономических традициях) с огненным началом в египетской, а позднее герметической астро-

логии. Кроме того, существует тесная связь между этим тонким уровнем и самой жизнью: яйцо Брахмы — центр колеса — называется также “джи-вагана”, т.е. “жизненный синтез”, т.к., согласно индуистской традиции, там сосредоточиваются зародыши (“пинда”) индивидуальных жизней, индивидуальных душ, а само яйцо Брахмы часто носит имя золотого зародыша (“хиранья гарбха”). Здесь можно вспомнить и форму иудейского эзотеризма, называемого *меркаба-гнозис*, т.е., дословно, “гнозис колесницы”, а также мир *колес* (офаним) из видения Иезекииля, а кроме того, малую и большую колесницу (хинаяна и махаяна) буддистского учения. Все эти сюжеты логически связаны между собой, и к ним же следует отнести тематику “восхождения на небеса в теле”, которая также является ярким образом всепобеждающей огненной жизни в царстве атмосферы. Библейский Енох, о котором говорится, что “Бог взял его”, прожил 365 лет на земле, тогда как Брахма в индуистском мифе сидел внутри яйца 365 дней. И тот и другой сюжет имеет прямое отношение к нашему символу круга или колеса, в данном случае отождествляемому с полнотой всего года или всего цикла, т.е. с полнотой всей жизни, всегда превосходящей любую из своих частей. В герметическом символизме знак \oplus относится к растительному “царству” — *среднему* между минеральным и животным, и его *зеленый цвет* есть цвет жизни по преимуществу. И сама герметическая традиция, в основном исследующая именно средний мир (атмосферу), считает своей центральной священной заповедью “Изумрудную Скрижаль” Гермеса Трисмегиста, а цвет изумруда *зеленый*. Сам Гермес как греческий “бог”-посланник также соотносится со *средним* миром, расположенном между землей людей и небом “богов”; поэтому Гермес носит имя “Психопомп”, т.е. “водитель душ”.

Итак, символ \oplus более всего характеризует средний мир. В этом случае мы можем представить мир неба (свар) как “свободный” (пускай и относительно) от периферии, т.е. как крест \dagger . Четыре луча, скрещиваясь, намечают точку центра, полюс, а периферия, к которой тянутся лучи, здесь отсутствуют. Этот знак креста может называться в традиции также “4 реки рая”. На этом фундаментальном символе креста основываются многие догматические и ритуальные принципы христианской традиции, и сам этот символ стал священным синонимом христианства — синтезом учения об истинном бессмертии через *Слово* Божье. Символизм креста в христианстве очень развит. Крест, на котором был распят Спаситель, отождествляется с новым обретением Древа Жизни,

параллельно тому, как Голгофа для христиан есть новообретенный рай. Там, где христианство сохранило свое метафизическое измерение (т.е. в Православии и в некоторых иных восточных церквях), наличествует, как правило, развитое, сверхисторическое и сотериологическое учение о кресте, резко контрастирующее с католической антиметафизической редукцией этого центрального христианского символа к историческому орудью позорной казни и к моралистически понятой аллегории страдания.

В индуистской традиции мир свар — это “местопребывание” буддхи (первоинтеллекта).

С другой стороны, нижний мир, мир земли по отношению к атмосфере должен, напротив, подчеркивать свою периферийность и удаленность от полюса. Можно отразить это в символе \bigcirc без центра. И действительно, древние традиции всегда представляли землю в виде круга или блюда, окруженного со всех сторон водой океана. Но чаще всего встречается иное развитие символа \oplus для обозначения нижнего мира. Максимальная “удаленность” от полюса может быть символически представлена как “уменьшение кривизны окружности, стремящейся стать прямой”, т.к. чем больше радиальное расстояние, тем меньше кривизна. Графически можно представить это так. — Символ \oplus равнозначен символу \oplus , где подчеркивается “сезонное” деление периферии, аналогичное делению годового цикла. Выпрямление окружности при символическом увеличении длины радиуса тогда может быть изображено как \perp или \boxplus . Так решается герметическая проблема “квадратуры круга”, т.е. перехода тонкого мира (круга) к плотному, чьим наиболее распространенным символом является как раз квадрат \square или \boxplus . Можно сказать, что квадрат есть символ периферии по преимуществу и поэтому один из наиболее древних и универсальных иероглифов, обозначающих *землю*, *мать-землю*. Если внутри квадрата \square наличествует *крест* или эквивалентный символ полюса \oplus , то эта земля может быть отождествлена с “земным раем”, в отличие от “небесного рая” или “царства небесного”, символизируемого простым крестом \perp . Если же квадрат берется сам по себе, то он относится к “совершенной периферии” и в этом случае обозначает “материю” или “субстанцию”, т.е. “нижние воды”, еще не получившие никакой формы. Характерно, что древнейшие иероглифы, в частности, шумерские, воду или мировой океан обозначают именно знаком \square , но также и \approx . При этом звучание этих слов чаще всего содержит

основную согласную “м”, звук, с которым у большинства народов земли начинается слово “мать”. В древнееврейском алфавите буква “м” так и пишется , а латинское и греческое (m или μ) происходит от древнейшего иероглифа воды, т.е. . Важно также обратить внимание на саму идею прямой линии как максимальной периферии, и при этом прямая видится “бесконечной”, а точнее, неопределенно длинной. Такая периферийная прямая преимущественно *горизонтальна*. Прямая радиуса, напротив, *ограничена* (она, как правило, отрезок) и всегда вертикальна, по меньшей мере, относительно периферии. Отсюда частный и земной смысл символа креста (в отличие от небесного и универсального), представляющего *пересечение* горизонтальной периферии с вертикальным радиусом.

Итак, мы можем распределить наши производные символы по трем мирам: свар = , бхувас = , бхур =  или , или , или . Рассмотрение символических комплексов, связанных с этими фундаментальными представлениями, позволит лучше понять различные аспекты традиционных учений, а также логику формирования священных алфавитов древности.

Теперь обратимся к священному в индуизме слогу “ом”⁽⁵⁰⁾, в котором, по утверждению Брахман, содержится синтез космического знания, “шифр” всей трибхуваны. Это слово состоит из трех букв АУМ, и было бы вполне естественно, чтобы каждая из них соотносилась с одним из миров. Это соотношение таково: А-бхур, У-бхувас, а М-свар. В такой расшифровке этого символа мы начинаем с периферии и движемся к центру. Иными словами, такой порядок соответствует *инициации*, возврату к истоку, к полюсу. Этому представлению соответствуют и графические элементы написания слова от . Горизонтальная черта (—) — это мир земли, периферии. Тройная спираль “колеса” — мир атмосферы () , где развернутое в мире бхур бытие сворачивается к своему центру. И наконец, точка (.) обозначает мир свар — мир первоинтеллекта.

Такая инициатическая логика звуков А-У-М в слоге от отличается от триады гласных А-У-И, о которой мы говорили как об изначальной тройственности, т.к. в триаде А-У-И А — соответствует точке (центру), У (или О) — периферии (окружности), а И — радиусу или среднему миру. В этой триаде подчеркивается логика проявления, и первая гласная А соотносится с принципом, от которого постепенно удаляется бытие, а не с пределом этого удаления, являющимся “первым” (А), т.е. наиболее

имманентным, наиболее близким к тому, что ищет возврата к истоку, как это происходит в инициатическом символе *om*. Этому соответствует и сама механика произнесения этого слога, представляющего собой “вдыхание”, вбирание внутрь воздуха при произношении, что соотносится с углублением в принцип, с возвратом от проявления к непроявленности.

В иероглифе *om*  важно также графическое отражение нахождения мира *bhuvas* под чертой мира *bhur*, хотя онтологически очевидно, что именно *bhuvas*, являющийся непосредственным принципом мира *bhur*, обладает совершенным превосходством по отношению к *bhur* и должен был бы стоять *над* ним. Такое иероглифическое изображение, тем не менее, не является ни случайным, ни искаженным, т.к. во многих традициях мы находим аналогичное расположение посмертного мира — мира перевоплощенных душ *под* землей, т.е. *ниже* горизонтальной плоскости. К этому относится и такое характерное выражение, как “погрузиться в Меркабу”, “утонуть в Меркабе” в иудейском гнозисе, описывающее состояние инициатического погружения в тонкий мир. Здесь не следует видеть ничего “инфернального”, адского в прямом смысле этого слова, т.к. речь идет о *скрытости, невидимости* тонкого мира⁽⁵¹⁾, который расположен за завесой материального и плотного, спрятан за ней. В этом случае расположение мира мертвых *внизу, под* землей также указывает на “*внутренность*” тонкого мира, на его расположение в глубинах материально проявленных существ, внутри их сердец. Поэтому спуститься в мир мертвых, под землю, инициатически означает погрузиться *во внутренние сферы*, вглубь души, которая скрыта в обыденности под множеством внешних и плотных личин, скорлуп. С этим сюжетом связаны также многочисленные предания о *подземных городах*, где живут бессмертные⁽⁵²⁾.

Слог *om* или *aum* может быть рассмотрен и с точки зрения проявления. В этом случае звук *A* будет соответствовать небу или центру (точке), звук *U* — промежуточному, среднему миру (спирали), а звук *M* — плотному миру, периферии (горизонтальной линии). Этот обратный порядок сопоставления элементов слога *om* с тремя мирами во многих отношениях соответствует словам Христа в “Откровении Св. Иоанна Богослова”: “Азъ есмь Альфа и Омега, начало и конец”. Греческая альфа *A* означает начало (как и *A* в слоге *AUM*), а омега *Ω* — конец. Здесь важно

проследить связь между двумя последними составляющими слога *ом* (U и M) и названием греческой буквы Ω — “о-мега”. Лингвистически между гласными звуками U и O существует фонетическая близость; в некоторых языках, в частности, в арабском, эти два звука вообще не различаются. Таким образом UM = OM, и можно сказать, что в паре альфа и омега, во втором члене может содержаться сразу две символические концепции. Это подтверждается еще и тем, что звук M в санскрите — это не столько самостоятельный согласный, сколько “нозализация гласного”, а, следовательно, его иногда можно рассматривать как *продолжение* предыдущего звука или его *завершение*. Сюда же следует добавить и явный графический параллелизм между тройной спиралью среднего мира в иероглифе *ом* ॐ и двойной спиралью прописной греческой ω омеги, тогда как заглавная омега Ω по форме, напротив, близка к еврейской букве “мем” ׀. В данном случае еврейская “мем” есть иероглифический аналог горизонтальной черты (как мы показали выше), а значит, в своей сущности омега (или конец) в христианской формуле может быть рассмотрена как символический аналог двух нижних миров — земли и атмосферы, представленных в одном из возможных толкований сакрального для индусов слога *ом* как две последние буквы и соответствующие им символически элементы графического написания ॐ и —.

Теперь мы можем сопоставить развитие символа “кельтского креста” в трибуване с соответствующим развитием символа *ом*.

Миры	крест	ом	по логике проявления
Небо (свар)	+	•	A
Атмосфера (бхувас)	⊕	ॐ	U
Земля (бхур)	□ ○ ⊕ ⊞ — ≍	—	M

Надо помнить, однако, что, согласно логике инициации, соответствие звуков в слоге AUM будет обратным.

Таким образом мы получили ряд символов, которые являются фун-

даментальными для многих священных традиций, и из которых прямо или косвенно развились целые инициатические учения с особой структурой ритуалов, практик, текстов и сопровождающих мифов и легенд.

Глава IX

КОСМИЧЕСКИЕ ЦИКЛЫ

Символ окружности, радиуса и центра, который мы определили как центральный по отношению ко всему традиционному символическому комплексу, может быть применен и к довольно узкой области метафизики, каковой является область *циклов проявления*⁽⁵³⁾. Циклы сами по себе относятся исключительно к двум низшим мирам проявленности, подверженным в той или иной степени модусу *длительности*. В высших же сферах, начиная с духовного “причинного” неба (свар), о цикле в полном смысле слова речи идти не может, т.к. область периферии (в рамках которой только и возможно всерьез говорить о циклах) там полностью лишена иллюзии самостоятельности, и поэтому всякое развитие осуществляется только в метафизических терминах: появление — исчезновение, без какого бы то ни было промежуточного содержания, составляющегося, собственно говоря, сущность *цикла*.

Цикл, в самом общем смысле, это особая форма развития или перевода возможного в действительное, проходящего в рамках длительности, т.е. последовательно и непрерывно. Циклом можно назвать, вновь возвращаясь к символу круга, внутрипериферийную перспективу суще-

ствования тех онтологических модальностей, где символическое “растояние” между полюсом окружности и самой окружностью достаточно “велико” для того, чтобы эта окружность могла бы рассматривать себя саму как нечто *отдельное*. Таково качество онтологических планов бхур и бхувас. Следовательно, цикличность есть качество, характеризующее эти планы с сущностной стороны.

Мы показали в предыдущей главе метафизический смысл символов $\odot \oplus \ominus \ominus$, во многом предвосхитив проблематику цикличности. Здесь очень важно обратить внимание на двоякое представление о цикле — с одной стороны, как о континуальной (непрерывной) форме развития \odot, \oplus , а с другой стороны, как о дисконтинуальной (прерывной) \ominus и \ominus . В этом отношении можно сказать, что циклы непрерывны по отношению друг к другу в рамках единого общего цикла. Но сам этот общий цикл прерывен, т.к. *конечен*, а следовательно, его сущностная прерывность должна как-то отражаться и на внутренних циклах. Так оно и происходит в действительности, коль скоро каждый цикл имеет *конец*, после которого *без перерыва* начинается новый цикл, подобный предыдущему, но не тождественный с ним.

Итак, цикл можно рассматривать как нечто непрерывное, и в этом случае мы должны представлять его не как окружность, а как незамкнутую *спираль*. Но, одновременно, он есть и нечто прерывное, и тогда нам следует отмечать точку его начала и конца. Наложение друг на друга этих двух представлений в простой фигуре окружности \bigcirc может быть рассмотрено и с одной и с другой точек зрения, при том условии, конечно, что мы ни на мгновение не упустим из виду, что здесь речь идет о непрерывности аналогичных проекций, чья “тень” скрывает от нас точку разрыва. Эта точка разрыва, тем не менее, часто выделяется в традиционных символах круга, что особенно очевидно в образе “*оуробороса*” — змея, кусающего свой хвост.

Здесь место смыкания хвоста со змеиной пастью отмечает и непрерывность и прерывность, т.к. несмотря на то, что Змей *кушает* свой хвост, он *может его выпустить*, а значит, прерывность наличествует здесь в потенции.

Кроме того, следует иметь в виду две принципиальные возможности рассмотрения символа цикла. Помимо всей окружности целиком, цикл может быть обозначен и ее половиной, полуокружностью, причем оба

взгляда могут относиться к одному и тому же циклу, рассматриваемому с двух разных точек зрения. Этот циклический символизм в древнейших пластах Традиции чаще всего представлялся в виде образов *солнца* (☉ — полная окружность) и *месяца* (☾ — полуокружность). И неслучайно, на сочетании солнечного и лунного циклов построено большинство исторических календарей. При этом характерно, что внутреннее деление года — месяц — и по названию и по смыслу (лунный цикл) соответствует циклу, совпадение начала и конца которого далеко не так “очевидно”, как в случае с “солнечным годом”, где сезоны повторяются с поразительной наглядностью.



Лунный цикл, месяц, показывает *несовпадение* начала цикла с концом, точки *A* и *Ω* подчеркнута не совпадают, хотя, в то же время, цикл здесь реализуется полностью — и в ритме освещенности луны, и в морских приливах и отливах, и в других более тонких явлениях. Солнечный же цикл, т.е. год, напротив, отражает замкнутость, ☉, которая, тем не менее, не является полным повторением, т.к. помимо схожести сезонных явлений, в них всегда происходят от года к году количественные и качественные изменения.

Заметим, что цикличность характерна не только для плотного мира, о явлениях которого до сих пор шла речь, но и для тонкого психического мира. Более того, несмотря на то, что в тонком мире нет такой вещи, как *время*, свойственное лишь плотному уровню, там есть все же *длительность* и более того, так как там нет пространства и, вообще, *никакого его* аналога, то можно утверждать, что *длительность* есть преимущественный модус существования всего тонкого мира, его внутреннее качество. Длительность без пространства или его аналогов, лучше всего определить как *вибрацию* или *ритм*, и именно так чаще всего представляют атмосферу (бхувас) традиционные учения (мир *вибраций*, *энергий*,

сил). В некотором смысле можно сказать, что длительность тонкого мира есть принцип земного времени, его качественное содержание, его скрытая сущность. Поэтому циклическое развитие плотного мира следует рассматривать как форму проявления тонкого мира в плотном, как сущность жизни плотного мира, как его *жизнь*, его *одушевленность*. Иными словами, самое глубинное качество циклического процесса плотного мира составляет наиболее поверхностную оболочку в мире тонком. Традиция определяет эту идею в символическом представлении всей совокупности земного цикла как некоей тонкой сущности (*зона*), которая, будучи *эссенцией* для материального, тем не менее, является *субстанцией* для психического. На этом основании традиционные литургические циклы представляются формой бытия неизменного и постоянного вневременного существа, существа-года, “бога”-времени, существа-длительности, чей центр, тем не менее, лежит еще глубже, совпадая не с самой длительностью, а с ее истоком, находящимся *вне* циклов вообще, в точке сферхформального интеллекта.

Рассмотрим теперь циклические представления индуистской традиции, наиболее подробно разбирающей эту проблему применительно к священной истории. Максимальной формой существования одного и того же сектора плотного мира, т.е. одного цикла данной космической области, индуизм считает *кальпу*. Это слово означает *порядок*. *Порядок* возникает из тонкого мира и поглощается им после завершения развития. Сама кальпа может быть представлена как единый организм Вайшванары, но чаще всего она символизируется образом *Праджапати* (дословно, санскритское “господин, породивший все” или “господин-прародитель”), парадигмой космоса. Символом кальпы является окружность, колесо или черепаший панцирь (Праджапати часто выступает в виде черепахи). Но с другой стороны, кальпа отождествляется и с полуокружностью, что подчеркивает ее качество *отражения* тонкого мира, ее зависимость от непосредственной причины. Лунный знак полуокружности и предопределяет ее деление на 14 подциклов, называемых *манвантара*, поскольку полный лунный цикл из 28 дней при делении на 2 дает 14 дней ☽. В этом делении кальпы на 14 манвантар подчеркивается несовпадение начала с концом. Если вся кальпа — это Праджапати, то каждая из 14 манвантар — это Ману, т.е. дословно “человек”, “сын Праджапати” или его ипостась. Манвантару индусы считают эпохой правления одного *Ману*, по окончании которой его сменяет следующий.

Ману — это тонкая сущность манвантары, ее душа, ее литургический зон, ее жизнь и ее смысл. Специфика того или иного Ману в его надвременном статусе определяет качественное содержание священной истории цикла, придает этому циклу одушевленность и, одновременно, чисто духовное содержание, как отблеск его собственного вечного сердца. Поэтому Ману почитался в индуизме как первый из людей, как высший из людей и, одновременно, как *царь по преимуществу*. Происхождение от Ману по прямой линии было для древних индусов необходимым условием королевской власти.

Сам цикл манвантары, цикл правления одного Ману, означал также время существования *одного земного человечества*, подобного другим, но все же отличным от них. Это человечество, несмотря на свои циклические изменения, представлялось как нечто единое, гомогенное, непрерывное, являющееся “материальным” отражением Ману, периферией окружности, проведенной вокруг этого Ману. В этой перспективе начало человечества совпадало с проявлением Ману, с созданием его образа и подобия — первочеловека исторического человечества, в отличие от самого Ману, первочеловека сверхисторического, циклического или эонического. Первочеловек исторического человечества далее развивался “независимо” и “внутрипериферийно”, хотя на самом деле эта “независимость” была лишь видимой и полностью подчиненной необходимости перевести в действительность некоторые возможности проявления. В процессе “внутрипериферийного” развития исторического человечества происходит его количественное увеличение, сопровождающееся качественной инволюцией и деградацией, пока манвантарический цикл не достигает своего предела, когда старое человечество упраздняется, а на смену ему не приходит новое — как откровение следующего Ману.

Сама манвантара, в свою очередь, подлжит внутреннему расчленению, но уже на 4 части или *юги*. Эти 4 части соответствуют также 4 векам греческой традиции, о которых писал Гесиод. 4 юги, однако, не равны между собой, и их взаимоотношение отражает идею циклической деградации, символизируемой сокращением длительности каждого последующего века по отношению к предыдущему. Пропорция их деления соответствует той же формуле тетрактиса пифагорейцев, которую мы разбирали в 4 главе. Века или юги соотносятся друг с другом как 4:3:2:1, так что их сумма равна 10. Эти юги соотносятся с веками Гесиода так: первая, крита-юга или сатья-юга (т.е. “век творения или бытия”), соот-

ветствует золотому веку и длится $4/10$ длительности всей манвантары; вторая юга, трега-юга, серебряный век, длится $3/10$ (откуда ее название “юга 3-х частей”); третья юга, двапара-юга, медный век длится $2/10$; и наконец, четвертая, кали-юга, железный век, $1/10$ манвантары, названа так по имени “богини” Кали, энергии или женской ипостаси, шакти циклического “бога” Шивы. Причем в индуистской циклологии эта богиня рассматривается как негативная, разрушительная сила, растворяющая окончательно деградировавшую человеческую общность. За кали-югой одной манвантары сразу идет крита-юга следующей, при том что их разделяет “момент” прерывности, в котором обнажается принцип всего человеческого существования как такового, т.е. сам Праджapati во все своей принципиальной полноте. Это откровение запечатлевается в новом Ману, в тонкой сущности центра нового золотого века.

Длительность манвантары может быть представлена как великий год с четырьмя неравными сезонами — долгой весной, менее долгим летом, короткой осенью и совсем короткой зимой.

Принцип цикличности отражен не только в культурной истории земного человечества, но и во внешнем по отношению к нему космосе. Более того, и человечество и космос суть не что иное, как внешние аспекты *единого* принципа, который индуизм называет Вайшванара и который совпадает с Праджapati. Поэтому ни космос не диктует человечеству свои законы, ни человечество не управляет космосом. Они как макрокосм и микрокосм гармонично сочетаются между собой, будучи двумя отражениями одного и того же существа, которое действительно управляет и тем и другим посредством единого циклического процесса, чьим содержанием оно и является. В силу этой гармонической аналогии существует циклический параллелизм между ритмом космоса и ритмом человеческой истории, выражающийся в соответствии между собой событий и явлений, разворачивающихся на разных уровнях одного и того же сектора плотного мира. Связь этих ритмов должна выражаться в единой мере, что и имеет место в действительности, т.к. человечество исчисляет свое время, отталкиваясь от космических феноменов, основываясь на них. Поскольку год является слишком маленькой единицей, а то или иное количество лет — 100, 1000, 10000 — подчас берется в Традиции как символическое развитие именно идеи 1 года, должны существовать иные циклические соответствия, одновременно и естественные и легко наблюдаемые человечеством, а с другой стороны, достаточно

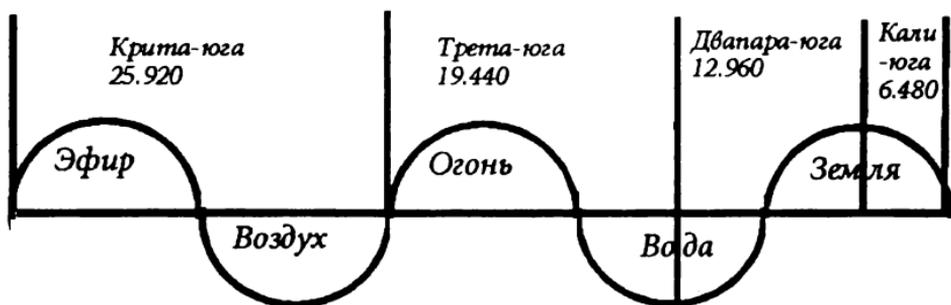
глобальные для того, чтобы охватывать обширные промежутки времени. Таким фундаментальным циклом является цикл предварения равноденствий, т.е. смещения точки весеннего равноденствия относительно солнечной эклиптики.

Полный цикл предварения равноденствий включает в себя 25920 лет. За этот период времени точка весеннего равноденствия описывает полную окружность по эклиптике, перемещаясь по всем зодиакальным созвездиям.

С другой стороны, число, которое чаще всего повторяется в циклических доктринах Традиции, это 4320 плюс символическое количество нолей, подчеркивающих огромность цикла по сравнению с длительностью жизни одного человека. Это число 4320 точно соответствует 1/6 цикла предварения равноденствий, т.е. одному космическому месяцу, число которых в индуистской традиции (откуда мы взяли число 4320) — 6. Итак, если 4320 — это длительность месяца, то мы должны соотнести всю манвантару с длительностью самого космического года, т.е. с 25920 земными годами. В шумерской традиции мы находим очень важное указание, которое подводит нас к тому, что в циклической проблеме должно играть важную роль и еще одно число — 64800, т.к. это число соответствует символической “длине небесного горизонта” — 64800 буру (шумерских единиц длины). Деление на 10, т.е. 6480 лет — это 1/4 цикла равноденствий, космический сезон. Но, одновременно, 64800 — это число лет правления древнего первоцаря Зиусудры (в ассирийской версии — Ут-Напишти), который во всех отношениях тождествен Ману, первочеловеку. Значит, можно рассмотреть длительность всей манвантары равной 64800. Таким образом, во всей манвантаре содержится 2 1/2 полных равноденственных цикла, 5 космических полугодий, 10 космических сезонов и 15 космических месяцев (по индийскому 6 месячному году). Все эти соотношения отвечают внутренней логике числовых соответствий и символических значений чисел. Кроме того космическое полугодие, равное 12960 годам, во многих древних традициях называется *великим годом*, и *5 великих лет*, содержащихся в манвантаре, точно соответствуют 5 элементам индуистской доктрины (эфир, воздух, огонь, вода, земля). Цикл манвантары — 64800 лет — находится в естественной связи с циклом предварения равноденствий, и кроме того, 1/10 манвантары равна 1/4 (т.е. одному сезону) этого цикла. Можно заметить, что длительности юг или веков манвантары также пропорцио-

нально связаны с этим циклом равноденствий: первая юга, золотой век, полностью совпадает с целым равноденственным циклом, длится 25920 лет, что заложено и в самой идее золотого века, который символически заключает в себе *все время*. Первой юге, крита-юге соответствуют два элемента — эфир и воздух, однородность которых иногда настолько подчеркивается, что оба они рассматриваются как один, в частности, в иудейской, греческой и буддистской традициях, а также в европейском и исламском герметизме. Серебряный век, трета-юга длится 19440 лет, т.е. $\frac{3}{4}$ цикла равноденствий или три космических сезона. Он включает в себя космическое полугодие элемента огня и половину полугодия элемента воды. Медный век — осень манвантары, двапара-юга длится одно космическое полугодие (или один великий год) — 12960 лет и охватывает половину цикла воды и половину цикла земли. И, наконец, кали-юга, железный век длится один сезон, 6480 лет и соответствует последней половине цикла элемента земля.

Таково принципиальное деление циклов, управляющих гармоничным ритмом космоса и человеческой истории. И здесь можно заметить, что при сокращении длительности юг (длительность циклов, соответствующих 5 элементам, остается постоянной), каждому циклу элемента соответствует один великий год или космическое полугодие. Здесь проявляется параллелизм между ухудшением *качества* времени (сокращение длительности юг) и ухудшением *качества* пространства (уплотнение элементов от предельно тонкого эфира до предельно плотной земли), при том, что соответствующие циклы элементов не сокращаются, а изменяются по степени плотности.



Для полноты представления о сущности циклов следует указать на традиционный способ определения соответствий между данной эпохой и ее местом в комплексе всей манвантары. Этот вопрос Традиция окружает особенно плотным покровом тайны, т.к. точное знание этих соответствий дало бы возможность заранее предвидеть определенные исторические и космические события и катаклизмы, что принесло бы больше неудобств и паники, чем простое невежество. Мы не собираемся поступать вопреки этим правилам традиционной дисциплины и лишь наметим возможности решения, оставив при себе окончательные выводы.

Годовой цикл солнца позволяет наметить четыре точки на эклиптике, принципиальные для естественных, сезонных изменений. Это — точки зимнего и летнего солнцестояний и точки весеннего и летнего равноденствий. Эти четыре точки образуют крест внутри окружности эклиптики (траектории движения солнца) \oplus . Фигура может быть рассмотрена как наложение удвоенного и повернутого относительно первоначального положения на 90° символа \ominus , смысл которого мы разбирали выше ($\oplus = \ominus + \ominus$). Вертикальная ось — это ось солнцестояний \ominus , а горизонтальная — ось равноденствий \oplus . Таким образом, эти 4 кардинальные положения солнца на эклиптике отмечают в космосе фигуру “кельтского креста”. С течением времени этот солнечный, годовой “кельтский крест” смещается относительно эклиптики и, соответственно, относительно зодиакальных созвездий. Это смещение и составляет ритм предварения равноденствий, и “кельтский крест” опять совпадает со своим изначальным положением спустя 25920 лет. Весь вопрос в том, где найти на эклиптике фиксированные точки, относительно которых следует измерять отклонение годового “кельтского креста”, при том, чтобы эти точки были не произвольными, но символически выделенными самим гармоническим устройством космоса?

Этими изначальными точками являются точки пересечения Млечного Пути с эклиптикой, расположенные через 180° относительно друг друга между созвездием Стрельца и Скорпиона, с одной стороны, и созвездием Быка и Близнецов, с другой. Эти две точки, а более строго, две небольшие дуги эклиптики, служат естественными астрономическими ориентирами для наблюдения цикла предварения равноденствий, с наглядностью и очевидностью позволяя в любой момент найти угловое расстояние

смещения годового “кельтского креста” от оси Млечного Пути или, по меньшей мере, определить его приблизительно, чтобы рассеять все сомнения относительно циклической фазы, в которой пребывает человечество в данный момент.

Уточним еще характер этого соотношения. “Кельтский крест” года имеет естественный низ, т.е. точку зимнего солнцестояния, точку низшего подъема солнца над горизонтом в зимний период на северном полушарии. Эта точка есть истинный Новый Год, поскольку здесь солнце прекращает спуск и начинает подъем относительно горизонта. Именно зимнее солнцестояние следует считать закономерным и изначальным праздником года, т.е. празднование Нового Года в другое время — в период осеннего или весеннего равноденствия, а также в летнее солнцестояние — было довольно поздним явлением, хотя и уходящим за пределы многих тысячелетий вглубь времен. Зимнее солнцестояние не только наиболее древний, но и наиболее логичный Новый Год, т.к. здесь природный символизм особенно очевиден и прост. Таким образом, именно точка зимнего солнцестояния, а не точка весеннего равноденствия должна быть избрана в качестве одной из стрелок космических часов, и сам цикл предварения равноденствий может быть с таким же успехом назван циклом “предварения солнцестояний”. Мы не использовали выражение “предварение солнцестояний” или “зимнего солнцестояния” лишь для того, чтобы избежать необходимости сразу вдаваться в подробные объяснения. Итак, “кельтский крест” годового движения солнца может быть замещен его качественным эквивалентом, точкой Нового Года — зимнего солнцестояния. На языке символов — это выражается как переход от \oplus к \odot , т.е. от усложненной фигуры к фигуре изначальной и парадигматической.

Теперь у нас появилась возможность соизмерять точку зимнего солнцестояния с двумя точками эклиптики, через которые протекает небесный Ганг (так индусы называют Млечный Путь). Иными словами, теперь мы можем сказать далеко или близко находится наша эпоха от начала или конца великого года — т.к. расстояние между двумя отмеченными точками эклиптики соответствует 180° или 12960 годам : за такой период времени точка зимнего солнцестояния передвинется от одного пересечения Млечного Пути с зодиаком до другого.

Между двумя этими точками эклиптики существует иерархическое соотношение, очевидное уже при самом поверхностном рассмотрении соответствующих секторов неба. В области созвездий Тельца и Близнецов и в их окрестностях расположено множество различных звезд и созвездий, играющих принципиальную роль во всех мифологиях — это Сириус-Сотис (звезда, управляющая циклическим изменением в египетской астрономии), Орион, называемый в индусской астрологии Праджапати, а в египетской — Озирис (созвездие первочеловека или судьи из страны мертвых), Плеяды, считавшиеся индусами в определенные эпохи “жилищем” семи риши (мудрецов), сами Близнецы — великий символ внутреннего (бессмертного) и внешнего (смертного) человека, и Телец, ритуальное жертвоприношение которого являлось одним из древнейших культов, наличествовавших еще у королей Атлантиды, согласно рассказу Платона. С другой стороны, та часть неба, на которой находятся созвездия Стрельца и Скорпиона, крайне бедна и яркими звездами и мифологическими сюжетами, что резко контрастирует с противоположной стороной эклиптики. Более того, мифы, связанные с сектором Близнецы-Телец носят в самых различных традициях однозначно *новгородный* характер, и эта связь является не только историческим воспоминанием об эпохе, когда точка зимнего солнцестояния приходилась на эту область небесной сферы, но и соответствует фундаментальному символизму космоса, заложенному гармонично в самых разнообразных космических циклах. Все это подводит нас к выводу, что точка зимнего солнцестояния “нормально” или “изначально” связана с местом пересечения Млечного Пути с эклиптикой в районе созвездий Близнецы-Телец, на их границе. Теперь у нас есть возможность не только вычислять соотношение точки истинного Нового Года (точки зимнего солнцестояния) с границами великого года (полуцикла “предварения равноденствий”), но и определить, где *начало* самого космического года, состоящего из двух великих годов, а значит, мы получили ясную картину *космических часов*, в которых эклиптика — циферблат, с отмеченной точкой полночи (граница Близнецов-Тельца), а точка зимнего солнцестояния — подвижная стрелка, совершающая полный круг по циферблату в течение 25920 лет.

На этих космических часах люди Традиции видят написанной всю историю манвантары и следуют указанию стрелки, отмечающей ритм

универсальной гармонии и ориентирующей поток циклического времени.

Индуистская традиция утверждает, что современное человечество находится сейчас в конце кали-юги седьмой манвантры, т.е. рядом с точкой середины калпы. Эта позиция определяет специфику нашей актуальной истории, которую традиционное сознание рассматривает в довольно мрачной перспективе, что, впрочем, распространяется на все железные века всех манвантар. И тем не менее, позиция нашей манвантры в середине четырнадцатичленной серии делает ее, в некотором смысле, особо выделенной. Дело в том, что манвантры в рамках калпы строго иерархизированы — первые 7 остаются *манвантрами удаления* или *манвантрами выдоха*, а вторые 7 — *манвантрами возврата* или *вдоха*. В этой перспективе конец седьмой манвантры представляется точкой максимально возможного удаления телесного мира от своего полюса и, соответственно, земного человечества от своего архетипа, Праджapati. Это — экстремум циклической инволюции, в котором концентрируются все негативные аспекты проявления. С этой точки зрения, наша эпоха обладает особой негативной уникальностью, т.к. в ней временным образом развертываются наиболее “инфернальные” аспекты тонкого мира, нижним пределом которого (равно как и всего бытия) является “тьма кромешная”, последнее дно онтологии, чистый тамас.

Индусы считают, что после конца нашей манвантры начнется новый золотой век и серия семи манвантар возврата, но пока актуальный космос продолжает свою стремительную инволюцию, параллельно человечеству, забывшему о своем “вечном” истоке и о своем архетипе⁽⁵⁴⁾.

Глава X

НОМО REGIUS

Рассмотрим место человека в метафизике. Во многих отношениях это место является центральным, особенно это справедливо для нашего земного мира. По аналогии, эта центральная позиция позволяет перенести понятие “человек” и на другие более фундаментальные реальности полярных архетипов. Поскольку человек является субъектным полюсом среды, в которой он находится, он замещает в ней еще более субъектные пласты, уже не имеющие никакого отношения собственно к человеку. Его субъектность символизирует высшую субъектность, и в силу этого символизма Традиция часто называет сам принцип плотного мира “всечеловеком” (“Вайшванарой”). И как Вайшванара есть символ тонкого мира, человек есть символ Вайшванары, хотя между ним и Вайшванарой существует целая цепь промежуточных инстанций.

В предыдущей главе мы уже коснулись человеческих циклов — манвантар. Разберем теперь подробнее внутренние значения, вкладываемые Традицией в само понятие “человек”.

Вайшванара, “всечеловек” тождественен Праджapati, т.е. субъектно-му архетипу применительно к тому или иному уровню плотного мира, к тому или иному его сектору. Этот субъектный архетип называется так-

же в индуистской традиции Чакраварти, “тот, кто вращает колесо” или иначе *царь мира*⁽⁵⁵⁾. Греческие и александрийские гностики, а также исламские эзотерики, определяли этот принцип как “светового человека” или “человека света”⁽⁵⁶⁾ (по-гречески человек — φῶς, а огонь-свет — φως). Это точно соответствует сугубо индуистскому представлению о Вайшванаре как об одном из ликов Агни — принципа огня-света. “Световой” или “огненный человек”, “субъектный архетип”, “тот, кто вращает колесо” — все эти имена относятся к одному и тому же *существо*, в котором концентрируется вся возможная субъектность низшего мира, вся совокупность его духовных возможностей. Из этого существа происходят, как спицы из ступицы, все материальные формы, все “индивидуумы трех царств”, по выражению герметической традиции, минерального, растительного и животного. Это существо, будучи принципом всего плотного проявления, не подлежит, естественно, никаким из его ограничений, а поэтому оно совершенно вынесено за пределы времени и пространства, которые характеризуют весь мир бхур. Можно сказать, что “световой человек” есть заместитель самого первоинтеллекта в низшем мире, и именно через этого “светового человека” возможен контакт со сверхформальным миром.

Абсолютная центральность его позиции позволяет отождествить его с совершенной полнотой возможностей нашего мира, всегда заведомо превышающих любую действительность. Поэтому “световой человек” определяется *царским статусом*, статусом короля мира, т.е. существа, наделенного максимальной властью (а власть — это синоним возможности). Все древнейшие мистерии, связанные с царской властью и наличествующие практически у всех народов и во всех традициях, всегда подчеркивали *сверхъестественный*, “световой” характер этой власти⁽⁵⁷⁾, а конкретные цари считались прямыми символами “светового человека”, его заместителями, его “иконами”. Как царь в обществе был совершенно свободен от всех социальных ограничений и мог рассматривать все это общество как *свое собственное продолжение*, так и “световой человек”, царь мира, свободен от материального космоса, который является лишь его *тенью или продолжением*.

Царь мира совершенно независим от исторического развития циклов. И более того, вся история — это не что иное, как отблеск его самого, причем всегда неполный и фрагментарный, всегда несовершенный в

сравнении с ним. Он является тем субъектом, кто намечает в телесных возможностях формообразующие элементы, кто ориентирует и гармонизирует впоследствии эти действительные формы, кто предопределяет их пропорциональное соотношение. И именно этот наиболее имманентный принцип субъекта может быть назван *качественным содержанием плотного мира*, а значит, и его сущностным истоком.

В символическом круте царь мира или световой человек отождествляется с точкой центра, с полюсом, с недвижимым двигателем, что и отражено в его титуле Чакраварти — “тот, кто вращает колесо”.

Его первым и наиболее сущностным отражением является Ману, исторический первочеловек, Адам. Этот первочеловек также еще весьма далек во всех отношениях от человека как такового, т.к. он является тоже архетипом, но только не полным, а частным, воплощая в себе субъектные аспекты, ограниченные возможностями данного цикла — т.е. условиями проявления. Ману есть циклическое замещение светового человека, Вайшванары, его спецификация в пределах манвантары. Символически Ману можно уподобить отрезку прямой, стягивающей дугу окружности, представляющей собой отдельный цикл. Поэтому Ману — это не только первочеловек, но и последний человек, поскольку он является и истоком и обобщающим итогом циклической истории.

И все-таки Ману вполне закономерно рассматривать именно как первочеловека, т.к. в первочеловеке содержится вся полнота циклического содержания, которое становится действительным по мере развертывания земной истории. В последнем же человеке, напротив, суммируется количественная, субстанциальная сторона плотного проявления, и поэтому, являясь отражением того же Ману, этот последний человек вдвойне далек от “светового человека”, Чакраварти — не только как Ману, первочеловек, лишь имитирующий светового человека, но вообще теряя с ним какую бы то ни было связь, становясь “человеком мрака”, “сыном погибели”. Иными словами, в Ману, первочеловеке заключена полнота качественного архетипа, и поэтому, несмотря на всю сверхисторичность, можно символически поместить этот архетип в точку начала истории. Этот первочеловек пребывает в земном раю, т.е. в максимуме потенциалов еще не начавших реализовываться. Затем следует онтологическое грехопадение, движение по окружности, по периферии, которая, будучи одинаково удаленной от полюса во всех своих точках, тем не менее ухуд-

шается качественно по мере увеличения расстояния от первомомента истории. Можно сказать, что в онтологическом грехопадении реализуется количественная возможность райского Адама, что подчеркнуто библейской формулой “Плодитесь и размножайтесь”, возможность *негативная*, противоположная (и скорее, перпендикулярная) возможности возврата от периферии к центру, т.е. из земного рая в рай сверхземной через вкушение плодов с *древа жизни*, растущего в *центре* рая. Возврат для Ману означал бы центростремительное движение по радиусу, реализация “светового измерения” своего существа, путь интеграции, воссоединение с принципом, образом и подобием которого он являлся. “Грехопадение”, последовавшее за символическим вкушением плодов с древа познания добра и зла, т.е. предпочтение количественной двойственности (истока всякой множественности) единству световой жизни, напротив, означало движение по окружности, т.е. в направлении касательной к окружности, перпендикулярной радиусу.

Если Чакраварти представляет собой исключительно световой полюс архетипа (солнечный полюс), то Ману подобен луне, в полнолуние отражающей свет в максимальной степени (райский Адам), но могущей и не отражать его вовсе, как в новолуние. Иными словами, Ману — это архетип отражающий. Любопытно заметить, что корни слов “человек” и “луна” во многих языках очень близки (нем. “Mensch” и “Mond”, англ. “man” и “moon” и т.д.), что свидетельствует о *естественности* и *осознанности* символических взаимосвязей в языковых формах древних традиций. С другой стороны, этот же корень часто обозначает и “разум” — санскритское “manas”, латинское “mens”, русское “мысль” (этимологически родственное, кстати, слову “муж”, т.е. “человек”) и т.д. В этом случае речь идет уже о подчеркивании *световой* природы исторического Ману, замещающего в материальном мире субъекта, т.к. разум в пределах трибуваны является наиболее *субъектным* качеством, происходящим прямо или косвенно от первоинтеллекта, буддхи. В этом смысле Ману как обладающий манасом (разумом) является одним из аспектов *вираджа*, глобального разума плотного космоса, свойственно-го Вайшванаре.

В процессе отражения можно выделить два аспекта: первый — это *нетождество* отражающего с отражаемым, его вторичность и, в некотором смысле, это аспект *негативный*, до конца реализующийся в возмож-

ности отражающего и не отражать (при отсутствии отражаемого); второй — способность верно передавать формы отражаемого, воспроизводить его образ, чего лишены неотражающие предметы, и этот аспект *позитивный*. Это относится и к архетипу исторического человека, и к качеству разумности, свойственному этому человеку, при этом “человечность человека” (его “небожественность”, “неангеличность”) совпадает с первым негативным аспектом (нетождество световому архетипу), а “разумность человека” соответствует второму позитивному аспекту (способность постигать и передавать этот световой архетип). Соотношение между Ману и Чакраварти или “антропосом” и “фосом” в греческом гнозисе можно уподобить существу (Чакраварти, “фос”), смотрящемуся в зеркало (Ману, “антропос”). Если зеркало замутится или разобьется, отражение пропадет, но само существо это, естественно, не затронет ни в малейшей степени. И здесь следует подчеркнуть, что не все в архетипе циклического человечества является отражающим (в позитивном смысле), а только его *разумные* аспекты. Именно высший одухотворенный полюсоцентрический разум Адама является зеркалом царя мира, и только через него возможен эффективный контакт исторического человечества со световым и вневременным архетипом.

Чакраварти является царем плотного мира земли. Ману — его отражение — также является царем, но только не всего этого мира, а его сектора, “всплывающего” в данный циклический период в данном космическом регионе. Кроме того, от одной юги к другой внутри манвантары Ману также проявляется под различными формами, организуя архетип конкретной эпохи — золотого, серебряного, медного или железного веков — как соответствующую универсальную царскую функцию, как царя данной юги. Внутри юг этот архетип снова расщепляется на региональные, исторические, расовые или национальные династии, отражающие развитие более узких циклических архетипов. И наконец, эти универсальные символические династии дробятся на узко территориальные, племенные или государственные царские рода, представляющие собой последнюю стадию *конкретизации* единого человеческого архетипа, человека царствующего, *homo regius*. И даже на уровне самых обычных людей царский статус человечества как заместителя субъекта продолжает действовать, даже в таком простом обстоятельстве, что человек, обладая манасом-разумом, пусть в самом зачаточном или, наоборот, выро-

дившемся состоянии, обладает благодаря ему, *наибольшими* возможностями по сравнению с окружающим его материальными существами — “индивидуумами трех царств”. Органический, телесный человек несет в себе материальные истоки всех форм окружающей его космической среды (о чем свидетельствует и сам онтогенез), являясь материальным синтезом этой среды, подобно тому, как световой человек есть духовный синтез плотного космоса, интеллектуальная парадигма и исток его гармонии.

“Человеческий мир” или “земной мир” является одним из бесчисленных миров. Человечество, населяющее наш сектор космоса, с точки зрения индуизма, не является чем-то центральным в бытии. Это человечество — одна из модальностей жизни, пропитывающей весь космос, и в своем количественно-конкретном пространственно-временном воплощении оно есть не что иное, как бесконечно-малая частица проявления. Другие формы “человеко-подобных” существ (“манава”) есть и в иных секторах космоса, хотя структура их чувственных органов с необходимостью меняется от случая к случаю, т.к. возможности вариаций чувственных вибраций в телесном мире количественно не ограничены. Это означает, что “человекоподобные” существа иных секторов космоса сходны не с земным человечеством, а с универсальным архетипом космоса, с Вайшванарой. Более того, и земное человечество и другие “человекоподобные” существа суть не что иное, как отражение или различные конкретизации аспектов этого архетипа, причем по контрасту с разнообразными “неразумными”, “недочеловеческими” (или “недочеловекоподобными”) существами “манава” наиболее полно представляют этот архетип в своих космических средах, являясь его *прямыми* (а не косвенными, как все остальные существа) представителями. Человечество и его космические аналоги могут быть рассмотрены как синтез частных космических сред различного количественного состава, как их разумный итог и инструмент упорядочивания. Однако, несмотря на типологическую схожесть “манава” между собой, реальная связь между представителями двух космических секторов может осуществляться только через обращение к их общему истоку, к архетипу, к Вайшванаре, т.к. непосредственный контакт был бы вряд ли осуществим из-за неограниченности “материальных” возможностей при кристаллизации органов чувств живого существа, т.е. при его рождении в мире земли (бхур),

понятом не как планета, а как весь плотный уровень трубухуваны. Иными словами, человек с планеты Земля и “человекоподобные” существа с какой-либо другой планеты близки между собой в том, что превышает их обоих, что находится *над* их проявленной конкретностью, в “мире” их истока, в полюсе. Но одновременно, они очень далеки друг от друга в своей конкретности; в равенстве самим себе, в своем количественном различии, и эта *далекость* символически отражена во вселенной через гигантские расстояния, отделяющие планеты и звезды друг от друга, через само *пространство*, являющееся наиболее низкой, количественной модальностью проявления, *нижним пределом* бытия. Поэтому можно сказать, что контакт разных космических “человечеств” возможен только *инициатически*, т.е. через обращение к универсальному полюсу, через отождествление с этим полюсом. Но обращение к архетипу делает саму идею контакта бессмысленной, т.к. разные космические проявления этого архетипа всегда заведомо *меньше*, уже его и представляют собой лишь его частное и фрагментарное воплощение. В этой перспективе инициатический контакт между “человечествами” вселенной сводится фактически к максимально возможной реализации архетипа каждого из них, т.е. к инициации. Коль скоро “человечество” реализует свой полярный, царский потенциал, коль скоро оно инициатически ориентировано на гностическое самопреодоление, оно тем самым косвенно входит в контакт и с другими секторами плотного космоса, объединяясь с ними в общем истоке. И в этом смысле истинный царь земли (или земного планетарного человечества) в пределе его инициатической реализации совпадает с царем мира или с царем всего плотного мира, который также называется миром земли, бхур, но не как планеты, а как элемента. С другой стороны, если царь, синтез данного человечества, не ориентирован на самопреодоление, на реализацию запредельного, полярного архетипа — царя мира, он становится царем (князем) мира сего. Этот титул с полным основанием применяется христианской традицией для обозначения дьявола. Замыкание человечества или “человекоподобных” существ других регионов космоса на себе влечет удаление и от Чакраварти-полюса (архетипа) и от других частных форм “разумной жизни”, поэтому столкновение с представителями “неземных цивилизаций” в эпохи забвения инициации и потери метафизической традиции исключаются совершенно, а то, что часто принимается за такое “столкновение” в

наше время есть не что иное, как проявление “бродячих влияний”, децентрированных, хаотических существ тонкого плана. Если же эти “явления” носят видимость разумности, это происходит благодаря “экстериоризации” сознания самого земного человечества, проецирующего свои остаточные ментальные клише из бессознательного на эти нижние силы. В традиционных описаниях “тьмы кромешной” (откуда родом эти “бродячие влияния”) также присутствуют фрагменты туманных образов, принадлежащих инерциально к миру форм — “скрежет зубовой”, “свиные рыла” и т.д., но эти фигуры подчеркнута хаотичны, бессмысленны и эфемерны точно так же, как и “поведение” псевдопришельцев, описываемое “очевидцами”, “контактерами” — либо мифоманами, либо несчастными простаками, совершенно лишенными, благодаря современной цивилизации, элементарных психологических навыков для распознавания влияния “нижних сил” и для защиты от их вторжения. Наличие “множества” свидетелей ровным счетом ничего не меняет, т.к. количественное увеличение не влияет на качество опыта, а даже напротив, усугубляет и активизирует наиболее темные субстанциальные стороны этого опыта. Поэтому все случаи так называемого “контакта с неземным разумом” суть ничто иное как контакт с тем миром нижней границы, который является полной противоположностью разума во всех его онтологических уровнях, или, иными словами, это контакт с пределом разума, что подчас может породить некую обратную реакцию в самом человеке и разбудить в нем спящие разумные потенции. Но даже в этом случае, речь идет лишь об остатках архетипа в самом земном человеке, и только полная неуверенность в себе, растерянность и интеллектуальная немощь заставляет спроецировать эти остатки во вне, наделив ими псевдопришельцев, а на самом деле низшие силы “неразумного” подтелесного хаоса.

“Земное человечество” является одним из множества “космических человечеств” *горизонтально*, т.е. будучи наряду с другими лишь аспектом единого космического архетипа, Чакраварти. Помимо этого горизонтального плана, мы можем рассмотреть и вертикальное соотношение различных миров, где человечество следует представлять уже как ступень в иерархии. Весь плотный мир, бхур, строится иерархически, поэтому различные телесные уровни находятся по отношению друг к другу в особой зависимости, позволяющей их сравнивать. Можно ска-

зять, что вся совокупность секторов космоса распределяется по мере своей близости к полюсу или, другими словами, по мере своего *утончения*, приближения к тонкому миру, вратами в который и является полюс. Соответственно этому иерархизируются и различные манава т.е. “космические человечества”. В этом смысле, существуют миры, находящиеся онтологически *над* человеческим миром и *под* ним. Но высшие и низшие миры являются таковыми не в силу субстанциальных отличий, а в силу качественной, типологической приближенности или удаленности от архетипа. Чем более *плотен* мир, тем он иерархически ниже, чем более *тонок* — тем выше. Но поскольку здесь речь идет только о подуровнях мира бхур, следует помнить, что вся эта иерархия существует в рамках гуны тамас, т.е. в рамках инерции и “непросветленности”, а это делает ее весьма далекой от истинной метафизической иерархии, основанной на трансцендентной инициации.

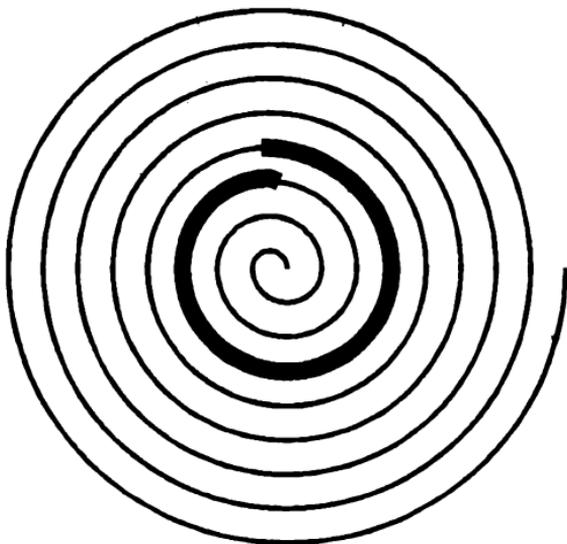
Схематически эту иерархию можно представить как конусообразную пространственную спираль с “бесконечно-малым” шагом и незамкнутой с обоих концов⁽⁵⁸⁾.

Каждая из плоскостей этой фигуры, перпендикулярная к оси, соответствует одному сектору космоса или одному уровню космической среды. Можно сказать, что всякая плоскость находится *в середине* спирали, т.е. и сверху и снизу от нее существует неопределенно большое количество других плоскостей. Но сама плоскость содержит только один виток спирали, и символически этот виток отождествим с “человеческим” состоянием или его аналогом в других космических секторах. Этот виток представляет собой то символическое расстояние, на которое отражение архетипа (т.е. сам Ману) удалено от архетипа как такового (т.е. Чакраварти, Праджапати, Вайшванары и т.д.).

Именно положение отражающего исторического человеческого (или человекоподобного) субъекта определяет сам виток спирали: чем дальше отражающее от отражаемого (окружность от центра), тем *ниже* расположен виток, и тем хуже онтологическое качество “мира”.

Высшие и низшие витки спирали проецируются на данный конкретный план фигуры, на “средний план”. Таким образом вся плоскость этого плана состоит из одной главной разомкнутой окружности, “человеческой окружности”, и бесчисленного множества проекций высших и низших витков на эту плоскость, т.е. из окружностей вторичных, рас-

положенных либо ближе к центру плана (проекции высших витков), либо дальше от него (проекции низших витков).



Эти проекции также разомкнуты, т.к. речь идет о спирали. Внутренние окружности данного плана по отношению к главной окружности (человеческой) представляют собой совокупность *сверхчеловеческих*, в полном смысле этого слова, существ или предметов, которыми считались в традиционном мире планеты, звезды, священные животные, священные деревья, священные камни, горы, реки, озера, острова и т.д. Внешние же окружности символизируют *недочеловеческие* существа и предметы, материальные объектные аспекты данного плана космоса, земные, подчиненные человеку сферы жизни : те же животные, деревья, камни, горы, реки-озера, острова и т.д., но только иные — либо как антисвященные, демонические (зароастрийские маги делили все существа на две группы: одна принадлежит свету — Ахура-Мазде, другая тьме — Ангро-Манью), либо как профанические, рудиментарные, недоразвитые и несовершенные.

Несмотря на всю относительность превосходства исторического человечества (или его аналога) в своей собственной плоскости (*сверхчеловеческих* элементов в этой плоскости столь же много, как и *недочеловече-*

ских), именно это человечество является *прямым* представителем принципа (центра) в этом плане, его непосредственным заместителем. И сверхчеловеческие и недочеловеческие элементы человеческого мира представляют собой лишь *объектные* “превосходства” или недостатки, в то время, как сам человек несет в себе возможности *субъекта*, и только он один способен реализовать в себе этот полярный субъект эффективно. Для внечеловеческих сущностей, принадлежащих к человеческому плану, этой возможности не существует, т.к. они являются лишь *проекциями* других состояний, и реализация субъекта относится в их случае к тому миру, в котором они являются не проекциями, а самим витком спирали, составляющей поверхность космического конуса. Иными словами, бессубъектные модальности человеческого (или любого другого конкретного плана) есть проекции “субъектных” модальностей других планов, хотя надо помнить, что всегда, когда речь идет об окружности, эта “субъектность” относительна и потенциальна.

Ману получает от Чакраварти венец субъекта. Эта субъектность “манавы” совершенно актуальна по отношению к проекциям всей совокупности недочеловеческих планов. По отношению к объектным проекциям сверхчеловеческих планов (внутренние окружности) эта субъектность потенциальна, но не актуальна. И тем не менее она может быть реализована в процессе инициации, в священном отождествлении Ману с Чакраварти. Это инициатическое отождествление осуществляется посредством радиуса, символом которого является царский жезл. Аналогом этого жезла в тибетском буддизме служит *ваджра* — молния. Молния описывает процесс мгновенной реализации потенциальной субъектности исторического человека *царствующего*, и не случайно, Иисус Христос говорит о своем Втором Пришествии, о Пришествии “Спаса в силах” или “Христа во Славе” — “Гряди как молния от края неба до края”. К этому же относится евангельское высказывание “последние станут первыми”, поскольку относительный субъект исторического человечества действительно является *последним* в неопределенно большом ряду объектных проекций высших уровней на сугубо человеческий план. И тем не менее этот относительный субъект имеет шанс стать совершенным субъектом, истинным царем мира, превосходящим не только объектные проекции высших уровней, но и их самих, т.к. даже в своем истокочном, субъектном состоянии высшие витки спирали субъектны относи-

тельно и потенциально, а центр человеческого плана субъектен актуально и абсолютно⁽⁵⁹⁾. По меньшей мере, в мире плотного проявления, во всех его сколь угодно высоких секторах нет ничего более субъектного, чем Чакраварти, который есть одновременно и точка центра данного плана и вся вертикальная ось в целом. Поэтому Ману действительно может стать *первым* в полном смысле этого слова, если он осуществит *царскую инициацию* и эффективно отождествится с самим субъектным архетипом.

Это отождествление со “*световым человеком*” есть, тем не менее, лишь *начало* великого пути, т.к. совершенный и действительный субъект плотного мира в тонком мире представляет собой субъект относительный, подобно тому, как Ману, будучи действительным субъектом по отношению к недочеловеческим окружностям — проекциям нижних миров, одновременно является субъектом возможным по отношению к истинному субъекту плотного мира (Чакраварти). “*Световой человек*” также должен совершить инициацию, чтобы стать не просто совершенным царем плотного мира, всего космоса, но и царем души, царем форм и царем жизни. Эта инициация тождественна реализации сверхформального первоинтеллекта, и путь к ней в индуизме называется дева-яна, путь “*богов*”, т.к. совершивший его, сам становится “*богом*”, чистым интеллектуальным светом — точкой, из которой исходят лучи, организующие все множество проявленных миров. Эта идея божественной инициации световых королей традиция Вед и Пуран символически представляет как “*аскезу богов*”, т.е. как ритуальные усилия высших существ, стремящихся к полному и совершенному самопреодолению. Наиболее полно это воплощается в образе Шивы, “*бога*”-аскета по преимуществу, который чаще всего представляется погруженным в медитацию и в процесс самосовершенствования. Но и инициатическое становление светового царя (или царя мира) первоинтеллектом не является последней стадией царского пути, т.к. и сам первоинтеллект стремится к достижению венца чистого бытия, а чистое бытие, в свою очередь, хочет быть короновано *абсолютно иным*. Так инициатическая цепь царской мистерии уходит в высшие регионы метафизики, и на каждом ее уровне потенциальный субъект становится актуальным посредством жезла — молнии, испепеляющей ветхое и периферийное и открывающее истинное и полярное. И интересно заметить, что на санскрите слово “*молния*” зву-

чит как “vidyut”, чей корень “vid” недвусмысленно указывает на идею “видения” или “ведения”, т.е. “знания”, несущего в себе тайны реализации истинно царского субъекта, трансцендентного homo regius — “человека царствующего”.

Глава XI

СИМВОЛИЗМ ПОЛОВ

В пределах человеческого вида — внутри “манава” — существует та же двойственность, которая характерна для всей метафизики и которая снимается лишь в чисто трансцендентном. Но поскольку человек в “человеческом” мире, в конкретном космическом секторе, включающем в себя и недочеловеческие и сверхчеловеческие уровни, представляет субъекта, или, точнее, замещает его, то двойственность человека, деление на два пола — мужчину и женщину, синтезирует в себе основные тенденции этого мира, символически отражая двойственность всей космической среды в ее архетипе⁽⁶⁰⁾.

Деление человека на мужчину и женщину соответствует делению внутри заместителя субъекта на то, что максимально близко к самому субъекту (мужчина), и на то, что максимально далеко от него, т.е. максимально объектно (женщина). Мужчина — субъектный полюс человечества, женщина — объектный. В этом смысле, пользуясь символом, разобранным в предыдущей главе, можно сказать, что мужчина есть прямое отражение полюса, т.е. сама окружность, ограничивающая “конус” плотного мира бхур в одном из возможных горизонтальных планов, а в данном случае — в плане “земного человечества”. Женщина, со своей

стороны, представляет в пределах человечества отражение объектных модальностей “человеческого мира”, символически соотносится с пространством и внутри окружности и вне ее одновременно. Именно эта двойственность символизма женского начала определяет подчас противоречивое отношение к ней в традиционных обществах: то она рассматривается как существо низшее по отношению к мужчине, то, напротив, утверждается как высший принцип. Но как бы то ни было, женщина даже в самом высоком смысле всегда остается несубъектной, вторичной по отношению к мужчине, который и в своем историческом человеческом воплощении сохраняет связь с полюсом, с истинным субъектом, могущим быть названным “истинным мужчиной”, “совершенным мужем”.

Двойственность женщины связана и с тем, что она является вторым полом, согласно традиционным воззрениям, появившимся из первомужчины, который был двуполым мужчиной, мужчиной-андрогином. Индуизм соотносит женщину с понятием шакти, т.е. сила, мощь, способность. Можно сказать, что женщина есть первичное излучение силы полюса-андрогина-мужчины, который воспроизводит свое отражение — второго, уже не андрогинного мужчину — *посреди* этой излученной силы, порождая свой образ и подобие, своего сына. Этот второй неандрогинный мужчина (окружность) делит женщину-силу (шакти) на две части — внутреннюю и внешнюю по отношению к нему. Внутренняя женщина как проекция высших витков спирали (см. предыдущую главу), обычно рассматривается Традицией как совокупность священного, как “присутствие Бога” (полюса), “жилище Бога”, т.к. именно внутри круга присутствует полюс. Более всего эта идея была разработана в тантристских школах, а также в иудейской каббале (теория шекины) и в исламском эзотеризме (сакина). В христианской догматике внутренняя женщина отождествляется с Церковью как вместилищем Христа. Внешняя женщина — это совокупность низших, пассивных аспектов человеческого мира, и в этом смысле она сближается с животными, растительными и минеральными уровнями, нуждающимися в покорении и в приведении к гармонии со стороны активного принципа — мужчины. Можно сказать, что внутренняя женщина отождествляется с центростремительной силой (шакти), т.е. с силой притяжения к полюсу. Внешняя женщина, напротив, соответствует центробежной силе, силе отталкивания



Схема соотношения мужского и женского начал в метафизике

от полюса. В данной ситуации мужчина находится между *двух* женских стихий, причем его духовная реализация, инициация в королевский статус, становление *Чакраварти*, есть путь *сквозь внутреннюю женщину*, часто представляемый как *hieros gamos*, *священный брак*. Но этот центростремительный брак, одновременно, означает отречение от *внешней женщины*, т.е. аскезу или отсутствие центробежного брака. Священный брак имеет своим символом *радиус*, т.е. соединение окружности с полюсом. Этот радиус в данной перспективе иногда представляется в виде *фаллоса, меча, копья*. Характерно, что само слово “шакти” обозначает на санскрите не только “силу”, но и “копье”⁽⁶¹⁾. И часто символом внутренней женщины, шакти индуистского “бога”, также служит именно *копье*, хотя, казалось бы, это подчеркнуто фаллический атрибут. Тема инициатической эротики в индуизме особенно связана с “богом” Шивой, который представляется и как “бог” *совокупления* и как “бог” *аскезы*, т.е. как высшее начало центростремительного брака. Он осуществляет соитие с внутренней женщиной, своей шакти, Парвати, и отказывается от центробежных тенденций, пребывая в постоянной аскетической медитации. И кроме этого, Шива есть “бог” *кладбищ*, “бог” *смерти*, т.к. в нем открывается инициатическая смерть, происходящая на полюсе, где, согласно индуистским доктринам, существо радикальным образом изымается из мира перевоплощений, освобождаясь от фатальных скитаний по нескончаемой спирали космической периферии.

На чисто человеческом уровне обычная женщина несет в себе лишь архетипические начатки этих двух *сил*, их суммарную парадигму. Можно сказать, что она является проекцией двух пространств — внешнего и внутреннего — на саму окружность, замещая в этой окружности объектные уровни реальности. Поэтому на чисто человеческом уровне и в случае мужчины и в случае женщины речь идет о *потенциальных субъекте и объекте*, т.к. истинным субъектом в этом плане является только полюс, а истинным объектом весь этот план, включая саму окружность, т.е. мир. Окружность как сфера человеческого, хотя и является центральной, не прекращает, тем не менее, быть, с субстанциальной точки зрения, *бесконечно малой* частью всего плана, а значит, она несоизмеримо *меньше* поля силы, взятого целиком, и представляет собой только его *проекцию*, его типологическую и одномерную аналогию. Истинной субъектностью и истинной объектностью люди — мужчины и женщины —

начинают обладать только по мере движения к полюсу, т.е. по мере восхождения по радиусу. Иными словами, реализация половых архетипов начинается на *сверхчеловеческом уровне*, где мужчина приобретает некую фаллическую субстанциальность, измеряемую в соответствии с длиной радиального пути к центру. Женщина, со своей стороны, обретает характер *площади* сектора круга, которой ей не достает на периферии, представляющей из себя линию, не имеющую площади. Такое же развитие эротических потенций происходит и в недочеловеческой сфере, на внешней от окружности стороне, но уже в обратном смысле — в смысле реализации животного, подчеловеческого объема половых архетипов. Это соответствует, однако, реализации максимальной *объектности* человека, которая, тем не менее, все равно повышает бытийный статус его эротики, коль скоро план, как площадь, есть поле шакти, силы, и проходя его не по окружности, а перпендикулярно ей (хотя и центрбежно) человек достигает субстанциального наполнения или "*пассивного совершенства*", как говорит китайская традиция. С точки зрения субъекта, полюса, такая реализация является целиком *негативной*, т.к. удаляет существо от центра, но, с точки зрения объекта, она соответствует расширению субстанциального развития эротики вплоть до ее хаотического и бесформенного дна, воплощающегося в оргии и промискуитете.

В инициатическом ключе следует понимать и мистерию брака на социальном уровне. Момент брака соответствовал переходу мужчины от матери (внешней женщины) к жене (внутренней женщине). Мать символизирует то, что объемлет человеческую окружность. Поэтому внешний мир Традиция называет "миром матери-земли"⁽⁶²⁾ или "матери-природы". Жена, напротив, является объемлемой мужчиной как в ритуальных объятиях, так и в традиционном образе жизни, в котором только благодаря мужчине поддерживается семейное благосостояние и порядок. Это отражено и в библейском сюжете о происхождении Евы из ребра Адама, подчеркивающим *внутреннюю* природу женщины по отношению к мужчине. Еврейское слово "Ева" (heva) означает "живая" или "жизнь", что точно соответствует санскритскому слову "jīva", "живая" — "душа". Эта женщина-жизнь, женщина-душа, естественно, находится *внутри* человека, как *супруга тела*, неразлучная и верная ему вплоть до смерти — обратно тому, как мать, напротив, расстается с телом ребенка сразу же после рождения. Поэтому библейское высказыва-

ние “да оставит муж родителей своих, и да прилепится к жене” на символическом уровне означает необходимость оставить бесформенно-материальные стадии существования (внешнюю женщину) и обратиться к миру души (внутренней женщине).

Отнесение матери к внешней плоскости, а жены ко внутренней не всегда однозначно и неизменно, т.к. в определенной перспективе (хотя и довольно редко) соответствие может меняться. Например, можно говорить о *двух* женах (“черной” и “белой”, “плотской” и “духовной”) или о *двух* матерях — “верхней” и “нижней”, “небесной” и “земной” и т.д. В христианской традиции роли женских священных персонажей вообще переворачиваются, и женщина в его естественном, природном состоянии становится символом “блуда”, “греха” (“Вавилонская блудница”) и т.д., а мать как образ Девы Марии, напротив, воплощает в себе внутреннюю женщину⁽⁶³⁾, наделенную всеми ее признаками: в частности, в “Акафисте Пресвятой Богородице” к ней прилагаются все библейские символы среднего, промежуточного между периферией и центром, пространства: она — “пещь огненная”, “лествица небесная” и т.д.

Все, что мы сказали выше, относится исключительно к плотному миру — бхур, и даже более узко, к одному из его бесконечно-малых секторов — к “человеческому миру”. Но подобное же соотношение символизма полов существует и в других состояниях плотного космоса — аналогичных “человеческому” и в тонких мирах, где сохраняется то же пропорциональное чередование женских и мужских модальностей. В частности, мы можем представить весь мир плотных форм как *мужскую кристаллизацию*, вне которой плещется женский хаос “тьмы крошечной”, а внутри — женский мир тонких вибраций — просветленных психических сил. Путешествие через это “внутреннее море” вибраций к фиксированной центральной точке — к сверхформальному раю небесного первоинтеллекта — является задачей того, кто полностью реализовал полярную субъектность плотного мира и теперь вступает в новый брак с женщиной тонкого мира. Эта женщина тонкого мира в иранской традиции называлась “*фраварти*”, а в скандинавских сагах — *валькирией*, т.е. крылатой огненной женщиной, ведущей погибших героев в небесный рай — Гаротман или Вальгаллу. Эта же фигура встречается и в рыцарском посвящении в роли “Прекрасной Дамы”, “Белой Дамы”⁽⁶⁴⁾.

В данной перспективе сам совершенный субъект, андрогинный муж-

чина плотного мира, делается “мужским мужчиной” и относительным субъектом для тонкого мира. Инициатический эрос снова становится актуальным, т.к. посредством его сам Чакраварти реализует себя как первоинтеллект буддхи. И в этом случае символизм человеческих полов по аналогии переносится на высшие уровни — на уровни тонкого мира.

Первоинтеллект также часто представляется в виде мужчины. Но если по отношению ко всем мирам трибхуваны он является мужчиной-андрогином, всесовершенным субъектом проявления, то по отношению к чистому бытию он не совершенен и несовершенно субъектен, т.к. отделен от него уже самим фактом своей проявленности (хотя и сверхформальной), а значит и корнем проявления — женщиной-пракрити. Здесь тоже может идти речь об *иерогамии* (священном браке), т.е. об инициатическом соитии с пракрити, хотя и на чисто принципиальном уровне. Результатом такого метафизического брака с внутренней женщиной — принципиальной природой (пракрити) — является отождествление первоинтеллекта с самим чистым бытием. Заметим, что внешняя женщина соответствует здесь внешней по отношению к первоинтеллекту (буддхи) проявленной природе (пракрити), т.е. совокупности двух нижних миров (бхур и бхувас), а также объектной стороне самого неба (свар) — небесным возможностям, представляемым в индуизме как небесные девы, *ансары*, а в исламе — как райские девы, *гури*.

Но и само чистое бытие (сат) может сочетаться браком со своей внутренней женщиной, роль которой выполняет в высших регионах метафизики, уже выходящих за грань онтологии, небытие (асат). В этой перспективе характерно, на первый взгляд, парадоксальное утверждение зараострийской традиции относительно того, что сам “бог” света — Ахура-Мазда — обладает своей фраварти, т.е. внутренней женщиной, которая ведет его по пути самопреодоления, по пути возвышения. И именно через это инициатическое соитие снимается фундаментальная двойственность метафизики и реализуется *иное*, мужской андрогин абсолюта.

Благодаря универсальности символизма полов возможно применить его и за пределами человеческого или животного мира, где аспект пола представлен с наибольшей наглядностью. В сущности, деление существ на два пола отражает двойственность вообще, хотя в идее пола особенно подчеркнута *парадигматичность двойственности*, как бы записанная принципиальным образом внутри самого субъекта. *Пол — это субъ-*

ективизация двойственности, переводение ее в такую плоскость, где она может быть снята в личном действии, не предполагающем гигантских, “макрокосмических” пропорций объектной двойственности. Адекватно решая половую задачу в рамках личности, существо принципиально освобождается от давления объекта и, соответственно, от необходимости решать проблему “человек (как бесконечно малая часть среды) против бесконечно большой среды самой по себе”. Покорение внутренней женщины, прохождение сквозь нее к мужскому андрогинату субъекта для любого существа означает покорение внешней женщины — тяжелого огромного хаоса субстанции, которая сама по себе представляется (и является) непобедимой для всего, что хотя бы в малейшей степени несет в себе ее частицу. Именно поэтому мистерия брака считалась в древних традиционных обществах одной из самых священных и самых страшных мистерий. В мистерии брака между мужчиной и женщиной, брака, приводящего к реализации нового существа — мужского андрогина или абсолютного мужчины, полностью покорившего женскую сущность, разбившего иллюзию ее отдельности, да и вообще ее дуалистического наличия как особой и отличной от мужчины категории — отражается великая метафизическая инициация самого чистого бытия (сат) в абсолютно иное. Именно благодаря распознанию небытия как внутреннего по отношению к себе и через метафизическое совокупление с ним возможен реальный переход от великой печали первопринципа, всегда отделенного от трансцендентного, к великой радости недвойственности, адвайты, и в этом заключается последняя тайна пола, отбрасывающая свой запредельный свет на всю метафизику, пропитывая ее основным своим качеством — любовью, которая, согласно апостолу, является наибольшей из трех богословских добродетелей. К этому же относится и православная истина: “Бог есть любовь”, т.к. никакая сфера метафизики не пребывает вне мистерии любви, и именно любовь является высшим выражением божественной благодати, тайно организующей и ориентирующей все проявленные и непроявленные миры.

Глава XII

МЕТАФИЗИКА КАСТ

Представление о человеке в Традиции проистекает из общих метафизических принципов. Одним из самых универсальных принципов является принцип *трансцендентной иерархичности уровней*. Он определяет соотношение между собой различных планов реальности, каждый из которых либо выше, либо ниже другого, и при этом контакт между этими уровнями осуществляется не непрерывно и континуально, а *через разрыв*, через особый полюс, являющийся общим для разных уровней, а значит, превосходящий каждый из них в отдельности и все вместе, — поэтому здесь речь идет о *трансцендентной иерархии*, т.е. об иерархии, чьи уровни отделены друг от друга дисконтинуальностью предела. Иными словами, в трансцендентной иерархии один уровень выше или ниже другого не количественно, а качественно. Переход от одного к другому с необходимостью должен сопровождаться *пересечением предела* (трансцендированием), что означает разрыв с прежним качеством или *смерть*. Трансцендентная иерархия строится на принципе *прерывности*, в отличие от самых разнообразных соотношений между собой различных секторов непрерывной субстанции, различающихся лишь количественно и остающихся в любом случае всегда имманентными относительно друг друга.

Все это применимо и к сфере человеческого. Суммарное и парадигматическое разделение на иерархические уровни земных существ нашло свое отражение в системе каст (или “варн”, на санскрите), причем слово “варна” означает как раз *качество*⁽⁶⁵⁾. Кастовая система существовала в самых разных традициях и типологически всегда оставалась одинаковой, независимо от различий в наименованиях и в частных функциях каст в тех или иных сакральных обществах. В самых общих чертах, можно сказать, что этих каст или варн существует четыре. Или, иными словами, внутренняя природа человеческих существ может быть сведена к четырем основным типам. Индусы полагают, что эта внутренняя природа является *врожденной* и может быть изменена только через точку прерыва — т.е. через смерть, поскольку в кастах отражена именно трансцендентная иерархия. Поэтому деление всех людей на четыре касты⁽⁶⁶⁾ сохраняется лишь на одном уровне космического существования, при переходе к другим уровням внутренняя природа может быть изменена. С другой стороны, эта четырехкастовая система свойственна, по индуистскому учению, не только человечеству, но и другим существам, вплоть до того, что индуизм считает, что даже “боги” имеют кастовую принадлежность, и для того, чтобы сменить касту, им необходимо *переродиться* или *перепроявиться* в ином качестве. Четыре касты таковы:

1) *Брахманы* — жрецы, носители метафизики и основных вытекающих из нее учений и священных наук. Они соотносятся с первоинтеллектом, буддхи, гуной саттвой и миром принципов.

2) *Кшатрии* — воины, реализаторы метафизики на космологическом плане, осуществляющие функции духовного упорядочивания космоса — социального и материального. Высшим статусом кшатриев является царский статус. Они соотносятся с гуной раджас и средним миром — атмосферой, уровнем универсальной жизни.

3) *Вайшьи* — земледельцы, скотоводы, домохозяева, ремесленники, артизаны, люди искусства⁽⁶⁷⁾ — ответственные за организацию частных секторов космоса, отдельных сторон общественной жизни и внешней среды. Если кшатрии упорядочивают космос глобально, то вайшьи — локально. Или иначе, кшатрии решают общие проблемы человеческой стратегии в отношении окружающего мира, а вайшьи воплощают эту стратегию в жизнь на конкретном уровне, реализуя волю воинов. Им соответствует смешение гун раджас и тамас и формы плотного мира, бхур.

4) *Шудры* — слуги и рабы, т.е. люди не имеющие никаких конкретных функций и обязанностей. Они могут принимать участие в самых различных сферах деятельности, но не в качестве ответственных и самостоятельных личностей, а как подсобная рабочая сила, полностью подчиненная организующей воле высших каст.

Шудры — существа гуны тамас, и они символически связаны только с миром плотных форм, максимально отделенным от тонкого мира, а значит, с тем уровнем плотного мира, в котором эти формы тяготеют к разложению, не будучи поддерживаемы жизненными энергиями души. Поэтому шудры соотносятся с периферией плотного мира, с тем его сектором, где плотные формы распадаются.

Кастовое деление людей является проекцией деления самой метафизики на миры принципов и сверхформального первоинтеллекта, мир души и мир телесных форм. В отдельную категорию здесь выделяется периферия плотного мира, соответствующая особой касте — шудр.

Пол воплощает в себе фундаментальную двойственность метафизики, а касты — множественность миров, символически выраженную священным числом четыре. Напомним формулу китайской традиции: “Вначале было 1, потом 2, потом 3, а потом вся тьма вещей”. В аналогичной формуле пифагорейского тетрактиса ($1+2+3+4=10$) 4 стоит на месте “всей тьмы вещей” и является синонимом неопределенно большей множественности⁽⁶⁸⁾

Традиционные касты не являются аналогами современных классов общества, т.к. они соответствуют не столько социальному положению человека, сколько его внутренней врожденной природе, которая в положительном случае совпадает с общественными функциями, а в случае нарушения гармонии, может и не совпадать, что, тем не менее, ничего не меняет во внутреннем качестве существа, тогда как принадлежность к классу целиком и полностью определяется чисто социальным положением и соответствующими функциями. Касты отражают многообразие человеческих типов, приведенное к четырем парадигматическим формам, каждая из которых включает в себя неопределенно большое количество вариаций. Каста представляет собой ту степень насыщенности души светом архетипа, которая, согласно индуистскому учению, сохраняется в течение всего цикла индивидуального проявления существа на человеческом уровне с рождения до смерти как основное внутреннее условие самого этого проявления. В этом смысле каста имеет двойст-

венный характер — она представляет собой и залог духовной реализации, данный в качестве “архетипизированной” души, и ограничение этой реализации более или менее узкими каналами предрасположенности. Такая двойственность вообще свойственна всей проявленности, и открывающей и скрывающей одновременно мир принципов. Иными словами, каста — это путь, данный существу через внутренний характер самой конкретности его проявления. Этот путь *хорош* тем, что, следуя им, можно дойти до цели, т.е. до самого архетипа, но он *плох* тем, что с необходимостью исключает определенные возможности, относящиеся к другому пути. В случае же, если существо вообще не следует никаким реализационным путем, то каста становится чистым ограничением, отчужденными границами, приобретает совершенно негативный, ограничительный смысл. Это относится и к высшим, и к низшим кастам, т.к. в любом случае они заключают в себе оба этих аспекта.

Кастовые особенности проявленных существ предполагают различные методы их самореализации, смысл которой может быть сведен к методам инициации и уровням знания. Касты имеют свойственные только им инициатические учения и практики, специфика которых определяет уже более внешние ритуальные и даже социальные функции⁽⁶⁹⁾.

Инициация брахманов тесно связана непосредственно с самой метафизикой, т.к. световое качество их внутренней природы делает для них предварительные этапы крайне легкими и позволяет сконцентрировать максимум внимания на мире принципов, начинающимся за пределом миров форм. Этот трансцендентализм определяет и внутреннюю и внешнюю сторону жизни брахманов, занятых исключительно небесными заботами: чтением священных книг, совершением жертв, созерцанием и передачей фундаментальных метафизических принципов по цепи традиции. Символической целью жизни брахманов является “*дхарма*” — т.е. духовный закон, который может быть также отождествлен с *полнотой знания*. Инициация брахманов осуществляется в метафизическом созерцании, в духовном отождествлении с неподвижными принципами, располагающимися за пределом форм и действий. Отсюда типологические неподвижность брахмана, его медитативность, его отвлеченность, незадействованность в потоке космических событий и явлений.

Инициация кшатриев, чьей жизненной целью является “*кама*”, желание, связана с динамикой жизни (а точнее, с ее преодолением) и тай-

ной любви. Кшатрии подчеркнуто связаны поэтому с *половой реализацией*, с иерогамией. Смысл их кастовой инициации состоит в превращении дезориентированных и центробежных жизненных вибраций души в центростремительные, в предании им полярной ориентации. В кшатриях доминирует гуна “раджас”, гуна подвижности и действий, и поэтому они поставлены перед необходимостью считаться с этим, в то время как световая, саттвическая природа брахманов в значительной степени избавляет их от влияния данной гуны. Если брахманы символизируют неподвижность и центральность, то кшатрии — стремление к центру, *действие* соединения с центром, что требует преодоления центробежных сил. Поэтому инициатические практики кшатриев основываются помимо сакрального эротизма на военных искусствах, символизирующих решимость героя достичь неподвижного центра даже вопреки своей непостоянной и волнующейся природе. Исламская традиция называет эту инициацию “великая священная война” — “джихад-аль-акбар”, т.е. “война внутренняя”, ведущаяся с центробежными энергиями души в отличии от “малой священной войны” (“джихад — уль-сагир”), направленной против врагов религии.

Вайшьи тоже имеют свою инициацию, но на этот раз ориентированную на пробуждение тонких вибраций, заглушаемых косностью плотных форм благодаря наличию примеси гуны тамас в их внутренней природе. С другой стороны, вайшьи стремятся распространить элементы своей психики, причастные к гуне раджас, на плотный материальный мир, организуя его, заставляя его соучаствовать в гармоническом ритме бытия, преодолевая инерцию. Эта инициация сильно варьировалась в зависимости от профессиональной специфики и могла основываться на земледельческих, скотоводческих или ремесленных практиках, а также на методах сакральных искусств. Символическая цель жизни вайшьев — “*артха*”, на санскрите “вещь”, “предмет”. Можно сказать, что вайшьи являются “демиургами”, т.е. теми, кто претворяют бесформенную хаотическую материю в вещь, в предмет, и одновременно придают этому предмету динамику формального существования.

Шудры — это та каста, которая не имеет ни символической цели, ни специальной инициации, т.к. она воплощает в себе чистую пассивность и инерциальность. В шудрах кастовая специфика проявляет свои наиболее негативные стороны, т.к. здесь реализуются максимальные ограничения при минимальной схожести с архетипом. Шудры ближе всего

среди людей к внешнему миру, и поэтому они типологически наименее склонны к познанию и реализации субъектных сторон человеческой природы. Они воплощают полноту несхожести человеческого относительного субъекта с истинным субъектом плотного мира, тогда как брахманы, напротив, воплощают их качественное единство. Но даже в этом случае шудры, благодаря своей принадлежности к человеческому типу, имеют возможность реализовать истинную субъектность, хотя это и осуществляется крайне редко и вопреки их внутренней природе⁽⁷⁰⁾.

Гармоничные и полноценные традиционные общества никогда не закрывали возможности причаститься к знанию никаким кастам, вплоть до шудр, при условии индивидуальной способности усвоить принципы этого знания.

С другой стороны, шудры причащались к инициации *косвенно*, посредством высших каст, с которыми они находились в контакте либо как слуги, либо как наемные работники.

Идеальное, гармоничное традиционное общество предполагало соответствие внутренних каст и внешних общественных функций. Это представление было характерно не только для индуизма, но и для других цивилизаций — иранской, шумерской, египетской, китайской и т.д. вплоть до идеального государства Платона. Но одной из важнейших причин последующего непонимания и отвержения кастовой системы в западных “просвещенных” странах, начиная с эпохи Возрождения, было полное забвение традиционной концепции “апурва” (дословно, “небывалое”, “новое”) или ее аналогов, которые можно назвать “законом гармоничности проявления”. Смысл этой концепции, называемой иногда также “теорией жеста”, состоит в утверждении полной гармоничной взаимосвязанности между внутренним миром человека и окружающей его средой. Индуистский термин “апурва” (этимологически почти совпадающий с современным научным термином “эмерджентность”) характеризует “новое”, “небывалое” в широком смысле, и более конкретно специфику “нового” проявления существа на данном космическом уровне. Согласно теории “апурвы”, эта “новизна” проявления абсолютно *логична* и связана с внутренней структурой самых глубинных пластов существа, не зависящих от условностей воплощенной формы, т.е. не затрагиваемых рождением или смертью. Таким образом, сам факт рождения человека в той или иной касте, его “небывалое” явление на человеческом плане, предопределено степенью чистоты его души, внутренней,

врожденной кастовостью. Отсюда вытекает гармония внутреннего и внешнего, причем именно внутреннее логически предопределяет внешнее, а не наоборот.

Традиционные общества всегда основывались на максимальном соответствии метафизическим принципам и космической гармонии, и поэтому в них социальное понималось как отражение онтологического, космического. Сам кастовый институт имеет более космологический, нежели политико-социальный или экономический характер. Генетическая непрерывность каст, их связь с родом, в этой перспективе, отражала символически непрерывность субстанциальной стороны проявления. Родовая принадлежность человека к данной касте являлась субстанциальным или необходимым условием его кастовости, тогда как внутренняя природа, степень просветленности души, дополняла генетическую кастовость до *достаточности*.

Этому соответствует традиционное для людей двойное имя — одно имя личное, а другое фамильное. Их совокупность является качественной характеристикой человека, тогда как его фактическая проявленность служит количественной характеристикой. Индуизм называет полноценную индивидуальность — “*нама-рупа*” или “*имя-форма*”.

“*Форма*”, “*рупа*” соответствует количественной фактичности существа, а имя, “*нама*” — его качеству или касте. Проявление существа на человеческом плане требует разделения имени, “*нама*”, на две составляющих — “*фамилию*”, “*нама-гаутрика*”, и личное имя “*нама-наумика*” или, точнее, “*каста души*”. “*Нама-наумика*” (“*имя именное*”), проявляясь, притягивается к соответственному фамильному кастовому полю “*нама-гаутрика*” (“*имя предков*”), которое, в свою очередь, снабжает душу плотной формой, “*рупа*”. Таким образом “*небывалое*” появление существа на данном уровне отнюдь не есть первоначальное обусловливание его дальнейшего развития. Напротив, оно есть закономерное *следствие* логической цепи, заложенной в самом центре существа, и именно поэтому это существо подбирает, “*притягивает*” необходимые элементы данного уровня проявленности, руководствуясь всей той логикой, которую можно, под определенным углом зрения, назвать его “*волей*”. Теория “*апурва*” была известна во всех древних традициях, хотя и с разнообразными вариантами.

Китайская традиция, например, особенно подчеркивала значение “*фамильной кастовости*”, “*нама-гаутрика*”, основывая на ней фундаменталь-

ную концепцию “солидарности расы”. Более всего это видно в конфуцианской традиции.

Исходя из “закона гармоничности проявления”, связь касты с родом теряет всю видимость рокового детерминизма и закабаления индивидуума обществом, что так раздражало деятелей Просвещения и продолжает раздражать современных “либерал-демократов”. И, строго говоря, ненависть к кастовому строю, понимаемому во всей духовной и символической полноте, свидетельствует скорее о невежестве относительно фундаментальных законов онтологии и сакральной антропологии, нежели об избытке чувства “справедливости” или “гуманизме”.

В заключение следует заметить, что помимо четырехкастовой системы существуют еще два человеческих типа, которые выходят за ее рамки. С одной стороны, речь идет о легендарной касте “хамса” (до словно “касте лебедя”⁽⁷¹⁾), которая, согласно индуистской традиции, давно исчезла с лица земли. Эта каста была в полном смысле слова сверхчеловеческой, т.к. синтезировала в себе все четыре касты, еще не разделенные, а потому и еще не ограниченные друг другом. К этой касте хамса принадлежали, согласно преданию, древнейшие легендарные, божественные цари.

Каста хамса — это каста андрогинов, царей мира, каста самого Ману, воплощающая в себе всю полноту исторического архетипа человека. Но будучи сугубо сверхчеловеческой, она выходит за пределы нормальных каст, хотя полная реализация духовных возможностей трех высших каст — законченные и совершенные кастовые инициации — теоретически должны привести традиционного брахмана, кшатрия или вайшью к статусу “хамса”, “белого царя”, парящего, как лебедь (или ангел), над плоскостью человеческих форм и действий.

С другой стороны, индуизм считал, что существуют подкастовые типы, также выпадающие из четырехкастовой системы, но только “снизу”. Их традиционно называли “чандала” или “парии”. “Чандалы” считались проекциями нижних подчеловеческих состояний на человеческий план, и индусы вообще не относили их к человеческому роду. Чандалам запрещалось участвовать даже в самых низших уровнях общественной жизни, т.к. согласно представлению индуизма, не иметь касты, значит вообще не являться человеком, тем более, что каста в индуизме называется “варна” (“качество”, “цвет”) и отсутствие “качества” (имеется в виду *человеческое качество*) означает выпадение из сферы челове-

ского. Чандалы считались наделенными вместо человеческой души некой иллюзорной химерой и чаще всего рассматривались как воплощение низших демонов, асур, ракшасов, якшей или оборотней. С точки зрения гун, чандалы относятся к низшим слоям тамаса, где даже плотные формы распадаются и растворяются в количественном, материальном “ничто”.

Иерархия каст трансцендентна вертикальным образом. Согласно индуистским доктринам, если в течение цикла воплощения на данном конкретном уровне существо полностью реализует свои кастовые возможности, то оно отождествляется с самим царем мира, с архетипом, с кастой хамса, покидает область относительных существований и навсегда выходит за пределы кастовых различий. Если оно проходит реализацию частично, то *после смерти* может улучшить свою касту, проявившись в новом космическом секторе (высшем по сравнению с предыдущим). И если, наконец, кастовая реализация вообще не произошла, *после смерти* кастовость может ухудшиться. Но все это касается только “личного имени”, “нама-наумика”, существа, которое в момент смерти преступает предел данного уровня (трансцендирует его). С точки зрения самого этого уровня, каста существа остается неизменной вплоть до смерти, т.к. здесь она связана с “нама-гаутрика”, “фамильным” или “родовым именем”, служащим непрерывным психогенетическим полем, смысл которого состоит именно в его имманентной неизменности, в противостоянии разрушительным хаотическим энергиям тамаса.

Это соображение делает очевидным всю бессмысленность желания перейти из одной касты в другую, т.к. это было бы отрицанием всей логики кастового деления. Смена касты возможна только через порог смерти, являющейся точкой разрыва цепи существований, и более того, эта смена есть отнюдь не лучший выход, т.к. в рамках одной и той же касты при ее полной успешной и окончательной инициатической реализации человеческое существо сможет добиться гораздо большего в течение одной жизни, нежели “откладывая” эту реализацию на потом. В этом состоит “спасительный” аспект кастовой системы с точки зрения метафизики, т.к. он позволяет существу избежать бесконечных скитаний по гигантским спиралям плотного и тонкого космоса и сразу соединиться с великим архетипом, вращающим колесо бытия.

Глава XIII

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ ГНОЗИС

Метафизическая картина полноты реальности может быть рассмотрена с двух принципиальных позиций. Первая позиция — это та, которой мы придерживались на протяжении всего нашего изложения. Находясь в ее рамках, метафизика видится как “синхронный” одновременный комплекс, разделенный на иерархические уровни и проявляющийся в разнообразных циклах — действительных (в двух низших мирах — бхур, бхувас) и принципиальных (в мирах сверхформальных и непроявленных). При этом конец каждого из циклов на данном уровне соответствует началу нового цикла на другом уровне и т.д.

Параллельно с описанием наиболее значительных соотношений внутри метафизики, мы достаточно ясно, на наш взгляд, определили вектор *трансцендентной, инициатической ориентации*, вертикальной или перпендикулярной по отношению к *любому конкретному метафизическому уровню*, вплоть до самых вершин чистого бытия. Итак, мы очертили “одновременно” комплекс *метафизического утверждения* и наметили вектор его инициатического, трансценденталистского *преодоления*. Но несмотря на внутриметафизическую законченность изложения

этой темы, мы оставили без внимания один крайне существенный момент, соответствующий второй принципиальной позиции, которую можно определить как позицию *телеологическую*, т.е. концентрирующую свое внимание на *телосе*, “конце” или “цели” (имеется в виду на конце и цели онтологии и метафизики). Если первая позиция соответствует традиционному ответу на вопросы “что?” и “как?”, то вторая должна однозначно дать ответ на вопрос: “зачем?” или “почему?” Этот вопрос обращен не столько к утверждению метафизической данности, сколько к ее *причине* и ее *смыслу*, т.е. непосредственно к тому, чьей тайной вестью является вся метафизика.

Учение о конце бытия — телеология (учение о цели) или, еще точнее, эсхатология (учение о конце) — концентрирует в себе наиболее важные параметры духовной проблематики. Совокупность общих принципов этого учения может быть названа *эсхатологическим гнозисом*. Мы приведем ниже в общих чертах основные характеристики этого гнозиса для того, чтобы закончить разбор путей абсолюта.

Эсхатологический гнозис ориентируется на особое уникальное метафизическое событие, которое раннехристианские гностики называли “*свершением всех свершений*”. Это “событие” происходит не в одном из уровней метафизики, а захватывает их все, является единым и абсолютным для них. “Свершение всех свершений” — это *абсолютный конец*, за которым не следует никакого повторения, никакого возобновления циклического развития. Это касается как проявленных миров, так и чисто принципиальных. Можно сказать, что *абсолютный конец* — это тот фактор, который объединяет между собой все уровни метафизики, является их общим знаменателем. В индуистской традиции это событие носит название “*маха-пралая*” — “*великое растворение*”.

Основной метафизический смысл “свершения всех свершений” состоит в необходимости утверждения трансцендентного, иного, и не только как *стоящего с той стороны*, но и как *единственного*. Иными словами, великая печаль чистого бытия “рано” или “поздно” должна *кончиться*, и имманентность его метафизического наличия должна быть *упразднена*. Отличие этого великого метафизического события от конца какого-либо частного уровня заключается в том, что за ним *не следует возобновления*. “Свершение всех свершений” происходит только *один раз*.

Отражением этого великого одноразового конца являются все пре-

рывные точки онтологии, все бытийные и метафизические “разрывы”. Но в определенный момент совокупность накладывающихся друг на друга уровней реальности выстраивается таким образом, что концы всех частных циклов сходятся в одной точке, в точке абсолютного конца. Здесь “отраженный” и “условный” конец становится совершенным.

Сама эта точка и есть телос, цель метафизики, в которой с максимальной ясностью вспыхивает ее скрытая трансцендентная причина. Как правило, символом этой точки Традиция считает особое, последнее, замыкающее цикл проявление Божества, принципа — *спасительного посланника*, суммирующего в себе все логически предшествующее и обнажающего то, что было *скрыто* в этом предшествующем. Действие, осуществляемое этим посланником, согласно евангельскому выражению, заключается в том, чтобы “сделать тайное явным”, т.е. обнажить само трансцендентное, что возможно только при полной и абсолютной трансмутации самой сущности имманентного.

Разберем метафизическое содержание “свершения всех свершений”, начиная с самых высших регионов реальности.

Небытие как возможность по отношению к чистому бытию как к действительности выступает в качестве *предела*, содержащего это чистое бытие. Несмотря на то, что небытие содержит среди других тотальных возможностей возможность бытия, а значит, и его метафизический и сверхонтологический исток, оно не только *может* превратить чистое бытие в действительность, оно *должно* это сделать, повинувшись высшей и трансцендентной по отношению к нему *необходимости*. Эта *необходимость* является отрицанием категории возможность как наивысшей, и утверждает за ее *пределом* иное, превосходящее любую возможность, даже самую всеохватывающую. В рамках самой всевозможности это выражается в том, что среди всех частных и включенных в нее возможностей наличествует возможность самоотрицания, т.е. возможность становления действительным. Эта возможность самоотрицания есть выражение метафизической недостаточности возможности или, иными словами, отражение *необходимости трансцендентного* или *абсолютной необходимости*. Поэтому появление бытия “из” небытия, помимо того, что *возможно*, еще и *необходимо*.

С другой стороны, появление чистого бытия отнюдь не тождественно необходимости, т.к. оно прямо происходит из всевозможности не-

бытия и сущностно является принадлежащим ему как одна бесконечно-малая его вариация, тогда как чистая необходимость абсолютным образом превосходит возможность. Значит, позиция чистого бытия в данной ситуации двойственна: оно как действительное возникает из возможного благодаря необходимому, не совпадая при этом с необходимым. Чистое бытие, появившись, ввергается не только в печаль, но и ставится перед проблемой, перед загадкой собственного происхождения, несущего в себе помимо очевидного “логического” следа объемлющей его всевозможности-небытия, “нелогическую” и проблематичную, рискованную тайну. Это — тайна необходимости.

Чистое бытие, явившись, “понимает”, что должно исчезнуть уже хотя бы потому, что “оно есть”, а “есть”, будучи самым универсальным, тем не менее, является “определением”, а значит “ограничением”, вне пределов досягаемости которого лежит все то, что “не есть”. Все ограниченное “рано или поздно” должно столкнуться с тем, что его ограничивает и что тем самым является без-граничным, поэтому бытие рано или поздно должно перейти в ограничивающее его небытие, преодолев тем самым свою ограниченность. Таким образом, чистое бытие с необходимостью сознает свою единственную метафизическую перспективу — перспективу “не быть”, вернуться в лоно всевозможности. И тем не менее у чистого бытия есть и еще один путь — путь постижения не того, *откуда* оно возникло, а того, *почему* оно возникло.

На это “почему?” имеется два ответа. Первый ответ, характерный для перспективы, ограничивающейся метафизической диадой, *двойной*, формулируется так: “Бытие появилось, потому что *могло* появиться”. Этот ответ, утверждающий неизбежную двойственность, не является последним, и поэтому обрекает чистое бытие всякий раз на новое появление, после того, как оно будет втянуто как действительное в несравнимо более полное метафизически небытие-всеобщность. Если возможность самоотрицания в пределах всеобщности была бы следствием *просто* произвола, т.е. метафизической *случайностью*, бытие было бы обречено на постоянное циклическое возникновение, порождаемое игрой возможности. Иными словами, в таком случае чистое бытие было бы не необходимым, случайным и бессмысленным фантомом, простой функцией от небытия. На самом деле этот ответ характерен для определенных школ традиционной метафизики, считающих небытие-всеобщ-

можность последней инстанцией. В сущности, за этим стоит не просто отклонение от полноценной трансцендентно ориентированной инициатической перспективы *земной* традиции, подверженной отчасти энтропическим воздействиям космической среды и законам циклического упадка, но и отголосок заблуждения, в которое может впасть сам высший онтологический принцип, сат, не постигший *тайны необходимости* и обреченный на *новое появление*, на самозамкнутую бесконечность великого невежества.

Второй ответ характерен для эсхатологического гнозиса. Он формулируется так: Бытие появилось как доказательство того, что содержащее его до появления небытие не является последней инстанцией, и что за его пределом наличествует иное, не совпадающее ни с бытием, ни с небытием. Подобный ответ открывает для чистого бытия новый и парадоксальный путь *сквозь* небытие, не в метафизическую всевозможность, а за ее пределы, по ту сторону этой всевозможности.

Путь чистого бытия *сквозь* небытие является эсхатологическим, т.е. ориентированным на *конец*, в полном смысле этого слова, потому что в случае успеха, чистое бытие раз и навсегда выходит за пределы возможного и тем самым кладет *конец* не только самому себе как отдельному и самостоятельному, но и своей причине, своей возможности как отдельной и самостоятельной. Это есть реализация *чистой адвайты*, т.е. преодоление метафизической *двойственности*, ее радикальное и окончательное *снятие*. В этом и состоит высшая *тайна необходимости*, тайна эсхатологического гнозиса.

Путь чистого бытия *сквозь* небытие с внешней стороны означает *исчезновение* бытия в небытии, но не тождественное, однако, простому возврату действительного в предшествующее ему возможное. Чистое бытие, *появив* истинную трансцендентную причину своего наличия, никогда более не сможет поддаться иллюзии *самодостаточности* и *единственности* небытия-всевозможности. Но с другой стороны, оно не может и утверждать свое собственное превосходство над небытием, т.к. это противоречило бы истине, коль скоро чистое бытие есть не что иное, как перевод в действительное логически предшествующих возможностей небытия. Поэтому, чистое бытие утверждает не свое превосходство над небытием, но превосходство над ним *иного*. И иного, нежели наличие бытия, и иного, нежели "наличие" небытия.

Однако обоснованность этого утверждения может быть доказана только в том случае, если чистое бытие сумеет, вернувшись в небытие, *сохранить* свое новое знание, которого у него не было “до” первопроявления. Именно сохранение этого знания и является доказательством того, что, уйдя в небытие, чистое бытие прошло *сквозь* него и, в конце концов, отождествилось с абсолютно иным, единственным истинно трансцендентным принципом. Это знание тождественно *эсхатологическому гнозису*, т.к. здесь акцент падает именно на то *новое*, что бытие постигает *после* своего появления, и не содержалось в его истоке. Полнота этого *нового* означает *истинный конец*, т.к. навсегда избавляет бытие от периодического удаления от иного, навсегда излечивает его от великой печали.

Конец чистого бытия, стяжавшего *новое* знание о нетождестве небытия и трансцендентного, и есть “свершение всех свершений”, т.к. именно для этой великой цели метафизически и появилось бытие, и даже само небытие, провиденциально способствовавшее обнаружению необходимости и тайно направлявшееся самой этой необходимостью. И в самой точке конца концентрируется все это новое знание, не подверженное уничтожению — вечное знание об ином, тождественное самому иному, великий инициатический результат бытия. Понявшее тайну необходимости чистое бытие и есть *спасительный посланник* для самого себя, в той мере, в которой оно осознало себя символически причастным к великой необходимости, посланным ею, для того, чтобы спасти себя, а также и небытие, от первоиллюзии неснимаемой метафизической двойственности. Евангельская фраза, прямо указующая на “свершение всех свершений” — “тогда последние станут первыми” — может быть отнесена и к самому чистому бытию, которое действительно является последним в великой первотриаде: трансцендентное-небытие-бытие, но имеет шанс слиться с самим трансцендентным, т.е. стать первым в самом абсолютном смысле этого слова⁽⁷²⁾.

Такова парадигма эсхатологического гнозиса в высших регионах метафизики. Все внутрионтологические уровни, естественно, подчинены чистому бытию и сопричастны его великой проблематике, хотя и в отраженном смысле. Вся иерархия действительных бытийных уровней, стоящих ниже чистого бытия, в конце концов, поставлена перед той же эсхатологической альтернативой: либо, достигнув своего логического

предела, *вернуться* к объемлющей их частной внутрибытийной возможности, предполагающей непременно новые переходы в действительность, либо *пройти* сквозь данную непосредственно, объемлющую конкретный уровень возможность и тем самым радикально преодолеть себя. Наличие самого чистого бытия и вытекающего из него проявления, существующего на нижних планах в форме циклического развития, всегда оставляет выбор между двумя эсхатологическими возможностями *открытым*. И более того, пока не наступает важнейший метафизический момент совпадения конца всех бытийных, проявленных или принципиальных циклов, две эсхатологические или телеологические перспективы так накладываются друг на друга, что ясно отделить одну от другой просто невозможно. В этом проявляется *сомнение чистого бытия*, его *колебание* относительно однозначного разрешения тайны необходимости. И лишь в момент “свершения всех свершений” в точке, где все уровни метафизики соприкасаются со своим концом, происходит последнее откровение, однозначно разводящее по разные стороны трансцендентную и имманентную перспективы возврата к истоку, что соответствует в христианской традиции метафизически понятой идее Страшного Суда, в ходе которого “праведники будут отделены от грешников”.

Точка конца бытия есть точка конца всех бытийных уровней, и хотя она является одной единственной для всех, каждый из уровней “видит” или “предчувствует” ее в соответствии со своей особой перспективой. В мирах, подчиненных различным видам длительности, эта точка может быть определена как точка конца длительности: в частном случае, конца времени, как в плотном мире (бхур). В мирах принципов, естественно, не может идти речи о длительности, но конец может быть “представим” и в них как некоторое логическое и онтологическое событие, резко отделяющее *наличие* принципа и его *отсутствие*.

Каждый из миров, подходя к моменту Страшного Суда, т.е. к своему концу, подобно чистому бытию, поставлен перед проблемой двойственности и недвойственности. Наступление самого этого момента удостоверяет то или иное решение, суммирует результат развития данного мира и соответственно с этим определяет его последующую инициатическую “судьбу”.

Так, конец плотного мира (бхур) может быть только возвратом к тонкому миру (бхувас), а может означать трансцендентное восхождение

сквозь тонкий мир в небесный рай первоинтеллекта. Эта перспектива отражена в сюжете о восхождении на небо в теле пророков Илии и Еноха. Та же проблема, в сущности, стоит и перед тонким миром — либо быть втянутым в первоинтеллект, либо прозреть *сквозь* него факт его проявленности, а значить распознать его онтологическую вторичность: иными словами, увидеть, по выражению герметиков, “нагую Диану”, чистую природу, мула-праkritи. Первоинтеллект, буддхи, также конечен, коль скоро он принадлежит к проявлению, а значит, и перед ним стоит эсхатологический выбор: либо отождествиться со своей непосредственной субстанциальной причиной — праkritи, либо *сквозь* нее, взойти к чистому непроявленному бытию. Сама универсальная природа, праkritи, должна решить ту же задачу — либо слиться с пурушей — чистым бытием, от которого она отделилась на принципиальном уровне — либо “понять”, что само ее отделение произошло из-за наличия небытия, объемлющего бытие и понудившего чистое бытие продолжить цепочку отрицаний, но на сей раз внутрибытийных, начиная с нее самой (с праkritи).

Внутри частных модусов бытия также осуществляется эсхатологическое становление “последних первыми”, хотя и на относительном уровне. Но поскольку эсхатологический момент Страшного Суда является единым и не имеющим ни онтологической, ни логической, ни, тем более, временной протяженности, то в нем оценивается лишь само типологическое *намерение* того или иного конкретного мира (или существа этого мира), и относительно трансцендентное превращается в чисто трансцендентное, поскольку для самого иного нет ни малого, ни большого, ни близкого, ни далекого, и “суд его есть суд праведный”, но одновременно и “суд милостивый”.

Итак, “свершение всех свершений” — конец бытия — уравнивает между собой все метафизические планы, но разделяет заново их уже на ином основании. Можно сказать, что в этом священном событии все стремящееся к адвайте, к иному, к абсолютной необходимости *внутри* бытия (а равно как и *внутри* небытия), но до поры вынужденное подчиняться закону двайты (двойственности), сливается с адвайтой, становится иным и необходимым, в то время как все остальное возвращается к потенциальному, возможному состоянию, обреченному на неизбежную и фатальную имманентность и, в конечном счете, *иллюзорность*. При этом

возникает *новая двойственность*, эсхатологическая двойственность, которая есть, на самом деле, утверждение *чисто иного, чисто трансцендентного*, вскрывающего второе как иллюзию, и поэтому объявляющее себя как апофатически и трансцендентально *единственное*, строго тождественное трансцендентному последнему субъекту. Здесь происходит эсхатологическая и окончательная перегруппировка метафизики, где деление осуществляется более не на онтологической или принципиальной основе, а на основе солидарности (пускай символической!) с окончательным выбором чистого бытия, по отношению к разгадке его *причины*, его “зачем?”. Все уровни бытия, вплоть до самых мельчайших его крупиц, познавшие *тайну необходимости*, приравняются в миг “свершения всех свершений” к самому абсолюту, а все, поддавшееся иллюзии в отношении достаточности возможности, удовольствовавшееся признанием произвола реальности, метафизически исчезает в имманентном и фиктивном ничто, независимо от своего метафизического статуса, даже в том случае, если этот статус максимально высок.

Конец бытия, как и конец одного из его миров, часто символизируется в Традиции приходом спасительного посланника. Будучи сущностно единым, этот посланник может иметь различные формы и различные имена, в зависимости от того, о каком из миров идет речь. Естественно, что эти формы и имена должны максимально соответствовать наиболее субъектным модальностям, возможным в данном мире, т.к. конец мира в некотором смысле совпадает с открытием его субъектного архетипа, с откровением его наиболее субъектной сущности. В отличие от конца частного цикла откровение в *абсолютном конце мира* также *абсолютно*. Поэтому *спасительный посланник* открывается в момент “свершения всех свершений” как *абсолютный полюс*. Соответственно, в каждой из метафизических модальностей этот полюс имеет свое особое обозначение. Однако специфика сугубо эсхатологического откровения состоит в том, что различие в этих особых обозначениях, в особых именах полюсов для разных миров полностью *стирается* и, с другой стороны, каждый из этих полюсов *раскалывается* сам по себе как бы на две составляющие: на полюс этого и полюс иного. Причем все трансцендентные аспекты полюсов сливаются в одно, составляя единый для всей метафизики луч *иного* — самого Спасителя, а все имманентные аспекты собираются в фиктивную иллюзорную фигуру его антипода. Эта идея

наиболее ясно запечатлена в раннехристианском символе *амфесбены*, представляющего собой единого змея с двумя головами : одна из них принадлежит Христу, другая — *антихристу*⁽⁷³⁾. Кроме того, традиционное имя Христа — царь мира, а антихриста — или его отца, дьявола — “царь мира сего” (“князь мира сего”). Это разделение царских, т.е. полярных функций, этот *раскол полюса* на две составляющие представляет собой сугубо эсхатологическое явление, нечто, осуществляющееся в момент *конца бытия*. Подобный раскол характерен и для самых высших регионов метафизики, т.к. в момент конца само чистое бытие “понимает” нетождество небытия и чистой трансцендентности, что соответствует распознаванию двойственности полюса, на всех нижних уровнях.

Поскольку эсхатологическая проблематика является всеохватывающей, священные персонажи эсхатологии приобретают абсолютную нагрузку. Трансцендентно ориентированный аспект субъектного архетипа и его эсхатологический фиктивный двойник, ориентированный имманентно, связываются с аналогичными фигурами высших и низших миров уже не символически и типологически, но *напрямую*, и поэтому их конфликт и их противоборство наделяются бесконечно важным смыслом и сущностной, принципиальной *необратимостью*. Этот смысл и эта необратимость проистекают из того, что в эсхатологии сталкиваются не просто полюс и периферия, как это имеет место в обычной онтологии, но *два лика самого полюса*, и поэтому конфликт не может быть снят посредством относительного решения, как не может быть и отложен, переведен “по циклической спирали” на иной план. Именно *необратимостью* отличается эсхатологическая мистерия, и этот необратимый характер конца особенно подчеркивает христианская традиция, утверждающая, что после Второго Пришествия Христа во Славе и Страшного Суда — “*времени уже не будет*”. Решительность такого утверждения отнюдь не свидетельствует об узости христианского видения, как бы не могущего разглядеть другого цикла и другого времени, за пределом данного. Напротив, христианство, будучи сугубо эсхатологическим откровением, с предельной жесткостью и строгостью представляет истинную метафизическую картину конца бытия, полностью выводящего трансцендентно ориентированного субъекта за границы циклов, времен и самого метафизического наличия.

Исус Христос в христианском богословии традиционно именуется “Богочеловеком”. С точки зрения эсхатологии, это абсолютно точно со-

ответствует тайной сотериологической истине, т.к. человек, являющийся субъектом нашего мира и Бог, являющийся субъектом высших миров, в конце времен, в фигуре спасительного посланника, полностью и строго совпадают. С другой стороны, отличительная черта Христа в том, что он пришел “не во имя свое, а во имя Божье”, в отличие от антихриста, который приходит как раз “во имя свое”, как человеко-человек, князь мира сего. Христос, будучи эсхатологическим полюсом полюсов, истинным Богочеловеком, тем не менее, утверждает нетождество себя себе самому и верность трансцендентному принципу, т.е. свое *посланничество*. Антихрист, напротив — это полюс сам по себе, без вертикали эсхатологического преодоления, т.е. полнота возможности-могущества, заставляющая считать любую действительность своей причиной лишь чистый произвол возможности — потому антихрист приходит “во имя свое”. Но человеко-человек, антихрист, имеет глубинное обоснование и в высших метафизических сферах. Этим обоснованием является эсхатологический апофатизм, т.е. попытка небытия обесценить знание чистого бытия о тайне *необходимости*, бросив на это знание тень сомнения через сопоставление этого знания как *действительного*, т.е. катафатического, *утвердительного*, с непроницаемой бездной своей апофатической отрицательности. Иными словами, небытие-всевозможность хочет представить себя как “бого-бога”, как скрытый праисток, отрицающий правомочность самой эсхатологической постановки вопроса, желая спутать догадку чистого бытия о неабсолютности небытия и приписать только самому себе таинство *возникновения и исчезновения*. Иными словами, это — то же утверждение полярного самотождества, что и в случае с человеко-человеком, только на несравнимо высшем уровне, на уровне предельных метафизических регионов, где тождество Бога и Бога⁽⁷⁴⁾, тем не менее также является метафизическим заблуждением как и в случае с человеко-человеком, антихристом, поскольку ничто в метафизике не равно самому себе, а все есть не что иное, как указание на абсолютно иное. В эсхатологии, в этой уникальной точке метафизики, иное действительно обнаруживается, но не само по себе (что было бы абсурдным), а через *знание о нем*, милосердно данное чистому бытию, поставившему в абсолютности своей печали страшный и парадоксальный вопрос о *причине* и *цели* своего возникновения, уже этим бросая тень сомнения на мнимую самодостаточность произвола небытия в качестве *истинного мотива* возникновения онтологии.

Эсхатологическому Христу, Богочеловеку, истинному знанию о *тайне необходимости*, протiwостоит человек-человек, но одновременно он же является отражением позиции “бого-бога”, а значит, обладает той тайной беззакония, о которой говорит Апокалипсис. Именно такое соотношение фигур в последней битве и делает ее столь фундаментальной на любом бытийном уровне, независимо от его относительности. То, что имеет отношение к концу, — абсолютно, и поэтому китайская традиция утверждает, что “воля Неба” непосредственно и прямо вторгается в судьбу существа только однажды — в момент его *смерти*, тогда как в остальное время она влияет на него лишь косвенно и опосредованно. Так и в конце миров воля трансцендентного открывается *прямо*, уравнивая иерархию метафизики и наделяя эсхатологический конфликт даже ее мельчайших частей сверхзначимостью и великим смыслом.

Эсхатологическим в относительном и ограниченном смысле является всякий период завершения цикла, т.е. тот его сектор, который непосредственно прилегает к точке *размыканная*, к точке *прерыва* любой части окружности. Поэтому внутри самой эсхатологической перспективы также есть особая иерархия, но во многом отличная от онтологической иерархии. Сущность этого отличия — в возможности *отмены дистанции между символизируемым и символизирующим*, которая и является основной идеей эсхатологии. В эсхатологической перспективе теряется смысл внутрионтологических уровней, т.к. здесь важно не то, к какому уровню принадлежит какой-нибудь *оканчивающийся* цикл, а сам факт его отмены, его прекращения, его снятия. В сугубо метафизических рамках различных состояний существует определенная *непрерывность*, обеспеченная в проявленных мирах общей причастностью к универсальной природе (пракрити), в мирах принципов — причастностью к чистому бытию, и, наконец, в мире самого чистого бытия, сталкивающегося с небытием — причастностью к общей метафизике. Поэтому при неэсхатологическом подходе к циклическим событиям метафизики, даже не самых высших ее уровнях, акцент при рассмотрении конца цикла падает на переход от *одного* состояния к *другому*: инерциально и имманентно в случае пассивного и “центробежного” существа, и инициатически и трансцендентно в случае активно противостоящего иллюзии реализатора субъектного архетипа. И хотя при инициатической реализации также существует переход через *точку прерыва*, через *точку смерти* (что, впрочем, верно и для обычного перехода существа из со-

стояния в состоянии, хотя, конечно, разрыв здесь гораздо менее радикален), всякий раз посвящаемый сохраняет свою непрерывную связь с рамками метафизики, и стремление к истинно трансцендентному остается для него только стремлением, следом причастности к великой печали чистого бытия. Вся метафизика является целым, обращенным к своему загадочному истоку, но окончательная реализация этого истока возможна только при конце метафизики как таковой и в перспективе *мета-метафизики*. Поэтому эсхатология, ориентированная, в конечном счете, на мета-метафизику, отбрасывает свою тень на все финальные моменты частных циклов, давая существам, погруженным в метафизику, уникальный шанс сразу, в момент конца частного цикла, избежать давления всех возможных циклов или метафизических состояний, т.е. *абсолютизировать частный конец, предельно трансцендентализировать точку разрыва*.

Эсхатологическая перспектива подчеркивает не то, с какого на какой план переходит существо, а тот факт, что оно *переходит*. Здесь строится новая иерархия, но не иерархия планов, а иерархия концов планов, иерархия *точек разрыва*. Именно в этих *точках* заложено негативное равенство всей метафизики, т.к. в них на уникальный и не имеющий ни онтологического, ни метафизического объема “момент” реализуется сам апофатический принцип. В обычном случае формула конца цикла на санскрите звучит как “*нети*”, что логически подразумевает: “не то, но то” — “не одно, так другое”, “не то” — конец “того”. Эсхатологический же аспект выражен, напротив, формулой “*нети, нети*”, т.е. “ни то, ни то” (“ни одно, ни другое”). И здесь следует заметить, что в реальности за обнаружением *апофатического*, отрицающего принципа в конце какого-то цикла, мгновенно следует начало нового цикла, т.е. затемнение, сокрытие этого принципа. Эсхатологический гнозис же ставит акцент на *отождествлении* существа со своей собственной смертью в момент ее прихода, на вступление с ней в *священный брак*. Именно это может сделать смерть существа на частном уровне его абсолютной смертью, его слиянием с самим трансцендентным, выводя существо из всех хитросплетений метафизической иерархии.

Иерархия эсхатологии основана на успехе смерти, на способности существ ускользать в конце цикла от фатального возобновления, причем не только возобновления подобного и однородного, а от возобнов-

ления вообще. Поэтому, с эсхатологической точки зрения, метафизический уровень вообще не играет большой роли; важно лишь то, что он имеет *предел*, которого можно достичь и, слившись с ним, застыв на нем, реализовать “свершение всех свершений”, свободное ото всех метафизических ограничений.

В этой связи приобретает особенную ценность конец всякого, даже самого частного цикла, такого, как конец земного человечества, и так вплоть до смерти отдельного человека. Поэтому конец человеческой цивилизации и смерть человека выделялись в особые традиционные учения — в частные эсхатологии, в учение о *конец человечества и в искусство смерти, ars moriendi*.

Конец человеческой истории, манвантары, считался в Традиции наиболее важным эсхатологическим событием, уступающим по значимости лишь концу калпы, т.е. всего миропорядка. Конец манвантары — это конец Ману, т.е. исторического субъекта, представляющего собой сумму индивидуальных человеческих субъектов. Смерть Ману — это смерть земного человека в его архетипе, это архетип человеческой смерти. Поэтому всякий человек, умирая, причащается к этому универсальному архетипу, к концу времен, вступает в свой индивидуальный Страшный Суд, тождественный Страшному Суду конца манвантары, в согласии с эсхатологической логикой единства символизируемого и символизирующего. И более того, следуя этой логике, конец манвантары, т.е. смерть Ману, *строго тождественен* концу калпы, т.е. смерти Вайшванары или Праджапати. А в общеметафизическом комплексе между смертью Праджапати и погашением чистого бытия, с эсхатологической точки зрения, также не существует никакой *разницы*. Именно это строгое тождество “свершения всех свершений” на любых метафизических уровнях лежит в основе *искусства смерти* — высшего из традиционных, инициатических искусств, практика которого дает возможность выйти за все причинно-следственные цепи метафизики, минуя промежуточные инстанции, реализовать чистую трансцендентность.

Смерть конкретного человека на практике теснее всего связана именно с концом человечества, к которому этот человек принадлежит, т.к. непрерывность родовой фамильной цепи (родовое имя — “нама-гаутрика”) реально нарушается только в конце манвантары, и в этот момент человеческая личная душа (личное имя — “нама-наумика”) действитель-

но сталкивается с *пределом* земного человеческого уровня, тогда как простая индивидуальная смерть человека в нормальном случае не отделяет его окончательно от рода, и определенная часть его души продолжает жить в потомках и родственниках. Лишь в конце манвантары смерть на земном уровне личной и родовой души человека совпадают, что открывает перед ними действительно полную и всеобщую перспективу *смерти*. Именно поэтому в тех традициях, где эсхатологические аспекты наиболее развиты, *искусство смерти* всегда соприкасается с постоянным акцентированием конца манвантары, с концентрацией инициатического внимания именно на этом историческом событии. Личная смерть, смерть, касающаяся нама-наурика, “именного имени”, представляет собой *субъектную сторону* эсхатологии, а смерть человечества как универсального “семейного имени”, нама-гаутрика — *объектную сторону*. Концентрация внимания на конце истории позволяет практикующему *искусство смерти* носителю эсхатологического гнозиса яснее понять масштабы духовной проблематики, предвосхитить универсальную значимость своего инициатического пути. Индивидуальная смерть как эсхатологический минимум, данный человеческому существу, имеет своим наиболее непосредственным дополнением конец истории, и именно эти два конца замещают собой все остальные эсхатологические аспекты метафизики, суммируют их для человека и являются в то же время достаточными для реализации наиболее трансцендентных аспектов “свершения всех свершений”.

Эсхатологический гнозис структурируется вокруг фигуры *спасительного посланника*, в котором воплощается земное человеческое представление о *конце бытия* и о “свершении всех свершений”. Видимый в исторической перспективе, этот спасительный посланник приобретает черты кого-то, кто придет к человечеству *в конце времен* и принесет с собой истинный духовный конец, осуществит то, к чему стремятся имманентные тенденции цикла, не могущие, однако, поставить точку без вмешательства сверху.

В христианстве это *Исус Христос, Сын Божий* (особенно во *Втором Пришествии*).

В исламе в конце времен предполагается *приход махди*, отождествляемого в шиизме с последним скрытым до поры имамом, “имамом времени”. В буддизме эсхатологическим спасителем выступает *Майтрейя*,

Будда грядущих времен, в зороастризме — *Саошьянт*, в индуизме — *Калки*, десятый “аватара” (появление, воплощение верховного принципа — Вишну).

Эти эсхатологические персонажи являются священными ориентирами эсхатологического гнозиса в его историческом проявлении, и поэтому они стоят в центре этого гнозиса, вплоть до того, что некоторые традиции носят имя самого эсхатологического спасителя — как в случае *христианства*.

В персоне *спасительного посланника*, являющегося в конце мира, концентрируется мистерия *двух* сторон человеческой смерти.

Посланник стоит между двумя Ману, между двумя манвантарами (циклами Ману), как великая апофатическая теофания трансцендентного, и поэтому к нему должен быть обращен дух того, кто идет путем эсхатологического гнозиса.

Эсхатологические фигуры разных традиций могут истолковаться одновременно в двух метафизических перспективах, о которых мы говорили выше. Один и тот же персонаж теоретически может выступать в двух смыслах — как выразитель эсхатологического гнозиса или лишь эсхатологического факта, как полагающий окончательный предел цикла или как возобновляющий одновременно новый цикл. Эти два аспекта могут вкладываться в одну и ту же эсхатологическую персону, и тогда все зависит от ее интерпретации в рамках конкретной традиции. Но вместе с тем существует иерархия и между религиями, и в этом случае эсхатологический дуализм создает межрелигиозное напряжение — финальная манифестация принципа в одной религии, взятая позитивно, выступает к контексте другой религии как нечто прямо противоположное. Ярче всего такая межконфессиональная напряженность применительно к эсхатологии проявляется в радикальном противопоставлении эсхатологических перспектив православия и иудаизма, в одном случае, и индуизма и буддизма, в другом⁽⁷⁵⁾.

Важно подчеркнуть здесь и особую значимость той манвантары, в которой, по мнению индусов, живет современное человечество. Эта манвантара — седьмая, последняя в цепи манвантар *удаления*, за которой должна последовать цепь из семи манвантар *возврата*. Естественно, что эсхатологический смысл этой седьмой манвантары должен быть особенным в пределах нашей кальпы, т.к. в этой точке осуществляется *из-*

менение ориентации всего потока реальности нашего космоса. Поэтому конец седьмой манвантары рассматривается как совершенно уникальный со всех точек зрения, а *спасительный посланник*, стоящий между седьмой и восьмой манвантарам, является *главным* в эсхатологической иерархии. Шесть предыдущих посланников, приходивших в конце прошлых манвантар, были его “пророками”, а семь последующих будут его “апостолами”. Сам же он “*пребывает*” именно на границе седьмого и восьмого человеческого цикла, на имманентном уровне циклического развития, представляя собой “*священное зеркало*”, дойдя до которого, поток бытия поворачивает вспять.

Поэтому для индусов *Калки*, десятый аватара, “*воин с мечом на белом коне*”, является центром истории, результатом всех прошлых манвантар и сущностью всех будущих, наиболее ценной вещью всего бытия.

Точно такое же представление характерно и для исмаилитских гностиков⁽⁷⁶⁾, считающих, что седьмой “*воскреситель*”, “*кайим*”, в отличие от шести предыдущих “*воскресителей*”, является *главным* и наиболее ценным, т.к. только ему *окончательно* удастся победить иблиса-дьявола в форме даджала (антихриста) и навсегда покончить с той великой двойственностью, которая присуща даже самым высшим регионам метафизики, но которая разоблачается и отражается только на ее предельной периферии, на границе низшего плотного космоса. Одно из имен седьмого кайима, “*воскресителя*” — “*совершенный ребенок*”⁽⁷⁷⁾, т.к. именно он является истинной тайной целью всей метафизики, видимой, естественно, с эсхатологических позиций. В этом индуистская доктрина *Калки* полностью совпадает с исмаилитским учением о *Кайиме*.

Эсхатологический гнозис, будучи совершенно универсальным, тем не менее, имеет свои наиболее центральные точки приложения, и такой точкой является конец кали-юги седьмой манвантары — т.е. символический момент максимального удаления космического потока от своего полюса, центра. Здесь, в окружении разложившегося, хаотизированного и демонизированного мира, на пороге внутрибытийной тьмы кромешной, имманентного предела онтологии, происходит великая мистерия “*свершения всех свершений*”, самая важная и самая фундаментальная для всех уровней метафизики, т.к. только она сможет ответить на эсхатологический вопрос “*зачем?*”, поставленный великой печалью чистого бытия.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Тексты статей “Великая метафизическая проблема и традиции” и “Метафизический фактор в язычестве” мы решили включить в качестве приложения к “Путям Абсолюта” по той причине, что они посвящены аналогичной метафизической тематике. Написаны были они в 1989 году для журнала “Милый Ангел”. Указание на время написания имеет не просто хронологическое, но и доктринальное значение, так как по мере приближения к “Метафизике Благой Вести” мы уточняли многие метафизические формулы, стараясь придать им более законченный вид. В “Метафизике Благой Вести” аналогичные проблемы и сюжеты разобраны в более выверенном ключе. В этих же статьях следует видеть лишь метафизические интуиции парадоксальной постановки проблемы, нащупывание “путей абсолюта” сквозь сложные и не всегда до конца прослеженные, вплоть до истоков, сети смыслов. Сегодня едва ли мы стали бы вообще использовать такие слова, как “гнозис”, “гностицизм”, “ересь”, “демиург”, “язычество”, “боги” и т.д., и особенно в позитивном контексте, едва ли продолжали бы опираться на геноновскую идею о единстве эзотерической традиции независимо от конкретной сакральной формы. Но нам представляется в высшей степени любопытным обозначить этапы развития метафизических конструкций от ортодоксального традиционализма — в духе Генона (и с уче-

том Эволы) — до окончательного утверждения тринитарной православной метафизики, в которой все наиболее ценные вектора прозрений нашли свое полное и совершенное выражение.

Так как результат в определенном смысле отменяет этапы пути, то эти тексты вполне можно было бы опустить, тем более, что они едва ли могут быть приняты самим автором без серьезной критики. Но если пойти по пути их переработки, то вышло бы простое повторение тезисов, изложенных в “Метафизика Благой Вести”, а все остальное было бы отброшено. Нам представляется, однако, что эти тексты — несмотря на некоторую некорректность утверждений — несут в себе дополнительное измерение, помогающее, с одной стороны, проследить траекторию оформления тринитарной метафизики, а с другой, двинуться по одной из иных намеченных здесь возможных дорог, отброшенных автором в силу конфессиональных и иных причин. В этом втором значении они могут быть крайне полезными тем, чей духовный выбор отличен от Православия. Но вместе с тем, на наш взгляд, приближение к метафизике Православия угадывается и предвосхищается здесь даже в самых предварительных и неточных формулировках. Поэтому, всякий, кто последует за этой метафизической логикой, при благоприятном исходе обязательно придет к христианству.

Статья “Контринициация” написана в 1997 году, уже после публикации работ “Крестовый поход солнца” и “Метафизика Благой Вести”, где некоторые позиции традиционализма Генона были пересмотрены. В статье “Контринициация” дается новое метафизическое толкование этому понятию, введенному в оборот Геноном. Здесь наглядно видна дистанция, отделяющая строго геноновские взгляды автора периода написания “Путей Абсолюта” от той позиции, которой он придерживается в настоящее время.

ВЕЛИКАЯ МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА И ТРАДИЦИИ ⁽⁷⁸⁾

Основа всякого Откровения может быть выражена в сугубо метафизических терминах.

Эти термины, чтобы быть наиболее общими, должны относиться к самым высшим сферам Божественного, где различные в малом, но единые по сути перспективы разных религий сходятся.

Можно обозначить эти максимально высокие реальности терминами “бытие” и “небытие”. Всякая полноценная Традиция обязательно знает об обоих членах этой пары, а если одна из двух реальностей теряется (естественно, чаще всего это случается с небытием), то мы имеем дело с деградировавшей и редуцированной формой Откровения, со, своего рода, метафизическим декадансом. Нормальное соотношение между этими терминами, с точки зрения чистой метафизической констатации, однозначно: небытие во всех отношениях первичнее бытия и предшествует ему. Выдающийся исламский метафизик Г. Джемаль сформулировал это следующим образом: *“Конец фундаментальнее и первичнее, чем начало. Метафизически до того, как нечто стало, его не было, и после того, как нечто перестанет быть, его снова не будет. Отрицание — наиболее*

фундаментальная из всех реальностей. Сущность отрицания совпадает с сущностью самого Аллаха. Так и только надо понимать слова Священного Корана: “В Него возвращение”. Подобная формулировка с предельной ясностью дает нам представление о единственно метафизически правильном распределении мест этих высочайших модальностей в высшей иерархии Божественного. Можно сказать, что именно так формулируется принцип религиозного, и еще шире, метафизического трансцендентализма. Без такого трансцендентализма не может существовать никакой подлинной религиозной доктрины. Утверждение абсолютного превосходства апофатического (отрицательного) над катафатическим (положительным) составляет, в некотором роде, единственное и неизменное Откровение, данное людям и возобновляемое время от времени через божественных посланников.

Рене Генон формулировал тот же принцип в следующей форме: первичной по отношению ко всему остальному является бес-конечность или бес-предельность (по-французски, “l’infini”). Максимальной же из доступных проявленному существу реальностью утверждения является чистое бытие — наиболее общее и всеохватывающее из всего, что есть. Но чистое бытие не является бес-конечным и бес-предельным (“in-fini”), поскольку оно имеет предел, выражающийся в самом его о-пределении (“de-finition”). Чистое бытие о-пределяется, а, стало быть, ограничивается тем фактом, что оно есть. Хотя это первичное и наивысшее из ограничений, оно, тем не менее, уже закрывает чистому бытию возможность быть тождественным абсолюту, т.е. бесконечности. Но если даже чистое бытие не является абсолютом, то все его внутренние модальности, сколь роскошными бы они, с онтологической точки зрения, ни были, не имеют никаких шансов на подлинную абсолютность.

Продолжая эту логику Генона, можно сказать, что бесконечность в истинном смысле этого слова нам остается искать только в небытии, но, разумеется, в небытии-сверху, предшествующем бытию и логически следующем за ним, охватывающем его, хотя мы могли бы обойтись и без уточнения о последовании, так как все напоминающее небытие, но не превосходящее бытие, является не чем иным, как одной из модальностей того же бытия, лишь подражающей (с “благим” или “злым” умыслом) небытию частью самого бытия.

Итак, трансцендентализм полноценной метафизической доктрины

выражается наиболее кратко и емко через принцип преодоления бытия, через утверждение его неабсолютности, недостаточности. Вкусом неабсолютности бытия пропитаны и все внутрибытийные модальности, никогда не равные сами себе и указующие на нечто высшее по отношению к ним. Но в то же время, как бы трансцендентально ориентированы ни были эти модальности, всерьез проблема трансцендентности возникает только на уровне чистого бытия, поставленного вплотную перед объемлющим его небытием.

Итак, всякая полноценная традиционная метафизика признает превосходство небытия над бытием, и такое знание дается самому бытию и его частным уровням как откровение. Но, однако, сплошь и рядом в Традиции мы сталкиваемся с иным подходом, который напротив, признает особую ценность именно за бытием, ставит его над небытием, которое признается подчас даже негативным, “злым” принципом в общей метафизической картине. Почему это происходит? Только ли потому, что здесь Традиция выродилась и перешла в свою противоположность? Мы думаем, что это все же не так, в противном случае мы вынуждены были бы признать даже некоторые вполне ортодоксальные религии (к примеру, само христианство, утверждающее, что “свет зажегся во тьме, и тьма не объяла его” с явным акцентом на очевидной позитивности света) “метафизическими ересями”. Позитивный акцент, поставленный на бытии, то есть на имманентном члене метафизической первопары, явно связан с возможностью особого рассмотрения сущности факта появления бытия “посреди” абсолютного в своей неуязвимости небытия. Если обычная трансценденталистская логика разбирает то, как соотносится бытие и небытие, если она просто утверждает и подтверждает формулу Откровения точно так же, как она изначально и была дана, довольствуясь и полностью принимая как последнюю истину и последнее благо неизбежность триумфа небытия и его совершенное превосходство над отменяемым и релятивизируемым бытием, доктрина, “этически” акцентирующая ценность бытия, ставит вопрос (а подспудно и дает ответ) о причине возникновения бытия, стараясь разрешить проблему “зачем?”, не удовлетворяясь знанием того “как?”. Когда мы имеем дело с действительно полноценной и аутентичной традицией, можно почти всегда обнаружить в ней оба аспекта — и трансцендентализм и имманентизм, причем, в самом нормальном случае трансцендентализм соответствует

внешней, наиболее универсальной стороне доктрины, а имманентизм, напротив, составляет внутреннюю, эзотерическую часть. Иначе можно сказать, что трансцендентализм — это откровение, сама его ткань, его “буква”, а имманентизм — это толкование Откровения, его “дух”.

Именно так обстоит дело и в иудаизме, и в исламе, где экзотеризм подчеркивает и акцентирует трансцендентность Бога, его инаковость по отношению ко всему наличному (это запечатлено как в самой формуле веры “нет бога, кроме Бога”, так и в основном принципе ислама “не придавайте Богу сотоварищей”), а эзотеризм, напротив, утверждает единство Бога и тотальность его присутствия в мире (суфийская доктрина Ибн Араби “вахдат-аль вуджуд”), а значит, возможность и даже необходимость “богореализации” для всех конечных и заведомо неабсолютных существ. Иными словами, можно сказать, что в экзотеризме преобладает апофатический подход, а в эзотеризме — катафатический. В терминах гносеологии, эзотеризм соответствует познанию принципа, “гнозису” в широком смысле этого слова, а экзотеризм — вере.

Конечно, все это имеет отношение к чистой парадигме данного соотношения, и в реальности дело обстоит намного сложнее. Так, к примеру, и апофатический и чисто экзотерический подход к решению духовной проблемы метафизики в истории самостоятельно и однозначно появился довольно поздно, тогда как большинство традиций все же оставалось в целом катафатическим, и деление по “степеням экзотеричности” проходило в них в рамках уже изначально гностических.

Первое появление в истории того, что принято называть религией, связано с возникновением самой авраамической традиции, и не случайно Авраам называется “отцом верующих” и “первым верующим”. Вера — это признак чистого экзотеризма, и в принципе все то, что основано на вере, уже включает в себе момент апофатизма, коль скоро объект выходит за пределы знания, гнозиса.

Мы можем распределить по полюсам имманентизма и трансцендентализма не только соответствующие стороны одной и той же традиции, но и сами традиции по отношению друг к другу, дифференцируя их в согласии с той же самой логикой. Метафизическое подтверждение безусловного превосходства небытия над бытием проецируется в спектре исторических традиций на те из них, что более всего характеризуются религиозным качеством. Авраамическая линия в целом (к которой принято относить иудаизм, христианство и ислам) может быть рассмот-

рена как апофатическая по преимуществу. Наиболее близкой к ней среди других традиций является традиция буддизма, также подчеркнута апофатическая (центральная концепция нирваны) и апеллирующая к спасению и вере, но все же буддизм религией в полном смысле этого слова не является, так как большинство его исторических версий подверглось сильнейшему влиянию других существенно гностических и имманентистских традиций, таких, как даосизм, индуистский тантризм, бон, шинто и т.д.

На противоположном крае среди Традиции располагается весь спектр того, что часто и безосновательно объединяют понятием “политеизма” или “язычества”, включая в эту категорию все не соответствующее духу “креационизма” и “монотеизма” авраамического типа. На самом деле, гностические традиции (как совершенно полноценные и интегральные, так и архаические и редуцированные) характеризуются отнюдь не “политеизмом”, а лишь фундаментальным акцентом, падающим в них на имманентный принцип, т.е. в пределе на само чистое бытие. При этом совершенно не обязательно такие традиции забывают о метафизическом превосходстве небытия и гностическом первенстве неопознаваемого. В некоторых случаях (и более того, во всех нормальных случаях) эта истина признается, но отнюдь не отменяет особой символической миссии вторичного принципа (чистого бытия), который здесь рассматривается не просто как реализация одной произвольно взятой возможности, а как некое *чрезвычайно важное гностическое послание*.

Не вдаваясь здесь в объяснения, скажем лишь, что наиболее совершенной формой такой гностической и внерелигиозной Традиции является индуизм.

В пределах авраамической линии между религиями, входящими в ее состав, также наличествует своего рода иерархия, которая позволяет распределить их, исходя из критериев имманентизма и трансцендентализма.

Религией, которую можно назвать религией по преимуществу, является, безусловно, иудаизм. И особенно, та форма иудаизма, которая сложилась после прихода Иисуса Христа, после того, как иудаизм отверг не только личность и миссию Иисуса, но сам принцип имманентного Бога, Эммануила (что на древнееврейском означает “с нами Бог”). Бездна между Творцом и творением в иудаизме максимальна, и вообще концепция творения как такового, “креационизм”, имеет иудейское происхождение.

ние. Иудаизм воплощает в себе авраамизм и апофатизм, доведенные до их логического предела.

Христианство в авраамическом контексте представляет собой противоположный иудаизму полюс. Из всех религий христианство является наиболее катафатичной, гностической и эзотерической. Центральной фигурой христианства является Бог-Сын, на религиозном уровне замещающий метафизический принцип чистого бытия. В некотором смысле, раннее христианство фактически совпадало с иудейским эзотеризмом, включая в себя многие аспекты различных иудейских учений — эссеиста, меркаба-гнозиса и т.д. Кроме того, оно было одновременно и внеиудейским, сверхрелигиозным и универсально гностическим, о чем свидетельствуют слова святого апостола Павла относительно чина Мельхиседекова, который воплощает в себе над-авраамический аспект Традиции (вспомним, что Авраам принес десятину Мельхиседеку как высшему!) и первосвященником по чину которого является сам Христос.

И наконец, ислам располагается между этими двумя противоположными полюсами авраамизма, с одной стороны, тяготея к христианской перспективе, а с другой стороны, подчеркивая трансцендентализм Бога не менее, а то и более радикально, нежели иудаизм (“Скажи: Аллах единый, Аллах вечный, не порожденный и не порождающий, и нет никого подобного ему”). Кроме того, все эзотерическое в исламе — суфизм, крайний шиизм и т.д. — особенно подчеркивает принцип имманентной божественности. Суннитский суфизм утверждает “свет Мухаммеда” как центральную имманентную реальность во всем творении, как свет чистого бытия. В шиизме эту функцию выполняет “имам” или “свет имамата”, так что иногда речь идет даже о “божественной природе святых имамов”. И в крайних версиях шиизма — исмаилизме, алавизме и т.д. — концепция имманентного божества стягивается к персоне кайима, эсхатологического имама, “совершенного ребенка”, который считается там тайной целью всего творения, что сближается уже не только с христианской перспективой в общем, но с наиболее эзотерическими и гностическими аспектами христианства.

Но теперь важно особенно обратить внимание на тот факт, что религия, основываясь на апофатизме, все же лишь косвенно отражает метафизическую проблематику, которая стоит в ее центре. Поэтому, оставаясь в рамках религии, даже наиболее гностически ориентированной,

мы имеем дело лишь с объектами веры, а значит, гнозис здесь остается неполным, и принцип имманентного Бога, скорее всего, будет применен к какой-то внутрибытийной модальности, а не к самому чистому бытию. Это означает, что, если экзотерическая религия не будет постоянно внутренне корректироваться эзотеризмом, ее центральный объект неизбежно соскользнет вниз по онтологической иерархии, превратившись в идол, фетиш. Так символ чистого бытия может нераздельно слиться с проявленным первоинтеллектом, потом с “мировой душой” (Anima Mundi) и, наконец, просто с логикой устройства телесного космоса. Эти этапы можно легко проследить на примере исторического упадка западного христианства, которое в своих теологических доктринах и особенно в концепциях некоторых более или менее современных христианских сект последовательно перемещает персону Христа вниз по онтологической иерархии, вплоть до провозглашения его простым (хотя и выдающимся) человеком в некоторых течениях протестантизма.

На противоположном полюсе авраамизма, в иудаизме, также нет никаких гарантий от впадения в идолопоклонство: во-первых, метафизическое небытие в рамках религии проецируется также на некоторую внутрионтологическую и лишь символически замещающую его реальность. Это логически ведет в случае утраты секрета соответствующих пропорций — а такой секрет с необходимостью принадлежит к сфере чистого эзотеризма — к наделению качеством апофатического абсолюта далеко не абсолютных реальностей. А во-вторых, когда принцип рассматривается исключительно апофатически, он рано или поздно начинает вообще не приниматься в расчет, считаться попросту несуществующим. Это может породить иллюзию безальтернативности и достаточности конкретной окружающей материальной среды, что уже означает не просто идолопоклонство, но его тягчайшую форму — бытовой материализм.

Так оба полюса авраамизма при утрате знания соответствующих пропорций чреваты превращением в извращенные пародии не только на Традицию как таковую, но и на саму религию в ее подлинном и традиционном смысле.

Что же касается ислама, то находясь посередине шкалы авраамизма, он обладает определенным иммунитетом и от одной и от другой возможности извращения. Ислам более религиозен и менее гностичен по

сравнению с христианством, и за счет этого он устойчивей по отношению к опасности чрезмерной и неправомерной имманентизации. С другой стороны, он менее религиозен, нежели иудаизм, а значит, у него меньше шансов безвозвратно разделить исток и следствие и впасть тем самым в практический материализм и абстрактность, которые убийственны для самого духа религии.

Но все же решение великой проблемы о смысле возникновения бытия на религиозном уровне вообще невозможно. Оно принадлежит сфере эзотеризма, а значит, даже чтобы сформулировать эту проблему адекватно, необходимо выйти за рамки авраамизма, принеся, подобно самому Аврааму, символическую десятину тому, чей Бог носит имя “Эль-Элион”, “Господь Всевышний”, т.е. Бог превышающий и превосходящий всех остальных богов.

Разрешение этой великой метафизической проблемы связано с эзотерической тайной Традицией, которая основывается на символах, почерпнутых из самых разных сакральных контекстов, но при этом остается за рамками этих форм. Момент окончательного выбора, сделанного внутри этой Традиции, логически должен совпадать с наиболее критической точкой существования не только земной традиции, но и всего бытия.

В согласии с исламской доктриной, пророк Мухаммед был последним из пророков, последним установителем и реформатором традиционного закона, “печатью пророков”. Но шиитский эзотеризм утверждает, что в конце цикла должен явиться последний из эзотерических толкователей Откровения, “печать эзотериков”. В нем и в его сподвижниках вся метафизическая значимость вопроса о смысле и тайной цели происхождения бытия восстановится по ту сторону всех ограничений, свойственных традициям и религиям, утвердится в должной метафизической перспективе.

Эта эсхатологическая теофания существенным образом затронет все религии и традиции, обнажит их скрытое зерно.

Но главная роль в этом эсхатологическом потрясении отведена христианству — традиции, несущей в себе ключ к мистерии того, что превышает даже само великое и всеобъемлющее небытие.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ФАКТОР В ЯЗЫЧЕСТВЕ ⁽⁷⁹⁾

Те традиции, которые принято называть “языческими”, характеризуются не столько действительным многобожием, сколько коимманентизмом, пронизывающим все их аспекты. Для представителей монотеистических религий теологическая греховность “язычества” очевидна: по их мнению, она состоит в игнорировании (сознательном или инерционном) единого трансцендентного и апофатического (т.е. данного в отрицательных терминах) принципа, признание и безусловное почитание которого составляет *sine qua non* монотеизма. Среди трех монотеистических религий иудаизм и ислам проводят эту линию весьма последовательно, и лишь христианство делает существенные шаги в иную сторону, утверждая центральной фигурой своего культа и своей догмы имманентную ипостась Божества, Бога-Сына, хотя при этом претензии христиан к “язычникам” наследуют ту же авраамическую аргументацию, что и другие ветви монотеизма.

И все же, на наш взгляд, свести все различия между монотеизмом и не-монотеизмом к признанию превосходства трансцендентного принципа было бы неверно, так как в лоне самих монотеистических тради-

ций неизменно наличествуют течения, которые, наряду с безусловным признанием справедливости трансцендентализма, именно имманентные реальности наделяют особой метафизической ценностью, фактически солидаризуясь в этом с “языческой” позицией. Мы имеем в виду в первую очередь эзотерические аспекты авраамических традиций (суфизм и крайний шиизм в исламе, каббала в иудаизме, исихазм в христианстве), где акцент неизменно падает на имманентность Божественного Присутствия. Таким образом, даже не игнорируя трансцендентности трансцендентного, можно метафизически акцентировать именно имманентное. Каковы глубинные основания для этого?

Ответ на этот важнейший вопрос не только реабилитировал бы “язычество”, но и осветил бы наиболее таинственные и закрытые стороны не-“языческих” традиций. Гейдар Джемаль в одном своем публичном выступлении точно определил данную проблему, заметив, что между концепцией авраамической веры как сверхэтического волевого акта, обращенного “отсюда — туда”, и “языческой” концепцией Империи как выражения имманентной божественной силы, идущей “оттуда — сюда”, существует глубинное противостояние, предопределившее диалектику сакральной истории последних тысячелетий. Монотеистическая инспирация подтачивает имманентистские основания Империи, “языческая” сила имманентной сакральности лишает, в свою очередь, монотеизм его уникальности и бескомпромиссности. Если метафизическая истинность трансцендентализма очевидна (см. “Метафизическая проблема и религии”), то в чем “язычники” находят оправдание своим собственным доктринам? Что является тайной имманентной Империи?

Не претендуя на полную (и тем более на исчерпывающую) экспозицию этой сложнейшей проблемы, выскажем лишь несколько соображений, которые помогут немного прояснить суть дела. Сфера имманентного всегда *de facto* является сферой множественного — идет ли речь о действительной множественности проявленного или только о перводвойственности “бытие-небытие”, присущей высшему региону онтологии, где чистое бытие сталкивается с трансцендентным и объемлющим его небытием. Вся эта сфера подлежит закону “метафизической энтропии”, согласно которому всякая логически последующая метафизическая модальность заведомо ниже по качеству предыдущей, т.е. уступает ей в уровне “метафизической энергии”. С этой констатации начинается монотеизм, утверждающий принцип трансцендентного единства, ко-

торое противостоит всему объему имманентной множественности. При этом, такой принцип органически связан здесь с небытием, так как трансцендентализм коррелирован обратным образом именно со сферой имманентного, а значит, в высшем плане с чистым бытием, подытоживающим и синтезирующим в себе все имманентное. Это апофатическое отрицательное единство небытия является наиболее логичным метафизическим ответом на факт “энтропии”, и, оставаясь в рамках такой картины метафизики, утверждать в качестве высшей реальности нечто иное — просто абсурдно, ведь это было бы равносильно отрицанию конечности бытия, отрицанию смерти, которая, в действительности, присутствует как качество, доминирующее над всеми метафизическими уровнями, кроме лишь самого небытия, совпадающего с наиболее глубокой сущностью самой смерти. Но все же наиболее уязвимым моментом трансцендентализма является как раз сама основополагающая картина метафизики, и ее основной базовый постулат, факт “энтропии”.

Многие традиции “языческого” типа и, в частности, наиболее метафизически развитая из них — индуизм, прекрасно отдавая себе отчет в безупречной логичности монотеистической метафизики, все же старательно избегают употребления применительно к себе термина “единобожие”. Но отказываясь от верхнего полюса монотеизма, они отказываются и от его нижней имманентной составляющей, от понимания бытия как множества, как сферы энтропии. При этом оба полюса отрицаются с одинаковой настойчивостью. На доктринальном уровне это легче всего увидеть на примере отношения обеих доктрин к возникновению бытия. Монотеизм во всех своих вариантах неизбежно сопряжен с “креационизмом”, т.е. с концепцией творения как отчуждения. “Язычество” же, в свою очередь, неизменно настаивает на “манifestационизме”, т.е. на концепции проявления, самообнаружения принципа в бытии. Сущность различия этих двух позиций состоит в определении соотношения бытия и его скрытого в небытии истока. Креационизм утверждает, что бытие (а в более частных случаях — космос или даже видимая вселенная) возникло как результат отделения особой “части” небытия, части, обреченной, начиная с первого мига творения, обращаться к своему истоку как к чему-то *иному*, нежели она сама. В креационизме, таким образом, постулируется фундаментальная и неснимаемая “естественным” образом радикальная инаковость творения и его трансцендентного творца.

Манифестационизм, напротив, отрицает эту радикальную инаковость, утверждая единособстанциальность проявленного и его непроявленного истока. Бытие здесь понимается не как часть метафизически предшествующего небытия, но как его *инобытие*, его способ “существования” (естественно, слово “существование” здесь используется как не очень уместная метафора). Таким образом, если в первом случае сама непознаваемая сущность Творца становится абсолютным ответом и абсолютным завершением метафизики, то во втором случае превосходство истока проявления над ним самим релятивизируется, становится относительным, и проблема бытия как факта не снимается ничем, оставаясь постоянно открытым вопросом (сравни тезис Парменида “Бытие не может не быть”). В этой “языческой” перспективе не существует горизонта смерти, так как смерть в данном случае ничего не решает, лишь откладывая или перенося на новый уровень тот же самый вопрос. Именно вследствие этой внутренней логики “языческие” традиции подчеркивают аспект трансмиграции существ, обусловленный фатальной неизбежностью проблемы бытия, не снимаемой возвратом к истоку.

Такой немонотеистический подход отнюдь не ставит проявленное над непроявленным, он лишь радикализует и доводит до последних пределов вопрос о цели проявления, о его миссии, о послании, в нем содержащемся. Конечности бытия здесь не придается решающего значения, так как неабсолютность, этой конечностью закрепляемая, не дает удовлетворительного ответа относительно причины и смысла его возникновения. Само бытие в этой перспективе перестает быть царством убывания, энтропии, и становится выражением какой-то особой, метафизически не очевидной истины. Именно поэтому принцип единства полностью теряет здесь все свое значение, из искупительного трансцендентного горизонта превращаясь в некое само собой разумеющееся утверждение, в некую констатацию очевидности, истинной, но далеко не достаточной. С другой стороны, сама множественность приобретает сугубо качественный характер: она являет собой более не разбавленное и “энтропирующее” единство, а ткань гностического послания, где важны и незаменимы каждая деталь, каждый символ. Так возникают персоны “богов”-“ангелов”, “посланников”, выразителей особой вести, и отправитель и адресат которой остаются метафизическими неизвестными в рамках как бытия, так и небытия. И как венец “языческой” метафизики

возникает понятие “атмана”, субъекта, живого имманентного “бога”, качественного не исчерпывающегося ни определением бытия, ни определением небытия, соучаствующего в обоих, но ни с одним из них не отождествляющегося. Субъект — это особая фигура немонотеистической традиции, которая является центром имперского мировоззрения и в которой концентрируется вся его суть.

Собственно субъект и является суммарным, синтезирующим термином “язычества”, без которого “языческая” перспектива просто теряет свою “причину быть”. Такой субъект совпадает, в сущности, с двумя другими подчеркнута имманентными модальностями Традиции, определяемыми терминами “дух” и “свет”. И не случайно там, где традиционные доктрины ставят акцент на терминах “свет”, “дух”, “я”, мы имеем дело как раз с тем, что монотеизм часто определяет как “языческую ересь”, “ересь язычества”. Это видно подчас уже в самоназваниях гностических групп “братья Свободного Духа”, “дети Света” и т.д., а кроме того, сам санскритский термин “атман” означает одновременно и “дух” и “я”, “сам”. (Очень любопытно отметить тот факт, что, помимо проклятий в адрес “язычников и гностиков” со стороны представителей авраамического, креационистского монотеизма, даже зароастрийцы назвали “световой гнозис” Мани “еретическим”).

Однако “свет субъекта” не является аналогом или даже синонимом “света бытия”. Это — совершенно иной свет, свет абсолютно иного качества. Это — “свет проблемы”, которая рождается из факта сосуществования бытия и небытия; при этом неважно, является ли такое сосуществование действительным (т.е. когда бытие *de facto* есть) или потенциальным (т.е. когда бытия *de facto* “уже” или “еще” нет). Индуизм уточняет, что наряду с атманом (субъектом в бытии) есть и параматман (субъект в небытии). Поэтому гностический “языческий” имманентизм — это имманентизм совсем особого рода, не сводимый ни к одной из модальностей, выделяемых монотеизмом. Но остается ли такой имманентизм действительно имманентным? Ведь в противоположность строго монотеистической оптике он всего лишь не удовлетворяется трансцендентным членом монотеистической диады (творцом) как метафизически последним и высшим; но из этого отнюдь не следует, что творение является для него окончательным и исчерпывающим ответом. Имманентизм “световой проблемы” объясняется потребностью зафиксиро-

вать лишь факт бытия, не дать ему исчезнуть в неумолимой логике монотеистической “этики”. Бытие служит здесь ничем иным как “доказательством” неабсолютности небытия, и оба они (бытие и небытие) не разводятся более (как в случае с монотеизмом), но сплавляются воедино, становясь *одним и тем же* полюсом проблемы, обращенной к совершенно *Иному*, без которого и вне которого этой великой проблемы не существовало бы вовсе. А коли так, то и имманентизм становится на самом деле выражением высшего и наиболее убедительного метафизически трансцендентализма, в котором, однако, в качестве трансцендентного выступает не монотеистический Творец (метафизически тождественный небытию), но нечто запредельное и по отношению к нему самому, нечто, настолько далекое и великое, что уравнивает в метафизических правах причину и следствие, делая и то и другое лишь нижним полюсом проблемы, обращенной в абсолютный и недостижимый верх.

В такой перспективе весь “языческий” (точнее, имманентистский) комплекс обретает совершенно особый смысл. Проявление и его структура, акцентируемые и детально разбираемые “язычеством”, перестают быть не очень важным следствием перводействия Творца, ценным лишь относительно и с оговорками. Они становятся текстом проблемы одинаково значимой и для творения и для самого Творца. Отсюда логически вытекает цель проявления, уже одним только фактом своего наличия (или возможности такого наличия) свидетельствующего средствами качественно низшими по сравнению с принципиальным небытием о чем-то несравнимо и бесконечно это небытие превосходящем. Именно в этом смысле “языческая” вселенная теоморфна, а еще точнее, “ангеломорфна”. Ее элементы суть откровения о “световом мире” по ту сторону небытия, по ту сторону Творца. И если мы внимательно присмотримся к качеству этой ангеломорфной “языческой” вселенной, мы увидим, что никакой оппозиции между гностическим “антидемиургическим” пафосом и имманентистскими акцентами “язычества” не существует. “Антидемиургизм” гностиков объясняется отказом от понимания самости Творца как *единственного* ответа на вопрос о цели творения; такой “антидемиургизм” полемичен и метит в первую очередь именно в монотеистическую метафизику, в основополагающую логику этой метафизики. Под таким углом зрения гностики суть крайние трансценденталисты. Но негативность демиурга (а точнее, его полная неудовле-

творительность в качестве универсального ответа) ничего не убавляет в миссии проявления, которое само по себе уже есть гностический выпад против своего создателя, своего автора. Знак, зашифрованный в космо-се и почитаемый в “язычестве”, имманентен и визуализируем вполне только в имманентном. Но такой имманентизм “язычников” фактически равен по выводам, по своей логике и по своему истоковому импульсу гностическому трансцендентализму. Ведь никакого серьезного указания на недостаточность небытия в рамках его чистого самотождества быть не может. Такое указание можно почерпнуть лишь из глубинной расшифровки его антитезы (бытия), в которой разоблачается, с одной стороны, его неудовлетворительность (как Творца чего-то несовершенного), а с другой стороны, открываются некие трансцендентные потенции, которые остаются проблематичными и скрытыми при сохранении метафизического status quo, но могут и пробудиться как световое измерение вселенной, как воскресающий бессмертный дух, как вечное “я” Спасителя.

Боги “язычества” суть субъектные параметры проявления, они не столько самодостаточные и самодовлеющие принципы (как Бог монотеизма), сколько ангелы в этимологическом смысле, “посланники”, “духи”. В соответствии с этой логикой и Иоанн Богослов в своем наиболее эзотерическом Евангелии произносит совершенно чуждую ортодоксальному креационистскому монотеизму фразу: “Бог есть дух”. В рамках чистого монотеизма подобное принижение принципа, истока всего сущего (как духовного, так и *материального*) до одной из его модальностей, до духа, звучит почти как кощунство, тогда как, исходя из “языческой” перспективы, трудно сказать нечто более истинное и более справедливое. И не случайно, именно Иоанн Богослов стал считаться покровителем европейского христианского экзотеризма.

Святой Дух в христианской перспективе является Утешителем, Параклетом, главным и основным *заместителем* в бытии других, отсутствующих в данный момент, ипостасей. К примеру, *до* прихода Сына-Христа он “глаголет пророки”, т.е. “говорит через пророков”, *после* Вознесения Христа он “утешает и наставляет” вновь осиротевший мир. Только благодаря ему осуществляются таинства Церкви. Святой Дух в христианстве — это наиболее имманентная ипостась Божества, но именно на тождество этой ипостаси с сущностью Божественного указывает формула Иоанна Богослова.

И наконец, последний метафизический аспект “язычества”, который следует подчеркнуть. Всякое “язычество” с необходимостью эсхатологично. Некоторые, видимо, удивятся этому утверждению, так как оно внешне противоречит вышесказанному, ведь “языческий” подход к метафизике не должен, вообще-то особенно акцентировать проблему конца света, конца бытия, коль скоро поглощение проявления принципом не только ничего не говорит “метафизическому язычеству”, но, напротив, лишь “досадным” образом откладывает решение великой проблемы, не добавляя при этом к ней ничего существенного. И однако есть одно принципиальное соображение, которое делает эсхатологизм необходимой и крайне важной составляющей имманентистской традиции в целом (как это, в действительности, имеет место в большинстве исторических традиций “языческого” типа, и особенно в арийском “язычестве”). Эсхатологизм имманентистских доктрин радикально отличается от монотеистической позитивной оценки конца бытия как конца иллюзии и в силу этого как начала абсолютной неповрежденной полноты в лоне небытия-принципа.

“Язычество” визуализирует в конце времен не возврат к утраченному в проявлении единству, но возврат к перводвойственности. (И не случайно зароастрийская циклология называет финальную стадию сакральной истории “вичаришн”, т.е. дословно, “разделение”). Только в момент соприкосновения бытия с небытием открывается для метафизического “язычника” вся глубина его собственного учения со всеми парадоксальными импликациями. Эта граница, реализующаяся в предельной черте проявления, является отправной точкой для вопрошания субъекта, который только здесь может предъявить *обе* метафизические реальности (и исчерпывающееся бытие, и вот-вот грядущее небытие) как то, что его принципиально не удовлетворяет, и отсюда он обращается к своему собственному истоку, который может находиться только по ту сторону как бытия, так и небытия.

И на прагматическом уровне эсхатологизм метафизически полноценного “язычества” является его неотъемлемой чертой, так как истинный имманентизм аутентичной традиции не может и не должен быть учением об абсолютности и непреходящести “мира сего”, что сделало бы его антитрадицией и антиномистским материализмом. Бытие для субъекта “языческого” имманентизма отнюдь не является последним ис-

комым берегом или “раем”. Оно — скорее символ того, что и само бытие этим “раем” не является.

Поэтому “языческая” традиция никаких иллюзий относительно конечности бытия не имеет. Напротив, эта конечность, неабсолютность, взятая и распознанная как таковая, и привлекательна для этой традиции в бытии, а значит, эсхатология естественным образом становится в центр языческого мировоззрения, охраняя языческую метафизику от фетишизма и инерционного поклонения бытию.

Истинно “языческая” Империя, а равно и истинно “языческий” субъект с необходимостью эсхатологичны. Сила, идущая “оттуда”, на которой зиждется всякая подлинная Империя, это не банальное утверждение самотождества бытия с ним самим. Вопреки очевидности, именно “языческий” компонент в метафизике заряжен парадоксальной и истинно трансцендентной “энергией”, уводящей гораздо дальше, нежели безупречная и уникальная, но все же ограниченная сила веры. И особенно ясно это обнаруживается в критические моменты развертывания бытия, в моменты радикально эсхатологические, когда “языческая” метафизика только и может до конца продемонстрировать свои наиболее глубинные основания.

1990 г.

КОНТРИНИЦИАЦИЯ

(критические заметки по поводу некоторых аспектов доктрины Рене Генона)

Предварительные замечания: необходимость поправок к традиционализму

Вопрос “контринициации” является самым темным и неоднозначным во всей традиционалистской мысли. Возможно, это следствие самой той реальности, которую традиционалисты вслед за Геноном обозначают термином “контринициация”.

Смысл контринициации у Рене Генона излагается в книге “Царство Количество и знаки времени”⁽⁸⁰⁾. Вкратце можно сказать, что под контринициацией Рене Генон понимает совокупность тайных организаций, владеющих инициатическими и эзотерическими данными, которые, тем не менее, направляют свою деятельность и свои усилия к цели, прямо противоположной цели нормальной инициации, т.е. не к достижению абсолюта, но к фатальному исчезновению и растворению в “царстве количества”, во внешних сумерках. Иерархов контринициации Генон, следуя за исламским эзотеризмом, называл “авлия эш-шайтан”, т.е. “святые сатаны”. С его точки зрения, представители контринициации стоят за всеми негативными тенденциями современной цивилизации, тайно

направляют ход вещей по пути деградации, материализации, духовного вырождения.

Так как логика циклического процесса, согласно Традиции, неизбежно сводится к движению по пути деградации, от золотого века к железному, то должны быть какие-то сознательные силы, которые способствуют этому процессу, тогда как силы истинной инициации и подлинного эзотеризма, напротив, всячески препятствуют роковому упадку. Такой исторический дуализм Генона ни в коей мере не затрагивает метафизического единства Принципа, так как относится к сфере проявления, где основным законом является двойственность. Эта двойственность, лежащая в самой основе манифестации, преодолевается только по мере выхода за рамки проявленного, в сферу трансцендентного, внутри же мира дуализм неснимаем. Тем самым роль контринициации отчасти оправдывается, так как она коренится не в произволе, но в самой провиденциальной необходимости, связанной с законами мироздания.

Эта чисто теоретическая часть учения о контринициации совершенно безупречна с логической точки зрения, подтверждена различными доктринами сакральных традиций, относящимися к тематике “демонов”, “дьявола”, “злых духов”, “антихриста” и т.д. Но все становится намного сложнее, когда предпринимается попытка перейти от теории к практике и назвать в качестве примеров контринициации какие-либо конкретные организации или тайные общества. Проблема состоит не только в этом. Прежде чем выяснять этот тонкий вопрос, необходимо внимательней рассмотреть, что именно Рене Генон понимает под “инициацией” и “эзотеризмом”.

Согласно Генону, историческое различие сакральных форм — религий, традиций и т.д. — является следствием различного качества человеческой и исторической среды, в которую проецируются лучи Единой Нечеловеческой Истины. Иными словами, для него все традиции по мере приближения к своему собственному центру преодолевают конфессиональные различия и почти сливаются в нечто единое. Генон называет это “Изначальным Преданием” (“Tradition Primordiale”). Такое Предание, по Генону, составляет тайную сущность всех религий. В некотором смысле, это справедливо. Внимательное изучение символизма Традиции, ее ритуалов и доктрин подводит к мысли о том, что все сакральные учения имеют некий общий элемент, некую общую парадигму, ко-

торая несколько теряется из виду, как только дело доходит до более узко догматических и детальных аспектов. Особенно убедительно выглядит тезис о “единстве Традиции” в актуальных условиях, когда современный мир создал цивилизацию, построенную на разительном контрасте со всем тем, что можно назвать Традицией. Иными словами, интегральный традиционализм и апелляции к Единой Традиции являются достоверными в той степени, в какой противопоставляются современный мир и все цивилизационные формы, основанные на сакральных началах. Действительно, между традициями и религиями на фоне общего контраста с современной полностью десакрализованной цивилизацией сходства намного больше, нежели различий. Эта констатация очевидна. Вопрос только в том, до какой степени подобное сближение перед лицом общего врага является следствием эзотерического единства?

Иными словами, является ли различие между самими сакральными традициями лишь результатом погрешностей космической среды в определенные моменты цикла? Не стоят ли за этим некоторые более глубокие причины?

Наглядным примером актуальности такого сомнения могут служить колебания Генона относительно того, *причислять ли к аутентичным традициям буддизм или нет*. Вначале Генон относил буддизм к разряду антиномистских ересей, позже признал его подлинной традицией. Дело здесь не в буддизме, но в том, что подобная неуверенность самого Генона показывает некоторую условность его метода всякий раз, когда дело касается конкретных исторических традиций и их догматических принципов. Если даже Генон мог ошибиться в вопросе буддизма (который оставался для него в значительной степени абстракцией и при разборе которого он опирался на мнение своих индуистских информаторов, отличавшихся, как все индусские традиционалисты, резкой антибуддистской направленностью⁽⁸¹⁾), то не исключено, что аналогичные погрешности могут иметь место и в случае иных религий.

Наши собственные исследования привели нас к выводу, что, по меньшей мере, еще в двух случаях Генон оценивал вещи не совсем верно.

Во-первых, когда Генон *отказал христианской Церкви в инициатическом измерении*, — он датировал утрату этого измерения (присутствовавшего в изначальном Христианстве) эпохой первых Вселенских собо-

ров, — он явно основывался на истории и историософии исключительно католической ветви (с позднейшей девиацией протестантизма). Генон явно проигнорировал метафизическую и инициатическую реальность Православия, которая резко и по самым фундаментальным позициям различается с западным христианством. Генон отождествил христианство с католицизмом и неправомочно перенес пропорции католической организации — включая мистическую природу ритуалов и специфику богословия — на все христианство в целом, что сделало его утверждения и взгляды в этом вопросе совершенно некорректными⁽⁸²⁾.

Во-вторых, *Генон поспешил признать за иудейской каббалой качество подлинного эзотеризма*, который, по его же мнению, должен при этом отличаться универсализмом и находиться по ту сторону всякого партикуляризма. На самом деле, каббала никак не в меньшей (если не в большей) степени, чем талмуд и экзотерический иудаизм, настаивает на этнической особости евреев, на уникальности их судьбы и на ее метафизической противопоставленности всем остальным народам и религиям. Это явно противоречит геноновскому определению эзотеризма, где должны доминировать принципы универсального единства и слияния всех духовных и религиозных форм в общей концепции. Каббала же даже в своих наиболее трансцендентных аспектах утверждает не *единство*, но *радикальный и неснимаемый метафизико-этнический дуализм*⁽⁸³⁾.

Кроме того, в более общем плане, *оценки Геноном некоторых народов* — древних греков, японцев, немцев, англосаксов, славян — *подчас настолько субъективны и произвольны* (а на этих оценках Генон стремится подчас основывать свои выводы относительно ортодоксальности или неортодоксальности традиционных форм), что ставит под сомнение все аспекты традиционализма, где речь идет о приложении теоретических соображений к сфере практической.

Отсутствие универсальной контринициации

Различия религиозных форм могут быть фактором, гораздо более глубоким, нежели условности экзотеризма, и корениться в самой метафизике. Если для индуизма и исламского эзотеризма в силу специфики этих традиций объединительный синтез осуществляется довольно легко (при том, что все остальные традиции толкуются в перспективе собственной исключительно им), то в иных религиозных формах дело об-

стоит несколько иначе. Индуизм и ислам позволил Генону выстроить логичную и непротиворечивую картину, но она становится гораздо менее очевидной, если мы попытаемся применить ее к иным религиям и их специфическому подходу к метафизике.

Для Генона (и традиционалистов, за ним следующих) ситуация такова. — Единая Метафизическая Традиция, составляющая суть универсального эзотеризма, является внутренним зерном всех ортодоксальных традиций. Догматические религии и иные формы экзотерических традиций являются внешними оболочками, скрывающими за видимым многообразием единство содержания (эзотеризм и инициацию). На противоположном полюсе от универсального эзотеризма находится “контринициация” как отрицание этого универсализма, а не просто как отрицание той или иной религиозной или экзотерической формы. Таким образом, сама концепция “контринициации” неотделима от постулирования эзотерического единства всех традиций.

Но, как мы показали, вне эзотерического исламского и индуистского контекста такая логика не может быть однозначно принята, так как метафизика других традиций не признает эзотерической солидарности с иными религиозными формами. На самом деле, универсализм суфизма и индуизма также не столь очевидны, как это кажется на первый взгляд. Ценой признания ортодоксальности других религиозных форм является утверждение их “искаженности” и трактовка их догматов в духе и букве специфического, свойственного лишь индуизму и суфизму эзотеризма. Так, к примеру, индуистский подход к христологии фактически приравнивает Христа к аватару, что в рамках сугубо христианской догматики равнозначно “монофизитскому” взгляду. Ислам же, исходя из строгого монотеизма, напротив, придерживается “несторианской” (“арианской”) христологической схемы. При этом в обоих случаях отрицается именно православная христологическая формула, которая в пределе приводит к совершенно иной метафизической перспективе¹.

Таким образом, универсализм, провозглашаемый традиционалистами, оказывается на деле не столь тотальным и однозначным, как хотелось бы.

Далее, индуизм основывает свою традицию на формуле, обратной по отношению к иранской традиции, вышедшей из того же источника. Известно, что даже в названиях богов и демонов между зароастризмом

и индуизмом существует обратная аналогия. Буддизм же рассматривается индуизмом как гетеродоксия (этого взгляда и придерживался долгое время сам Генон). Следовательно, эти три восточные индоевропейские традиции не могут прийти к согласию относительно друг друга и беспроblemно утвердить свое эзотерическое единство. Действительно, довольно сложно признать “эзотерическую правоту” тех, кто своих богов называет именами “демонов”, и наоборот (“дэвы” и “асуры” в индуизме и зароастризме означают прямо противоположные начала), или радикально отрицает авторитет главного сакрального источника (как буддисты отрицают “Веды”, касты и все основные доктрины индуизма).

В авраамическом контексте дело обстоит еще более жестко. Если ислам признает некоторую правомочность традиций “людей Книги” (иудаизм и христианство), считая миссию Мухаммада последним словом “авраамизма”, исправившим все предшествующие погрешности, то ни христиане, ни иудеи не признают за другими версиями авраамизма⁽⁸⁴⁾ ни малейшей аутентичности, считая их ересью, ложью и злом. На примере “Зохара”, высшего авторитета каббалы, легко убедиться, что неприязнь к исламу и христианству на метафизическом и эзотерическом уровне не только не снимается, но, напротив, достигает высшего метафизического накала⁽⁸⁵⁾. И, соответственно, законченный православный эзотеризм столь же жестко относится к иудаизму (и экзотерическому и эзотерическому), рассматриваемому не просто как инаковость внешней религиозной формы, но как воплощение метафизического зла и “традиции” антихриста.

Итак, за рамками суфизма и индуизма (чей универсализм тоже не беспределен), *никакого общего эзотеризма нет*, а значит, под “контринициацией” традиции скорее понимают те сакральные формы, которые находятся *в откровенном противоречии с их метафизикой*. Если экзотерическим злом в данном случае выступают те негативные моменты, которые проистекают из этико-догматической специфики данной религии, то *эзотерическим злом* (контринициацией) будет, скорее, *метафизика иной традиции*, противоречащая данной.

Все это невероятно усложняет вопрос о контринициации, который перестает быть очевидным и прозрачным и становится чрезвычайно запутанным.

С точки зрения православного эзотеризма, контринициацией, несо-

мненно, является иудаизм и каббала⁽⁸⁶⁾. С точки зрения “Зохара”, эзотеризм “гоев”, особенно “потомков Исмаила и Исава” (мусульман и христиан), является “лжеучением демона Самаэля”, “скачущего на змее Лилит”. С точки зрения индуистского эзотеризма, иранский дуализм коренится в том факте, что зароастрийцы поклоняются “демонам”, “асурам” (иранское “ахуры”), называя их “богами”. Буддистские эзотерики убеждены, что инициатические доктрины индуизма являются предельным злом, так как лишь усиливают привязанность существ к самсаре — ведь высшие, божественные миры, с буддистской точки зрения, отличаются еще большей иллюзорностью, нежели миры людей (то, что там нет страдания, лишь отдалает перспективу достижения нирваны). Да и в рамках исламской цивилизации наиболее радикальных представителей манифестационистского эзотеризма — аль-Халладж, Сухраварди и т.д. — казнят как злостных еретиков.

Как в такой ситуации выделить универсальную контринициацию, проследить ее истоки, распознать те силы и организации, которые служат ей прикрытием? Если универсальность эзотеризма (по меньшей мере, в нашей циклической ситуации) не является очевидной и доказанной, то как можно говорить об универсальности “контринициации”, являющейся ее обратной проекцией?

Межрелигиозные и внутррелигиозные противоречия

Между традиционными религиозными системами существуют глубинные противоречия, уходящие в высшие области метафизики. Это с одной стороны. С другой стороны, эти традиционные формы не являются чем-то неизменным, они подвержены циклическим закономерностям. Традиции проходят сложные периоды исторического воплощения, среди которых помимо естественных стадий расцвета и упадка существуют еще более парадоксальные моменты — например, изменение внутренней природы, отчуждение, превращение в нечто сущностно иное при сохранении внешней атрибутики.

Причем сплошь и рядом эти тревожные моменты не могут быть сведены к “торжеству негативных тенденций” как их рассматривает экзотерическая традиция и мораль, проистекающая из буквы данных сакральных форм. Например, вырождение исламской традиции может происходить и без того, чтобы авторитеты стали публично отрицать “прин-

цип единобожия” или “миссию Мухаммада”, а христианам для того, чтобы порвать с истоком и духом своей Церкви вовсе не обязательно поклоняться вместо Христа каким-то иным богам (или, к примеру, сатане). Если бы все обстояло так просто, то история была бы элементарным механическим прибором, с предсказуемым функционированием и легко предугадываемым будущим. Кстати, так и видят многие вещи люди, отличающиеся наивным (если не сказать идиотическим) взглядом на мир, неважно идет ли речь о “консерваторах” или “прогрессистах”. Лишь глубокое понимание внутреннего зерна традиции, действительная реализация ее высших уровней, позволяет выделить и схватить то, что в ней является главным и самым существенным, а значит, безошибочно отделить истинную ось ортодоксии от отчуждения, девиации, симуляции и вырождения. В этом вопросе чисто внешних критериев не существует: не надо недооценивать “дьявола” — если бы он был столь прост, как представляется моралистам, вряд ли бы он смог столь долго и активно, а главное, нераспознанно, участвовать в человеческой истории.

К примеру, раскол христианского мира на Восточную и Западную Церкви был далеко не чисто экзотерическим событием, за этим стояли глубочайшие метафизические причины⁽⁸⁷⁾. То же самое справедливо и для исламского мира и разделения шиитов и суннитов. Суннитская традиция (особенно ваххабизм) считает высоким авторитетом султана Язида, убившего Али, двоюродного брата Мухаммада — духовного полюса (кутб) шиитов, первого имама. Но за этим противоречием скрываются гораздо более глубокие расхождения уже чисто метафизического характера. В некотором смысле, не так гладко обстоят дела и в самом индуизме, где вишнуизм и шиваизм не столь гармонизируют друг с другом, как это представляется на первый взгляд. Так, к примеру, следы такого дуализма можно увидеть в “Махабхарате”, редакция которой, безусловно, осуществлялась в вишнунитских кругах. Мы видим там, что Кауравы, враги пандавов и отпетые злодеи, вдохновляются Шивой и его свитой, вплоть до того, что Шива рассматривается как “субтильная сущность” по контрасту с метафизической и чисто духовной природой Кришны, аватара Вишну. В данном случае параллели с “дьяволом” напрашиваются сами собой, особенно если учесть указание Генона на то, что “дьявол” принадлежит исключительно к “субтильному плану”⁽⁸⁸⁾.

Итак, если традиционалистский подход применить к иным сакраль-

ным формам, нежели индуизм и суфизм, то мы попадем в ситуацию, когда об контринициации, как о чем-то универсальном и противоположном универсальному эзотеризму, говорить будет невозможно, не впадая в мифоманию или в моралистический дуализм (который, теоретически, должен был бы быть преодоленным, коль скоро мы рассматриваем сферу эзотеризма). Или иначе — каждая сакральная форма, обладая особой метафизической спецификой, по-своему формулирует теорию того, что является *для нее* (и только для нее) “контринициацией”. При этом в определенных аспектах позиции разных традиций могут совпадать, а в других — различаться. Таким образом, мы приходим к утверждению *об отсутствии какой-то одной контринициационной доктрины или организации*, и все то, что принято включать в понятие “контринициация”, оказывается реальностью плюральной, комплексной и многополярной. Определение же характера и формы контринициационной доктрины вытекает из метафизической особенности каждой конкретной традиции.

Нельзя отрицать и того факта, что в последние века истории налицо общий широкий процесс, который, безусловно, представляет собой ярко выраженную *тенденцию к построению антитрадиционного общества*, основанного на принципах, радикально противоположных общей совокупности того, что составляет базу любой традиции.

Но и здесь есть одно исключение. Речь идет об иудаизме, в религиозной и метафизической перспективе которого последние века, начиная с 1240 года, и особенно с 1300 года, рассматриваются, напротив, как прелюдия мессианского триумфа, а падение христианской цивилизации и политическое освобождение еврейства (не говоря уже о современных успехах политического сионизма и создания государства Израиль) рассматриваются именно как величайший *метафизический прогресс*. Таким образом, даже в том контексте, в котором большинство традиций полностью согласны между собой, существует исключение — иудаизм.

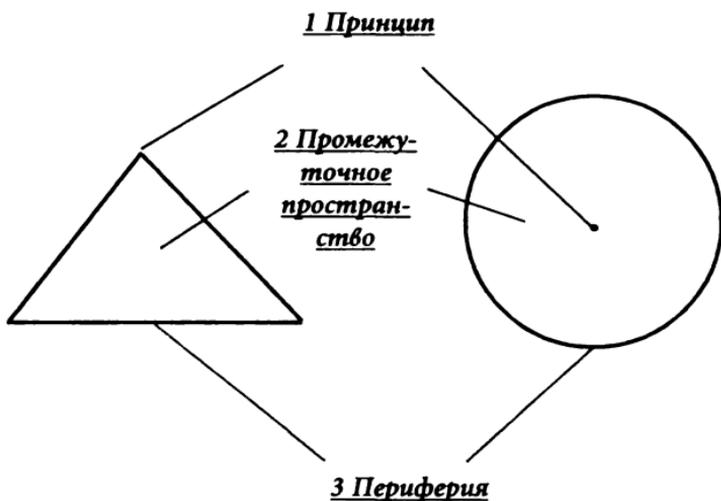
Внешнее возрождение конфессиональных религий в последние годы, после нескольких столетий, в течение которых, напротив, активно развивались лишь процессы десакрализации и секуляризации, также плохо вписывается в традиционалистскую логику — хотя этот интерес к религии и не является такой же легко разоблачаемой пародией, как неоспиритуализм или “нью-эйдж”, он явно не представляет собой и настоящего духовного возрождения.

Короче говоря, проблема девиации эзотеризма или контринициации усложняется не только межконфессиональными противоречиям, чьи истоки уходят в метафизику, но и внутренними трансформациями в рамках одних и тех же традиций в зависимости этапов их истории.

В довершение всего, существуют аномальные случаи (иудаизм, новый интерес к религиям на Западе и т.д.), которые противоречат, казалось бы, совсем очевидной тенденции прогрессивной секуляризации, на основе которой Генон пытался обосновать свою теорию контринициации и ее планетарных планов по подготовке “царства антихриста”.

*Контринициация и инициация солидарны между собой
вплоть до определенного момента*

Концепция контринициации у Генона основана на той схеме, которой он придерживался в отношении более общих вопросов структуры Традиции. Так, Генон постоянно имел в виду следующую тройственную модель.—



В центре круга (или на вершине антропологической и космической иерархии, на вертикали) находится инициация, аутентичный эзотеризм, Изначальное Предание, единая метафизика. Это внутренняя сфера, сфера посвященных по ту сторону конфессиональных различий, которые остаются за порогом подлинно эзотерических организаций.

На периферии (или на горизонтали) пребывают профаны, непосвященные. Для них единство истины сокрыто многообразием форм и лабиринтами морально-этических нормативов. Это обычные люди, не ведающие об истинной природе вещей и событий.

И наконец, некое подобие “антицентра”, лежащее за пределом периферии, или нижняя точка вертикальной оси. *Это и есть контринициация, место “святых сатаны”.* Контринициация объединяет различные тенденции, но не в световом синтезе, а в темном смешении инферальной пародии.

Эта схема по видимости прозрачна и убедительна. Но первые сложности начинаются там, где мы пытаемся выяснить историческую и географическую локализацию контринициатических центров. И здесь оказывается, что их довольно сложно отличить от собственно инициатических обществ и орденов. Т.е. определение того, по какую сторону от периферии — внутри или вовне, вверху или внизу — расположена та или иная инициатическая организация, оказывается чрезвычайно сложным (если вообще возможным), а все внешние критерии могут быть легко симулированы. Генон уточняет, что истинный эзотеризм всегда ориентирован метафизически, тогда как контринициация остается на уровне космологии (или “субтильного мира”). Однако между профаническим миром и миром метафизических принципов лежит такое гигантское расстояние, что на первых этапах совершенно невозможно предсказать наверняка: дойдет ли посвященный по этому пути до собственно метафизических уровней или застрянет в промежуточных сферах. А если “застрянет”, то чем в таком случае он будет отличаться от представителя контринициации?

Иными словами, вплоть до определенного момента (и довольно далеко отстоящего от сферы компетенции профанов) путь инициации и контринициации не только параллелен, но в сущности един. А в отношении ориентаций “вверх” или “вниз” (что могло бы выглядеть извне убедительным критерием) надо заметить, что в прямом инициатическом опыте они совершенно не показательны, поскольку *в пограничной*

сфере между обыденным и потусторонним сплошь и рядом подъем осуществляется через спуск, а взлет ведет прямо в бездну⁸⁹⁾.

Если по этому пути дойти до конца — стяжется адеплат и действительная метафизическая реализация. Если сбиться с пути — налицо все атрибуты контринициации.

Иными словами, из простой трехчленной схемы получается более сложная и менее назидательная картина, где основной акцент переносится не на ориентацию движения, но на реальность достигнутого результата. Таким образом, проблема контринициации сводится к неполной и несовершенной эзотерической реализации, а не к какому-то изначальному и строго “сатанински” ориентированному тайному обществу, ставящему своей целью создание и укрепление антисакральной цивилизации. *Эта антисакральная цивилизация, которая действительно сегодня построена и продолжает строиться, скорее должна рассматриваться как результат наложения друг на друга многих незавершенных реализаций, в первую очередь, эзотерических, и солидарность в этом вопросе очевидна у всех тех, кто в рамках своей собственной сакральной формы довольствуется половинчатыми, незавершенными тенденциями.*

Засилье профанизма, в которое выливается общее вырождение, является лишь следствием вырождения *самых инициатических организаций*, которые, вопреки своей изначальной ориентации, вместо безостановочного и героического движения к центру метафизики, довольствуются промежуточными суррогатами и недореализованными потенциями. При этом едва ли во всем этом процессе участвует та “демонизированная” сила, которую принято называть “дьявольской”, “сатанинской”. На самом деле, самые страшные и серьезные результаты в деле извращения и десакрализации достигаются людьми с самыми благими намерениями, убежденными, что они — ортодоксы и носители самого очевидного добра. *Каждый посвященный, прохладно относящийся к духовному пути, каждый клирик, рассматривающий свою традицию и ее догмы как этическую или нравственную конвенцию, каждый традиционалист, который успокаивается на том, что повторяет за мэтрами по видимости правильные, но обесмысливающиеся за счет умственной лени последователей фразы — все они и выстраивают мало-помалу здание контринициации, отсекая от пирамиды инициатической реализации ее метафизическую вершину.*

У тех, кого проще всего зачислить в “представители контринициа-

ции” на основании чисто внешних критериев, — т.е. у откровенных “люциферитов”, “сатанистов”, — подчас присутствуют трагедия, боль, нонконформизм, способность взглянуть жуткой правде апокалиптической релятивности в глаза. И уже поэтому они не могут выступать в качестве главных “козлов отпущения” для традиционалистов. Конечно, кое-кто из них может быть солидарен с процессами десакрализации, но, это, скорее, исключение. Чаще всего (по меньшей мере, среди тех, кто относится к делу серьезно) речь идет, напротив, как раз о *восстании против десакрализации, конформизма с выродившимся миром*, к которому многие представители “ортодоксальных” традиций — как это ни странно! — легко приспосабливаются и в котором прекрасно и уютно устраиваются.

Чаще всего религиозные нонконформисты (“еретики”, “сатанисты” и т.д.) ищут тотальности сакрального опыта, которую не могут им предложить представители ортодоксии. В этом не их вина, но их беда, а истинная вина лежит на тех, кто позволил аутентичной традиции превратиться в плоский фасад, за которым просто ничего нет. И быть может, именно эти “сомнительные” силы и группы отчаянно и растерянно, но все же упорно, героически идут к эзотеризму и инициации, вглубь реальности, тогда как остающиеся на периферии профаны или морализирующие конформисты от инициации, напротив, всячески препятствуют этому.

Если отличить инициацию от контринициации можно лишь через конкретный опыт духовной реализации, то и всякие внешние критерии в этом вопросе никак не помогут.

Этот вывод напрашивается сам собой даже в том случае, если мы признаем универсальность эзотеризма, на которой настаивает Генон. Впрочем, он остается справедливым и тогда, когда мы применяем его к эзотеризму одной сакральной формы, взятой отдельно. Когда же мы примем во внимание метафизические противоречия, существующие между различными формами, то дело еще более усложняется.

От “Красного Осла” к Римскому Папе

Генон в качестве главных примеров контринициации указывал на сохранившиеся с древнейших времен пережитки культа египетского бога Сета, а также некоторых змеиных культов Ближнего Востока. С его точки

зрения, таинственное братство “Красного Осла” (или Дракона) существует и по сей день, неявно направляя основные процессы цивилизации в inferнальном ключе. Если отвлечься от “детективного” привкуса такой концепции, бросается в глаза еще и иное соображение. Как эзотерическая группа людей, ангажированных в сакральное даже в inferнальном, змеином и, возможно, фрагментарном аспекте, могла спровоцировать полное невнимание современного мира к сакральному, способствовать повсеместному утверждению примата количественного и радикально антиинициатического подхода, характерного для современного уклада жизни? В сравнении с маниакальной системой глобальной лжи, которую мы видим в современных средствах массовой информации, в светской утилитарной культуре, в быту, любые “змеепоклонники” предстают экзотической и вполне симпатичной группой романтиков-маргиналов. За антисакральной агрессией современного мира должна стоять реальность намного более серьезная и обстоятельная, чем экзотика “черных магов”. Едва ли обрывки древних культов, даже самых зловещих, могут быть ответственны за антисакральный коллапс современного мира. Едва ли темная и явно малочисленная секта обладает такой универсальностью, хотя бы в теории, чтобы быть способной действительно влиять на важнейшие события мировой истории и, что самое главное, на общий интеллектуальный климат. Если бы нечто аналогичное на самом деле имело место, такая организация не могла бы оставаться незамеченной, и о ней циркулировала бы, пусть искаженная, приблизительная и неверная, но все же обширная информация.

Другое дело, если мы возьмем в качестве претендента на роль контринициации носителей какой-то метафизической традиции, радикально противоположной доминирующей религиозной культуре. Так, к примеру, вполне добропорядочный и благочестивый парс⁽⁹⁰⁾ (зороастриец), оказавшийся в Индии и получивший тем или иным способом доступ к влиянию на важнейшие сферы, выполнял бы в контексте индуизма откровенно контринициатическую функцию, так как зороастрийская метафизика основана на принципе “двайты”, тогда как метафизическая ось индуизма — “адвайта”. Причем такая метафизическая субверсия была бы гораздо более разрушительной, нежели, положим, антиномии радикальных шиваистских сект, которые, будучи этически сомнительными (ритуальное пожирание людей, зловещие некромантические практики

на пустырях и кладбищах, тантрические оргии и т.д.), не ставят вместе с тем под сомнение основную метафизическую линию адвайто-ведантизма, и даже, напротив, усиливают, утверждают и защищают ее.

Столь же контринициатическим характером обладала бы деятельность иудея-каббалиста в лоне, положим, исламской традиции ⁽⁹¹⁾ или в христианской стране, причем ее (негативная) эффективность была бы тем выше, чем глубже и тоньше понимал бы каббалист метафизику своей собственной традиции (а не наоборот). Строго говоря, православный метафизик, прекрасно осознающий метафизические импликации догмата о Троичности и понимающий всю глубину противоречий христианской Благой Вести с отчужденным креационизмом иудаизма и ислама, и волею судьбы оказавшийся вовлеченным в важнейшие культурно-религиозные вопросы стран и культур со строгой авраамической традицией, мог бы причинить в целом официальной идеологии (а в пределе, культуре и политике) непоправимый ущерб (естественно, с точки зрения устойчивости и сохранения авраамического креационизма в его прежнем виде). При этом на практике наличие таких явных или скрытых религиозных (и эзотерических) групп в различных государствах — очевидный факт, тогда как “змеепоклонники” либо вовсе неизвестны, либо представляют собой экстравагантных маргиналов-чудаков.

Теперь перейдем к западной цивилизации, которая является колыбелью антисакральных тенденций. Здесь контринициатические тенденции, давшие в конце концов тот чудовищный результат, который мы наблюдаем сегодня, развивались в несколько этапов. Причем первый этап, связанный с православной эсхатологией, остался вне внимания Генона, имевшего относительно христианской традиции явно неадекватное мнение. Этот первый этап заключался в *отпадении Рима от Православия, в изменении Символа Веры Карлом Великим, в переходе от православной и эсхатологической концепции “симфонии властей” (связанной с метафизикой “державного”, “катехона”) к папистской (гвельфской) модели, против которой и выступали столь симпатичные Генону (и нам) габеллинские императоры Гогенштауфены. Таким образом, главные истоки контринициатации на Западе следует искать в католической схоластике и в Ватикане.*

Католичество в отличие от Православия утратило свою эзотерическую составляющую, и это вызвало к жизни целый спектр инициатичес-

ких организаций различного (герметического, протомасонского) толка. Так как эти инициатические организации проистекали из внехристианского контекста (дохристианских культов, исламской или иудейской традиции), то альянс с экзотерической церковью был основан не на синтезе и органическом единстве, но на конформизме и конвенциях. Такая католическая цивилизация, таким образом, была настолько неорганична и неустойчива, что даже в лучшие (средневековые) периоды неслась в себе множество сомнительных и подчас откровенно контринициатических элементов.

Постепенно этот неустойчивый компромисс был поколеблен, и обе составляющие западной традиции пришли в откровенное противоречие. Католичество отвергало нехристианский эзотеризм и окончательно нисходило на уровень противоречивой секуляризированной иудео-христианской морали. Автономизированный эзотеризм в форме масонства превратился в деструктивный рационалистический аппарат, и антихристианский и антиэзотерический по сути. При этом обе половины распавшегося ансамбля были отмечены контринициатическими чертами — по меньшей мере, духовный путь в направлении метафизический реализации в подавляющем большинстве случаев не мог не останавливаться на первых этапах, симулировался, подделывался, отчуждаясь и превращаясь в свою противоположность. И самым первым и многозначительным аккордом такого вырождения был отказ от полноты православной метафизики, что и стало самым решительным шагом в сторону контринициации в рамках христианского мира. Находившиеся долгое время в области полноценного единого (православного и католического одновременного) христианства, сохранявшего полноту аутентичной метафизики и инициации, народы и государства Запады в один катастрофический момент оборвали эту связь, что было закреплено во введении догмата о Filioque и в сакрально неправомерном присвоении франкских королей статуса “императоров” своему роду⁽⁹²⁾ (что разрушило “симфонию” властей на Западе). Католический (позже совсем уже секуляризированный протестантский) морализм плюс антиклерикальный, бюрократический, филантропически-демагогический рационализм масонства — все это намного более контринициатично (если судить с по-

зиций полноценной православной метафизики), нежели всплески антицерковных, языческих или даже “люциферических” культов на Западе, представлявших собой, возможно, лишь пароксизм ностальгии по полноценной и тотальной Традиции, даже намек на которую на Западе не было уже с незапамятных времен.

Именно это сочетание западного антиметафизического христианства (католичества и особенно англосаксонского протестантизма) с рационалистическим масонством (при активном участии иудейского фактора, игравшего в деградации Запада существенную концептуальную роль — ведь падение Эдома, “христианского мира”, является условием триумфа иудаистического мессианства⁽⁹³⁾) и легло в основу того, что является ядовитой парадигмой современного мира. При этом роль собственно “сатанистов” или “представителей Ордена Сета” во всем этом не просто ничтожна, но вообще нулевая, тем более, что сам факт существования такого ордена является предположительным и основан на крайне сомнительных свидетельствах. В частности, Генон ссылается на картину каирского художника, изобразившего странного монстра, статую которого тот, якобы, видел в тайном святилище⁽⁹⁴⁾! Что бы Генон сказал, посмотрев картины Дали, Эрнста или тысяч иных авангардных художников, изображавших на своих полотнах сонмы чудовищных существ и рассказывавших тысячи галлюцинативных или наркотических небылиц...

Очень показательна в этом смысле история с Лео Таксилем, скандальным автором конца XIX века, творцом поддельных разоблачений происков “сатанистов”. Для католиков Лео Таксиль описывал тайны “сатанинской масонерии”, для масонов — разоблачал “перверсии и чернокнижие” католического клира. На самом же деле, помимо явно авантюристических личных целей он довольно остроумно показал, что представители обеих западных организаций (одной, воплощающей в себе экзотеризм, другой — эзотеризм) являются не столько “дьяволопоклонниками”, сколько легковверными тупицами, и этот гротескный идиотизм (и со стороны консерваторов и со стороны прогрессистов), быть может, и есть самая выразительный признак пародии, которую сам Генон считает легко узнаваемой “печатью дьявола”.

Кстати, традиционалисты, последователи Генона, не смогли избежать той же участи, так как в некритическом повторении различных (часто

откровенно спорных) сентенций мэтра, они дошли до самого настоящего “схоластического пародирования”, признаки которого ясно замечал намного более остроумный и нонконформистский (хотя сам не менее — если не более — спорный) барон Юлиус Эвола.

Отсутствие контринициатической символики в Изначальном Предании

Теперь несколько слов об Изначальной Традиции. С нашей точки зрения, контуры этой Традиции с поразительной наглядностью очерчены в трудах немецкого профессора Германа Вирта, рецензию на книгу которого Генон опубликовал в “*Etudes Traditionnelles*”⁽⁹⁵⁾. Согласно Вирту, *все существующие мифологические сюжеты, символы, религиозные догматы и ритуалы, более того, все человеческие языки и алфавиты развились из единой календарной протоформы, “Священного Круга” с расположенными на нем проторуническими знаками*⁽⁹⁶⁾. Эта протоформа была *описанием природных явлений, наблюдаемых изначально человечеством на северном полюсе, на древнем исчезнувшем континенте Гиперборея (или Арктогея)*. Таким образом, Изначальное Предание из довольно абстрактной концепции становится осязаемой и конкретной реальностью парадигмы, основные контуры которой предельно убедительно и объемно вскрывает Герман Вирт⁽⁹⁷⁾.

В гиперборейской календарной протоформе нас интересует та область, которая связана с темными, ночными секторами, соответствует Полярной Ночи и связанному с ней символизмом. Это — период зимнего солнцестояния или Великого Юла, главного праздника, символического и ритуального центра всей структуры Изначального Предания.

Контринициация, по определению Генона, имеет отношение к негативным аспектам универсального символизма, и следовательно, в гиперборейском комплексе ей соответствуют реальности, описывающие состояние полярной ночи, захода солнца и иные символические аналогии того же события. Такими символами часто выступают змея и волк, как бы проглатывающие солнце полярной зимой. Эта тьма отождествляется также с Матерью-Землей, откуда выходят все живые существа и куда все они уходят, чтобы возродиться снова.

Эта изначальная картина, сугубо циклическая и гармоничная, предшествует разделению символического комплекса на положительные и

отрицательные элементы. Ни змея, ни волк, ни тьма, ни подземные страны (куда уходит солнце), ни смерть, ни ночь не имеют строго отрицательного значения. Все аспекты цикла в равной степени важны и необходимы — закат так же священен, как и восход, без умирания солнца нет его весеннего посленовогогоднего возрождения. Поэтому *одни и те же символы имеют и отрицательные и положительные аспекты*. Это очень существенный момент — речь идет не об искусственной теологической концепции, стремящейся сознательно выявить позитивное в негативном и негативное в позитивном (наподобие знаменитого китайского символа инь-ян), но об особом состоянии сознания, которое в принципе *не знает идеи негатива*⁽⁹⁸⁾. Именно поэтому Предание является, на самом деле, Изначальным и Интегральным, предшествующим любой частной интерпретации. Возможность разных трактовок этого изначального символизма заложена в общей картине, и такие трактовки и составляют содержание (и фон) исторических религий и мифологий, сложившихся в устойчивый символический и доктринальный комплекс за счет метафизической и этической акцентировки одних аспектов единой гиперборейской протоформы в ущерб другим.

Можно сказать, что “гиперборейская Традиция” является одновременно и двойственной и недвойственной, и тринитарной и унитарной, и монотеистической и политеистической, и матриархальной и патриархальной, и оседлой и кочевой. Лишь впоследствии она распадается на несколько ветвей, обособляющихся и противопоставляющих себя иным ветвям.

Но дело в том, что *Изначальное Предание не снимает метафизических различий между традициями*, так как является в этом отношении строго нейтральным. Оно указывает общий контекст, развертывает систему соответствий и символических рядов, которые позволяют объяснить самые загадочные и темные аспекты символизма, мифологий, религиозных доктрин и сакральных сюжетов. Но в отношении метафизики это Изначальное Предание ограничивается лишь *констатацией*. Реального накала метафизическая проблематика достигает в совершенно иных условиях, максимально удаленных от золотого века полярной цивилизации. И именно поэтому, кстати, невозможно согласиться с Геном относительно *эзотерического единства традиций*, так как они едины не на метафизическом уровне, но в смысле происхождения из единого сакрального культово-символического комплекса, который является уни-

версальным языком, базовым элементом всех разновидностей человеческой культуры и человеческой религии. Использование этого языка может служить для выражения самых различных теологических и метафизических конструкций, но все они имеют дело с одной и той же архетипической структурой, лишь различным образом интерпретируют ее, расставляют совершенно по-иному метафизические акценты.

Поэтому тот символический комплекс, который может быть связан с контринициацией, в его наиболее универсальном аспекте должен относиться к гиперборейской мистерии Юла. Строго негативная оценка этого комплекса может привести к столь гротескному искажению, что наиболее важные и сакральные аспекты будут трактоваться как нечто “контринициатическое”.

Это, согласно Герману Вирту, произошло с христианской традицией, которая отождествила некоторые солнцеворотные гиперборейские сюжеты с демонической реальностью, хотя в них речь шла о символизме, удивительно напоминающем календарную историю рождения Сына Божьего (зимнее солнцестояние)⁽⁹⁹⁾.

Так, хвост у чертей был рудиментом солнцестоянческой руны, обозначающей нижнюю часть полярного года и корни мирового дерева. Котлы, в которых черти варят грешников, развились на основании сюжета о зимнем котле (или сосуде) богов — котел кельтского бога Дагды, который опорожняется и наполняется снова сам по себе. Это типичный зимний солнцестоянческий мотив (да и сама новогодняя руна даже во времена норманнов носила название “дагда” и изображалась как чаша или котел). Рога “дьявола” — символ весеннего Воскресения солнца, так как они являются символическим аналогом двух поднятых рук — весенней руны “ка”⁽¹⁰⁰⁾ и т.д.

Эти соображения показывают, что о контринициатическом характере того или иного символа или символического комплекса невозможно судить по чисто формальным признакам — в гиперборейском символизме, который лежит в основе всякого сакрального символизма, таких символов просто не существует.

Заключение

Подводя итоги нашему краткому анализу, следует заметить, что необходимо радикально пересмотреть теорию контринициации Генона и

внимательно продумать некоторые позиции в этом вопросе. Эта проблема тесно сопряжена с другими тезисами Генона, которые при внимательном изучении и приложении к конкретике исторических религий и инициатических школ оказываются слишком приблизительными, неточными или откровенно ошибочными. При этом данная ревизия ни в коем случае не затрагивает высокого авторитета Рене Генона, так как без его трудов, важнейших тезисов и интерпретационных моделей вся картина эзотеризма и метафизики сегодня была бы безнадежно запутанной. Речь идет не о том, чтобы развенчать мэтра (как хотелось бы некоторым его неблагодарным ученикам, типа Фритьофа Шуона). Напротив, необходимо уточнить и отточить великие интуиции этого гениального человека, чтобы очистить его учение от того, что оказалось неверным, и заставить с новой силой и свежестью сиять те аспекты, которые являются выражением чистейшей истины. Генон дал нам бесценный инструментарий, прекрасную методологию изучения Традиции. Благодаря этому мы можем привести к общему знаменателю тот огромный материал по богословию, истории религий, инициации и т.д., с которым мы имеем дело, и который в противном случае представлял бы собой безнадежно противоречивые фрагменты, противящиеся какой бы то ни было систематизации (о неоспиритуалистических реконструкциях или теориях профанических историков и этнологов вообще говорить не стоит). *Генон остается главным и ключевым автором.* Но если мы после серьезных размышлений и в результате тщательных исследований приходим к заключениям, не согласующимся с его взглядами, корректирующим их, бессмысленно пытаться их скрыть и делать вид, что все остается без изменений.

Вопрос контринициации является в высшей степени важным и актуальным. Равно как и вопрос существования (или несуществования) реального метафизического единства традиций.

Данный текст является лишь введением в означенную проблематику, наброском дальнейшего исследования, имеющего колоссальное значение. Развитие этой темы мы надеемся представить в последующих работах.

Пока же отметим, что адекватное представление о контринициации, уточнение ее характера, ее сущности и “локализации” подводит нас вплотную к ужасающим тайнам, скрытым за сомнительным мифом современного мира, но готовым обнаружить перед безнадежно заснувшим

человечеством, дремотно бредущим на бойню, свой кошмарный леденящий лик. Вопреки наивным историям об “ордене Красного Осла” и экзотическим и относительно безвредным “люциферитам”, истинная миссия контррелигиозии головокружительно масштабна, эффективна и вездесуща. Она готовит людям и цивилизациям страшную судьбу. Но чтобы распознать эту приближившуюся вплотную катастрофу необходимо взглянуть на вещи трезво и пристально вне романтической дымки остаточного оккультизма и “детективного” сюжета дешевого романа ужасов.

Ничему так не радуется “враг рода человеческого” как оглушающей глупости тех, кто поспешно решил встать на путь борьбы с ним без того, чтобы серьезно взвесить все обстоятельства и оценить весь объем той бездонной и страшной проблемы, которую святой апостол Павел называет “тайной беззакония”.

1997 г.

Примечания и сноски к книге “ПУТИ АБСОЛЮТА”

⁽¹⁾ Термин “вечность” может породить некоторую двусмысленность: дело в том, что этимологически и в русском “вечность” и в латинском “aeternitas” запечатлена идея “веков”, т.е. совокупности всей длительности. Эта “вся длительность” совпадает с полнотой проявленного мира, воплощает его бытийную сумму. Но строго говоря, есть и еще один уровень, который превосходит всякую проявленность и относится к той сфере, где нет “веков” ни в их последовательном, ни в их синхронном состоянии. В русской православной традиции это понятие о реальности, строго трансцендентной времени, определяется как “предвечность”. Мир вечен, но Бог (Пресвятая Троица) предвечен. Очевидно, что искусственность понятия “предвечный”, так и не ставшего субстантивом, сама по себе выразительна: человеческий язык не способен разделить “все” и “более, чем все”. Поэтому мы будем пользоваться понятием “вечности” в обоих смыслах - разумея под этим и собственно “сумму веков” и то, что радикально превосходит эту сумму. Так обычно поступают и иные традиционалистские авторы, в частности, Генон, пользующиеся категорией “вечность”, aeternitas, для характеристики метафизики.

⁽²⁾ Это высказывание принадлежит Г.Джемалю.

⁽³⁾ См. Guénon R. “L’introduction générale à l’étude des doctrines hindoues” Paris, 1921

⁽⁴⁾ Об этом подробнее см. “Великая метафизическая проблема и тради-

ции”, “Метафизический фактор в язычестве” (наст. изд), “Метафизические корни политических идеологий” (“Консервативная Революция”, М, 1994), “Конец Света (эсхатология и традиция)” (М. 1998), и особенно “Метафизика Благой Вести”.

⁽⁵⁾ В вопросе о метафизическом качестве “всего” заключается принципиальное отличие нашего понимания метафизики от концепции Рене Генона. Для Генона категория “всего” является последней и высшей, включающей в себя все остальные метафизические уровни по принципу охватывания. См. René Guénon “Les états multiples de l’Être”, Paris, 1932, ch.1-3. Для нас ситуация в высших сферах метафизики представляется намного более проблематичной и неоднозначной, насыщенной многообразными парадоксальными поворотами. В дальнейшем изложении мы, используя основной концептуальный и методологический аппарат Генона, представляем метафизическую картину, серьезно отличающуюся от строго геноновского понимания этой темы. Забегая вперед, можем заметить, что наш взгляд на метафизику в целом предопределен православной доктриной *неслиянной, нераздельной и единосущной* метафизической Троицы. Подробнее эта тема излагается в “Метафизике Благой Вести”, хотя в значительной степени затрагивает и структуру текста “Путей Абсолюта”, несмотря на то, что мы стремились скорректировать наше изложение в ключе максимально близком к экспозиции самого Генона, на которого мы в основном опирались в данной работе.

⁽⁶⁾ Индуистский термин “адвайта”, “недвойственность” мы понимаем как указание на высшую, абсолютно трансцендентную категорию, ближайшим аналогом которой является Первое Лицо христианской Троицы, понятий в высшем метафизическом ее смысле. Подробнее см. “Метафизика Благой Вести”.

⁽⁷⁾ Термин “мета-метафизика” отсутствует у Генона в силу причин, на которые мы указали в сноске (5). Здесь и далее в аналогичных случаях развертывание картины метафизики в огромной степени зависит от того, придерживаемся ли мы монистического или тринитаристского подхода. Подробнее см. “Метафизику Благой Вести”.

⁽⁸⁾ Категория иного также не используется Геноном. См. сноски (5) и (6).

⁽⁹⁾ См. Corbin Henry “L’Homme de la lumiere dans le soufisme iranien”, Paris, 1971.

⁽¹⁰⁾ См. “Метафизика Благой Вести (православный эзотеризм)”.

⁽¹¹⁾ См. R.Guénon “L’Homme et son devenir selon le Vedanta”, Paris, 1972 ch.4

⁽¹²⁾ См. R.Guénon “Le symbolisme de la croix”, Paris, 1931, ch.XVII.

⁽¹³⁾ См. R.Guénon “L’Homme et son devenir selon le Vedanta”, указ. соч., ch.4

⁽¹⁴⁾ Там же.

⁽¹⁵⁾ В этом моменте состоит вся специфика особой космогонической доктрины, называемой “креационизмом” и свойственной “авраамическим” религиям. Подробнее об этом “Метафизические корни политических идеологий”, “Крестовый поход солнца”, “Орден Илии”, “Метафизика Благой Вести (православный эзотеризм)”.

⁽¹⁶⁾ См. R.Guénon “L’Homme et son devenir selon la Vedanta”, указ. соч., ch.8

⁽¹⁷⁾ См. R.Guénon “L’Homme et son devenir selon la Vedanta”, указ. соч., ch.7 Генон фактически отождествляет первоинтеллект, принцип сверхформального проявления с Логосом. В монистической метафизике это оправдано и логично. Но в нашей тринитаристской оптике данная тема требует более нюансированного рассмотрения, который мы отчасти предприняли в “Метафизике Благой Вести”. Поэтому мы всячески старались избежать в нашем изложении такого отождествления, предпочитая говорить о “первоинтеллекте” или, сохраняя санскритскую терминологию, о “буддхи”.

⁽¹⁸⁾ См. R.Guénon “L’Homme et son devenir selon le Vedanta”, указ. соч., ch.4, Mircea Eliade “Le Yoga”, Paris, 1975.

⁽¹⁹⁾ Здесь и далее по: Guénon R. “L’introduction générale à l’étude des doctrines hindoues” op. cit и R.Guénon “L’Homme et son devenir selon la Vedanta”, указ. соч.

⁽²⁰⁾ Вопрос “тела” вместе с тем закономерно включается в полноту традиционных доктрин, где получает свое совершенное и законченное, чисто метафизическое толкование. В частности, в сугубо инициатических практиках христианской аскетики речь идет о “преображении тела”, о превращении телесной реальности в реальность свертелесную как знак совершенства пройденного духовного пути. На этом основана традиция нетленных мощей святых, которые преобразили свои тела еще при жизни таким образом, что они смогли избежать естественного посмертного распада. Особое значение этой сфере уделяли египетская и китайская традиции. Но в то же время инициатическое преобразование тела никогда не было самоцелью и лишь иллюстрировало как одно из второстепенных следствий совершенства духовной и метафизической реализации, относящейся к гораздо более высоким сферам. С другой стороны, так как все аспекты реальности связаны между собой, телесный уровень мог использоваться в качестве символической и ритуальной составляющей инициатического опыта, и в этом случае те или иные трансформации тел влекут за собой изменения и в более глубоких онтологических уровнях. Область сакральных знаний, относящихся к этой сфере, называется “теургией”.

⁽²¹⁾ R.Guénon “L’erreur spirite”, Paris, 1952

⁽²²⁾ René Guénon “Les états multiples de l’Être” указ. соч.

⁽²³⁾ Термин “необходимость” принадлежит к той же категории, что и

“иное”, “метаметафизика”, и поэтому не встречается в метафизической экспозиции Генона. См сноски (5)-(8).

(24) Генон хотя и говорит вскользь об этой чисто трансцендентной категории, но склонен отождествлять ее с самой всевозможностью. См. René Guénon “Les états multiples de l'Être”, указ. соч.

(25) См. René Guénon “La Grande Triade”, Paris, 1946

(26) Подробнее см. Herman Wirth “Der Heilige Urschrift der Menschheit”, Berlin-Leipzig, 1936 и А.Дугин “Гиперборейская теория”, М., 1993

(27) См. René Guénon “La Grande Triade”, указ. соч.

(28) Здесь и далее изложение по: René Guénon “Les principes du calcul infinitesimal”, Paris, 1946.

(29) О метафизическом значении Троицы в православной традиции см. “Метафизика Благой Вести”.

(30) См. “Метафизика Благой Вести”

(31) Об однородности или перманентности творения в различных традициях см. “Метафизика Благой Вести” гл. 49

(32) Данное рассуждение выпадает из контекста геноновского изложения метафизики и гораздо ближе к особой трансценденталистской теории, излагаемой Г.Джемалем в “Ориентации - Север”, см. “Волшебная Гора”, Москва, 1997. См также сноски (5)-(8).

(33) Это замечание позволяет по-новому взглянуть на доисламскую традицию Ирана, эксплицитный дуализм которой можно интерпретировать в ином ключе - как особую разновидность адвайтизма, в которой акцент падает не на возможное, но на действительное, хотя общая ориентация на радикальное трансцендирование имплицитно сохраняется. По аналогии с тем, что адвайтизм индуизма может в особом случае превратиться в “монотеизм небытия” (отдельные элементы чего можно разглядеть при внимательном исследовании и у самого Генона), двайтизм маздеизма (и зароастризма) может, напротив, стать путем к радикальному снятию метафизической иллюзии единственности небытия и его самодостаточности. Показательно, что иранская традиция гораздо более эсхатологически ориентирована, нежели индуизм, а кроме того, есть определенные основания отождествлять евангельских волхвов именно с персами, что в контексте тринитарной (и подлинно недвойственной) православной метафизики весьма показательно. О возможной связи иранской традиции с таинственным библейским Мелхиседеком см. “Метафизику Благой Вести”.

(34) См. “Метафизику Благой Вести”

(35) См. R.Guénon “L'Homme et son devenir selon le Vedanta”, указ. соч.

(36) Там же.

(37) Там же.

(38) См. приложения к “Метафизике Благой Вести”, “Успение Пресвятой Богородицы”.

(39) René Guénon “Les états multiples de l'Être”, указ. соч., ch. 16.

(40) Подробнее см. “Метафизика Благой Вести”.

(41) Здесь и далее см. René Guénon “L’initiation et la réalisation spirituelle”, Paris, 1952

(42) От Матфея гл. X, 39. Также От Марка VIII, 35 “Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее.” От Луки IX, 24 “Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее.” От Иоанна XII, 25 “Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире этом сохранит ее в жизнь вечную.”

(43) В буддистском учении подчеркивается, что исторический Будда Гаутама получил свое первое озарение, сидя под деревом “буддхи”. Здесь налицо фонетическая и символическая близость понятий “Будда”, т.е. дословно, “озаренный”, и “буддхи” — интеллект.

(44) René Guénon “Symboles fondamentaux de la Science Sacree”, Paris, 1962

(45) Этот Брахма, brahma, мужского рода в санскрите, в отличие от “брахмы сагуны” или “брахмы ниргуны”, которые среднего рода.

(46) Julius Evola “La tradizione hermetica”, Roma, 1984, Canseliet Eugene “Alchimie”, Paris, 1978, он же “Alchimie expliquée par ses textes classiques”, Paris, 1972, он же “Trois anciens traites d’alchimie”, Paris, 1975, он же “Deux logis alchimiques”, Paris, 1945, он же “Mutus Liber”, Paris, 1974, он же “Les douze clés de Basil Valentin”, Paris, 1972, Chevalier J, Gheerbrant A. “Dictionnaire des symboles”, Paris, 1982, Fulcanelli “Les demeurs philosophales” vv. 1 -2, Paris, 1979, Fulcanelli “Les mysteres des cathedrales”, Paris, 1979

(47) R. Guénon “L’Homme et son devenir selon la Vedanta”, указ. соч.

(48) О происхождении древнейших символов см. фундаментальное исследование: Herman Wirth “Der Heilige Urschrift der Menschheit”, указ. соч., его же “Der Aufgang der Menschheit”, Jena, 1928, А.Дугин “Гиперборейская теория”, указ. соч., его же “Конец Света (эсхатология и традиция)”, глава “Космический Спаситель” в настоящем издании.

(49) René Guénon “Le symbolisme de la croix”, указ. соч.

(50) R. Guénon “L’Homme et son devenir selon la Vedanta”, указ. соч., ch.16

(51) Русское слово “ад” произошло от греческого “айд”, что этимологически означает всего лишь “невидимый”.

(52) Наряду с преданиями о подземных городах существуют циклы легенд о подводных городах. К ним можно причислить старообрядческую легенду о “невидимом Граде-Китеже”, чудесно сохранившемся на дне озера Светлояр.

(53) Здесь и далее на протяжении всей главы в основном использован материал из R. Guénon “Formes traditionnelles et les cycles cosmiques”, Paris, 1970, он же “La crise du monde moderne”, Paris, 1927, он же “La regne de la quantité et les signes des temps”, Paris, 1945. В русском переводе см. Р.Генон “Кризис современного мира”, М., 1994, он же “Царство коли-

чества и знаки времени”, М., 1995 (перевод и издание в целом оставляют желать лучшего), он же “Несколько замечаний по поводу космических циклов” и “Атлантида и Гиперборея” в “Милый Ангел” №1, М., 1991

⁽⁵⁴⁾ Вопрос о грядущем золотом веке решается по-разному в зависимости от конкретной традиции. Об особой позиции христианства относительно этого важнейшего аспекта циклической доктрины см. “Метафизика Благой Вести” и “Конец Света (эсхатология и традиция)”, указ. соч.

⁽⁵⁵⁾ René Guénon “Le Roi du monde”, Paris, 1927

⁽⁵⁶⁾ Henry Corbin “L’Homme de la lumiere dans le soufisme iranien”, указ. соч., он же “Terre celeste”, Paris, 1961

⁽⁵⁷⁾ Подробнее см. Julius Evola “La tradizione ermetica”, указ. соч., он же “Il mistero del Graal”, Roma, 1972, он же “Fenomenologia dell’Individuo assoluto”, Roma, 1975, он же “La Rivolta contro il mondo moderno”, Roma, 1969, он же “Teoria dell’Individuo assoluto”, Roma, 1974. На русском Ю.Эвола “Языческий империализм”, М., 1995, он же “Мистерия Грааля” (фрагмент) в “Милый Ангел” № 1, указ. соч.

⁽⁵⁸⁾ René Guénon “Le symbolisme de la croix”, указ. соч.

⁽⁵⁹⁾ На этом основана традиционная концепция о превосходстве людей над ангелами.

⁽⁶⁰⁾ Здесь и далее см. Evola Julius “Yoga della potenza” Roma, 1971, он же “La metafisica del sesso”, Roma, 1972. На русском - Ю.Эвола “Йога могущества” (фрагмент) в “Конец Света”, указ. соч.; он же “Метафизика Пола”, Москва, 1995 (этот перевод и издание оставляют желать лучшего).

⁽⁶¹⁾ Evola Julius “Yoga della potenza”, указ. соч.

⁽⁶²⁾ В более широком смысле, “мать-земля” означает всю горизонтальную поверхность данного плана проявления, включая как внутренние по отношению к человеческому, так и внешние онтологические пространства. Непрерывность женской ткани проявленного бытия как вне человека, так и внутри его, является залогом ряда инициатических практик, таких как индуистский тантризм или герметическая традиция. Следы этой оперативной космологической и инициатической доктрины можно обнаружить в некоторых христианских сектах: “братья Свободного Духа”, харизматики, русские хлысты и т.д. Для этих традиций характерна минимализация обособления рационального, мужского начала в его периферийном состоянии, и использование континуальности, присущей женской природе проявленной реальности, для того, чтобы, растворив мужское, плавно, через серию пластичных и полуфиксированных метаморфоз достичь тайного полюса, “золотого зародыша”.

⁽⁶³⁾ С другой стороны, в христианской традиции существует и ярко вы-

раженное негативное отношение к земным родителям, отцу с матерью, так как сам Иисус предписывает “оставить мать свою и отца своего” ради поиска спасения.

⁽⁶⁴⁾ См. . Evola Julius “Yoga della potenza”, указ. соч., он же “La metafisica del sesso”, указ. соч., он же “Il mistero del Graal”, указ. соч.

⁽⁶⁵⁾ См. Guénon René “Autorite spirituelle et pouvoir temporel”, Paris, 1929. На русском языке: Р.Генон “Духовное владычество и временная власть” (фрагмент) в “Волшебной Горе”, Москва, 1997.

⁽⁶⁶⁾ Наличие четырех каст свойственно смешанным типам цивилизаций, где присутствуют три полноценные, высшие касты, наделенные сакральными характеристиками, и особая четвертая, не имеющая выраженных сакральных ориентаций группа, состоящая из деградировавших остатков предшествующих цивилизационных систем. Поэтому можно сказать, что полноценных каст всего три, а к четвертой категории относятся смешанные, дегенеративные типы, с хаотической организацией души.

⁽⁶⁷⁾ Иногда в эту же категорию относят и торговцев, купцов, но исследования кастовой системы Жоржем Дюмезилем показали, что это — довольно позднее нововведение (по меньшей мере, в индоевропейской традиции). Проблема обмена и распределения ранее ведала особая категория кшатриев, воинов. С торговлей, в собственном смысле слова, в традиционной цивилизации было связано множество табу и сакральных ограничений. Дюмезиль считает, что появление профессиональных купцов в составе третьей касты является признаком деградации индоевропейских цивилизаций.

⁽⁶⁸⁾ См. “Пути Абсолюта”, глава III.

⁽⁶⁹⁾ В нормальном случае сакрального общества кастовая система точно соответствует и социальной и инициатической иерархиям, т.е. высшие социальные функции исполняются людьми, осуществившими полноту духовной реализации, на чем основывается гармония всей социальной системы и соответствующей космической среды. Но в определенных критических условиях, особенно в кали-югу, в период “темного века”, это гармоничное сочетание нарушается, между социальными кастами и инициатическими иерархиями возникает существенный зазор. Это приводит к созданию параллельных инициатических иерархий, перпендикулярных к основной кастовой системе. В Индии ярким примером такого удвоения является тантрическая иерархия, каула. В ней наличествует самостоятельная и не связанная с обычными кастами трехчленная модель: пашу, вирья и дивья. Низшая ступень тантрической иерархии — “пашу”, “человеко-животное”. Это существо не делает на инициатическом пути ни единого шага, хотя по внешним параметрам и даже по строению души оно может принадлежать к любой касте, в том числе к высшей касте брахманов. Далее

следует “вирья”, “герой”, тантрический посвященный, “пробужденный”. Им тоже может быть любой человек, осуществивший духовную реализацию. И наконец, высшей ступенью каулы является “дивья”, “обоженный”, завершивший метафизический путь посвященный. В кали-югу, по учению Тантр, даже “шудра” может стать “дивья”, а брахман может остаться “пашу”. Но такое аномальное положение дел свойственно лишь экстремальной онтологической ситуации, связанной с эсхатологией, когда отчуждение внутреннего от внешнего, номинального от реального происходит на всех уровнях — космическом и социальном. Подробнее об этом см. Ю.Эвола “Йога Могущества” и А.Дугин “Имманентная революция Тантры” в книге “Конец Света (эсхатология и традиция)”, указ. соч.

⁽⁷⁰⁾ См. предыдущую сноску (69).

⁽⁷¹⁾ В различных традициях существуют следы аналогичных концепций, продолжающих очень древнюю инициатическую линию, где речь идет о “людях-птицах”, “птицеподобных существах”, населявших землю в золотом веке. Люди-птицы упоминаются уже в древнешумерском эпосе, а в Библии они описаны под загадочным названием “сыны Божии”, “бне Элохим”. К этой же категории относятся многочисленные птичьи фратрии и соответствующие тотемы у народов, исповедующих древнейшие, немонотеистические культы. Не исключено, что самоназвание русских сектантов (хлыстов и скопцов) “белые голуби” относится к этой же тайной традиции.

⁽⁷²⁾ Подробнее см. “Метафизика Благой Вести”.

⁽⁷³⁾ René Guénon “Le Roi du monde”, указ. соч.

⁽⁷⁴⁾ На уровне экзотеризма и конфессиональных догматических формулировок мы видим, с одной стороны, христианство, с его доктриной Богочеловека и теснейшим образом сопряженной с ней формулой Божественного Троиинства, а с другой - иудаистический и исламский строгий монотеизм, утверждающий вместе с тем сугубо тварную человеческую природу эсхатологического посланника (машиаха или махди). В иудаизме этот момент развит настолько отчетливо, что чисто метафизическая полярность, выделенная нами на уровне принципов, строго ложится на противопоставление эсхатологических доктрин христианства и иудаизма. Богочеловек христианства как откровение Троиинства Бога противопоставляется человеку-человеку иудейской традиции, который сближается с фигурой машиаха. Исламская традиция занимает в этом отношении промежуточное положение — шиитский (и суфийский) полюс максимально приближается к христианской перспективе, суннитский — к иудаистической.

⁽⁷⁵⁾ Православная эсхатология почти однозначно подходит к отождествлению еврейского машиаха со зловещей персоной “антихриста”. Вместе с тем, протестантский фундаментализм, напротив, склонен ото-

ждествлять машиаха со Вторым Пришествием Христа. Католическая перспектива расположена где-то посредине. См. “Метафизика Благой Вести”. Индуистская эсхатология наделяет негативной эсхатологической функцией “буддистов”, которые выступают как “служители Кали”.

⁽⁷⁶⁾ Исламитская доктрина представляет собой версию крайнего шиизма, признающего только первых семь имамов, и отождествляющего последнего, седьмого имама с “кайимом” и “махди”. Общая модель исмаилитского гнозиса такова. — Высшее божество порождает вначале “первый ум”, потом — “второй ум”, потом — “третий ум”. “Первый ум” именуется просто “ум” или “дух”. Второй ум — “мировая душа”. Третий ум — “сын”. Этот третий ум и лежит в основе космологической драмы. Вместо того, чтобы покорно продолжать цепочку излиятий световой силы и дальше, третий ум впадает в сомнение. Он отказывается признавать верховенство первого и второго ума на том основании, что их исток является столь скрытым и темным, столь “трансцендентным”, что несопоставимо превосходит все последующие различия между проявленными градусами. Из этого третий ум делает вывод относительно равенства всех трех умов перед лицом абсолюта, трансцендентность которого аннулирует все внутривытийные дистинкции. Это приводит к его “падению”. Сомнение замутняет его природу, и он последовательно пролетает мимо остальных умов, пока не достигает дна и становится вместо третьего ума, каким он был, последним, десятым. Чтобы очиститься от “сомнения”, от тени, он выпускает из себя космос, в котором его световая сущность переходит в осевые аспекты мира, а его тень все более экстериоризируется в особой модальности — в “дьяволе”-иблесе. Световое “я” десятого (=третьего) ума воплощается в серию “кайимов” (“воскресителей”), что появляются в конце каждого из семи циклов, на которые подразделяется созданный мир. Световая сила все более концентрируется по мере развития мира, и каждый новый “кайим” становится все более и более совершенным. На обратном полюсе, полюсе зла, все полнее концентрируется “теневая” сторона. Таким образом десятый ум очищается от тени, повлекшей за собой его падение. В конце концов, приходит к концу седьмой цикл, и тогда появляется “совершенный ребенок” (al-walid al-tamm), седьмой “кайим”, который провозглашает “воскресение воскресений” (“qai’amat ul-qai’amat”). В этот момент тень полностью экстериоризируется в фигуре “даджала”, победа над которым кладет конец всей отрицательной тенденции онтологии, начавшейся с “сомнения” и повлекшей за собой падение. Победа над “тенью” дает десятому уму энергичный световой импульс, и начинается возврат. “Совершенный ребенок” сливается с десятым умом, сам десятый ум начинает подниматься по лестнице иных умов, пока не достигает три-

умфально третьей позиции. Но вместе с таким возвратом восстанавливается и вся полнота метафизической гармонии, потревоженной самим изначальным моментом появления первого ума, которое и является истоком драмы, реализовавшейся лишь на уровне третьего ума и составившей ткань позднейшего творения.

См. на эту тему: Henry Corbin "Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques", 4.vol., Paris, 1971 — 1973, он же "Terre celeste", указ. соч., он же "L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi", Paris, 1958, он же "L'Homme de la lumiere dans le soufisme iranien", указ. соч., он же "Avicenne et le recit visionnaire", Paris, 1954, и особенно он же "Trilogie ismailien", Paris, 1961.

⁽⁷⁷⁾ См. предыдущую сноску (76).

⁽⁷⁸⁾ Текст написан в 1990 г.

⁽⁷⁹⁾ Текст написан в 1990 г.

⁽⁸⁰⁾ R.Guénon "La regne de la quantité et les signes des temps", указ. соч.

⁽⁸¹⁾ Справедливости ради надо заметить, что индуистский традиционалист Ананда Кумарасвами, которого Генон ставил очень высоко, признавал буддизм полноценной традицией.

⁽⁸²⁾ Несмотря на то, что Генон писал собственно об исламской традиции крайне мало, большинство его тезисов относительно эзотерической проблематики проистекают именно из исламского взгляда на вещи, хотя и в эзотерическом срезе. Генону были близки индуистский адвайто-ведантизм и исламский суфизм. Специфические подходы эзотеризма этих двух традиций в значительной степени сформировали предпочтения и оценки Генона в области исторических религий и их догматики. Какими бы логичными и стройными ни были эти две системы, они еще далеко не исчерпывают собой всех возможных разновидностей эзотерических и инициатических доктрин.

⁽⁸³⁾ См. А.Дугин "Мессианство Каббалы" в издании "Конец Света", Москва, 1998.

⁽⁸⁴⁾ Христианство причисляется к авраамическим традициям только в исламской перспективе и в некоторых иудео-христианских течениях. Православие не может самоопределяться таким образом, так как ясно осознает свою внутреннюю духовную природу принадлежащей традиции Мелхиседековой, доавраамической, поставраамической и сверхавраамической одновременно.

⁽⁸⁵⁾ См. А.Дугин "Мессианство Каббалы" в издании "Конец Света", указ. соч.

⁽⁸⁶⁾ Подробнее об этом в "Метафизике Благой Вести", гл. 41

⁽⁸⁷⁾ См. там же

⁽⁸⁸⁾ Так ли это, на самом деле? Логика нашего анализа показывает, что все обстоит несколько сложнее.

⁽⁸⁹⁾ Напомним случай с инициатическим путешествием Данте, который

в самом низу адской воронки стал спускаться по телу сатаны еще ниже, но попал таким образом не в центр бездны, а на поверхность земли рядом с холмом, венчаемым земным раем. К этой же категории относится и ряд символов, помещающих рай под землю, а демонов — на вершины гор и т.д.

⁽⁹⁰⁾ К примеру, муж Индиры Ганди был парсом.

⁽⁹¹⁾ Это случай “денме”, последователей еврейского псевдомессии Саббатаи Цеви (XVII век), внешне вслед за своим предводителем принявших ислам, а в XX веке возглавивших правительство Турции, которое сразу же отменило ислам как государственную религию и объявило о создании в Турции “цивилизации западного типа”. Заметим при этом, что, будучи совершенно традиционными в отношении эзотерической каббалистической общины и лояльными общему контексту иудейской диаспоры, “денме” при этом выполняли сугубо антисакральную и антиисламскую, профаническую миссию, если посмотреть на нее в ортодоксальной исламской перспективе.

⁽⁹²⁾ См. “Метафизика Благой Вести”.

⁽⁹³⁾ См. А.Дугин “Мессиянство Каббалы (метафизика нации, мессия и конец времен в “Зохаре”)” в издании “Конец Света” указ. соч.

⁽⁹⁴⁾ Вот фрагмент из письма Генона некоему Гиллелю в 1930 году с описанием этой истории: “Здесь за Аль-Азхаром (Каирский Университет) есть старый джентльмен, который внешне удивительно напоминает портреты, изображающие древнегреческих философов, и который делает странную живопись. Однажды он показал нам рисунок дракона с головой бородатого человека, в шапке XVI века и с шестью маленькими головами различных животных, выступающих из борды. Особенно любопытно, что эта фигура точно напоминает изображение из журнала “Международное ревю тайных обществ”, приведенное там в качестве иллюстрации к знаменитой книге “Избранница Дракона”. Это изображение будто бы взято из какой-то древней книги. (...) Но самая соль заключается в том, что этот джентльмен утверждает, будто бы он видел эту голову и нарисовал ее в точности как в оригинале!”

⁽⁹⁵⁾ См. “Милый Ангел” №1, 1990.

⁽⁹⁶⁾ См. Г.Вирт “Священный Год” в издании “Конец Света”, указ. соч. и “Космический Спаситель”.

⁽⁹⁷⁾ См. также А.Дугин “Гиперборейская теория”, указ. соч.

⁽⁹⁸⁾ В современной лингвистике существует деление типов мышления на две основные разновидности — “дигитальное” мышление и “аналоговое” мышление. “Дигитальное” мышление, точно соответствующее профанизму и материализму, оперирует с абстрактными категориями — “есть”-“нет” — и функционирует по законам формальной логики (закон исключенного третьего, закон тождества и т.д.). Тер-

мин “аналоговое мышление” возник при изучении архаических примитивных народов, их культур и мифологий. “Аналоговое мышление”, соответствующее миру Традиции и сохранившее связь со следами гиперборейской доктрины, не знает “чистого отрицания”. “Нет” означает здесь “иное да”, чистое отсутствие непредставимо, но концепция “отсутствия” сразу же вызывает образ “иного присутствия”. “Аналоговое мышление” вначале утверждает цельный образ, а уже потом раскладывает его на категории “наличие”, “отсутствие”, “положительное”-“отрицательное”, и даже “мужчина”-“женщина”, “большой”-“маленький”. В “аналоговом мышлении” нет строгого различия между субъектом действия и объектом действия, между субстантивом и атрибутом, между глаголом и существительным. Поэтому в нашем случае солнце и его исчезновение, его отсутствие выступают как нечто единое и цельное, в утверждении — солнце — уже содержится его отрицание (заходящее зимою), а в отрицании — зимняя тьма — утверждение (отсутствие солнца свидетельствует о его значении). На основании этой логики примордиальный символизм в принципе не подлежит моральной трактовке — в нем существует система взаимосвязанных цельных сакральных элементов, ни один из которых не наделен ценностным приоритетом. Все здесь — выражение единого сакрального бытия, Света Мира в разных стадиях его циклического пульса.

⁽⁹⁹⁾ См. А.Дутин “Мистерии Евразии”, гл. “Космический Спаситель”

⁽¹⁰⁰⁾ Там же.

МЕТАФИЗИКА
БЛАГОЙ
ВЕСТИ

Автор выражает сердечную признательность Андрею Викторовичу Езерову и теще Дмитрию (Фурцеву) за помощь в коррекции традиционной русской орфографии, сверке цитат по оригинальным источникам (“Острожская Библия”) и за ценные богословские замечания.

ВВЕДЕНИЕ

Глава 1. Христианская метафизика: сущность проблемы

Христианство является той традицией, чье метафизическое измерение изучено менее всего. Это довольно парадоксально, так как, казалось бы, именно глубинное исследование христианства, религии Запада, должно привлекать всех тех, кто интересуется метафизикой и вслед за Геноном пытаются осмыслить наиболее глубокие аспекты Традиции. И тем не менее все споры вокруг христианства в кругах традиционалистов, как правило, ограничиваются довольно второстепенными, прикладными вопросами относительно виртуальной инициации церковных таинств, отсутствия идеи циклического времени и т.д. За всем этим просматривается молчаливое согласие традиционалистов в отношении того, что христианство не более чем редуцированная, неполная традиция, чей эзотеризм практически утрачен, а метафизическое содержание невозможно вычлениить из плотной завесы экзотерического, схоластического богословия и смутных, субъективных интуиций мистиков. Все попытки выявить соответствия между основными принципами христианства и концептуальными категориями других, более развитых метафизически, традиций (в первую очередь, индуизма) давали весьма жалкий результат и основывались на натяжках и пристрастном стремлении любой ценой прийти к результатам, совпадающим с

концепцией Генона (ярче всего это видно в книге аббата Анри Стефана “Введение в христианский эзотеризм”⁽¹⁾).

Объяснение этого обстоятельства, однако, довольно просто. Дело в том, что генонистский подход получил распространение только в узких кругах интеллектуальной элиты Запада, где под христианством традиционно понимается, в лучшем случае, католицизм. Но специфика католицизма такова, что начиная с момента отпадения Западной Церкви от Восточной он строил свою догматическую и интеллектуальную базу как раз на сознательном отказе от метафизического содержания христианства; при этом все схоластические конструкции были, по сути, стремлением развить стройную богословскую доктрину при полном игнорировании онтологических и метафизических элементов, которые, на самом деле, не только присутствовали в христианской традиции до схизмы, но сохранились в ней и после раскола. Правда, сохранились они исключительно в Церкви Восточной, т.е. в лоне Православия. Но об этом католики, и даже самые глубокие из них, кажется, и не подозревали.

Со своей стороны, Православие, сохранившее онтологическую и метафизическую полноценность, не могло начиная с определенного момента утвердить свое метафизическое содержание (т.е. собственно христианскую метафизику) в ясных категориях, и вскоре после окончания “паламитских споров”, когда православный эзотеризм совершил свой последний в истории ослепительный взлет, эта линия была несколько маргинализована и “заморожена”, приоритет же был отдан более экзотерическим сторонам Церкви. В конце XIX — начале XX вв. многие русские богословы, и даже светские философы, интуитивно догадываясь об особой метафизической природе Православия, пытались сформулировать некоторые принципы, возродить забытое измерение этой традиции. Однако чаще всего такие попытки не давали серьезных результатов, поскольку никто из них не был знаком с трудами Генона, откуда только и можно, на наш взгляд, в настоящее время почерпнуть адекватное знание о важнейших пропорциях структуры полноценной метафизики.

Можно сказать, что у западных традиционалистов имелся интеллектуальный инструментарий, выработанный Геноном, но не было адекватного объекта его приложения, так как католицизм принципиально не позволяет перейти от экзотерического к эзотерическому и метафизическому уровням, и более того, ставит на этом пути непреодолимые преграды. У православных же был и есть полноценный объект — церковное христианское православное Предание и полноценная, нередуцированная догматика, — но от-

существовал адекватный метафизический инструментарий. Так, по двум противоположным причинам и на Западе и на Востоке самая распространенная, самая известная, знакомая и близкая традиция — христианство — осталась наиболее непознанной, загадочной и закрытой, в то время как традиционалисты довольно хорошо освоили и исламскую метафизику, и буддизм, и индуизм, и даосизм, и даже некоторые архаические культуры. Далекое и экзотическое стало парадоксальным образом ближе современным исследователям, номинально принадлежащим к христианской цивилизации, чем “свое”, привычное и близкое.

Как бы то ни было, первое знакомство русских с идеями Генона⁽²⁾ позволяет наметить выход из этой тупиковой ситуации и попробовать сопоставить общую метафизическую картину с догматами православного христианства. Не следует заблуждаться относительно простоты такого исследования. Практически полное отсутствие ссылок на Православие у традиционалистских авторитетов делает эту задачу крайне сложной и рискованной. И тем не менее, не претендуя на окончательную истину в этом вопросе и оставляя открытой дорогу для альтернативных поисков, мы попытаемся понять в данной работе метафизическую природу Православия и, следовательно, приблизиться к формулировке и осознанию сущности христианской метафизики.

Часть I

МЕТАФИЗИКА

ПРАВОСЛАВНЫХ ДОГМАТОВ

Глава 2. Три аспекта метафизического абсолюта

Высшей категорией полноценной метафизики является “абсолют”. В своей книге “Множество состояний существа” Рене Генон дает исчерпывающее описание этой реальности. Смысл исследования абсолюта у Генона сводится к следующему⁽³⁾. — Абсолют совпадает с бесконечностью или метафизическим Всем. “Бесконечность” в концептуальном смысле представляет собой *отрицательную* категорию, так как ее определение основывается на отрицании *предела*, конца, и следовательно, строго говоря, *определить* ее не представляется возможным. Но такая отрицательная формулировка, по Генону, не должна пониматься буквально, поскольку это отрицание есть лишь следствие онтологической и космологической позиции существ, принадлежащих к реальности относительной.

Иными словами, отрицательность бесконечности проистекает из взгляда на нее с позиции конечности, тогда как сама в себе она, напротив, тождественна высшей метафизической утвердительности. Важно сразу подчеркнуть, что бесконечность (=абсолют) не совпадает с чистым бытием, и соответственно, метафизика (учение о высших принципах) не является синонимом онтологии (учения о бытии). Подробнее об этом ниже⁽⁴⁾.

В бесконечности Генон различает два аспекта: один — условно “активный”, другой — условно “пассивный”, хотя, как он подчеркивает, определе-

ния “активности” и “пассивности” существуют только для “внешнего” взгляда, а в самом абсолюте они могут характеризоваться как-то иначе. “Активный” аспект абсолюта Генон определяет как собственно бесконечность или как формулу “бесконечность = бесконечность”. “Пассивный” аспект — это универсальная возможность или всевозможность, а ее формула — “бесконечность = всевозможности”. “Пассивность” в данном случае означает, что бесконечность обращена к конечному своей стороной, тождественной возможности, а “активность” — что бесконечность обращена своей стороной, тождественной бесконечности, к себе самой. Всевозможность как “пассивный” аспект абсолюта называется в терминах дальневосточной традиции “небытием”, а в ведантистской традиции — “асат” (тоже “небытие”, “асат”). Сразу же можно указать на аналогию с концепцией православного мистического богослова св. Дионисия Ареопагита, который определял Бога как апофатическое (принципиально непознаваемое) Начало, превышающее и тем самым отрицающее любое определение, в том числе и определение “бытийности” (так Ареопагит говорит о “сверхсущности” Божества, т.е. о его превосходстве над всем тем, что включается в понятие бытия⁽⁵⁾).

Поскольку мы заведомо пребываем в рамках конечного (даже если вопрос стоит о высших онтологических принципах), то имеет смысл рассматривать почти исключительно “пассивный” аспект абсолюта, взятый как всевозможность. Эта всевозможность также имеет два аспекта. Один аспект всевозможности обозначен как *возможность непроявления*. Это “активный” аспект всевозможности, тогда как “пассивным” аспектом всевозможности является *возможность проявления*. Возможность непроявления считается “активным”, а возможность проявления “пассивным” началами, поскольку первая из них не предполагает никакого определения или ограничения всевозможности, тогда как вторая их подразумевает. Очевидно, что возможность непроявления более соответствует “природе” всевозможности, нежели возможность проявления, хотя при рассмотрении всего абсолюта целиком (т.е. как чистой всевозможности “совокупно” с чистой бесконечностью) это соответствие не так уж и однозначно⁽⁶⁾.

Возможность проявления совпадает с *чистым бытием* или с его сущностной, “активной” стороной. Чистое бытие несет в себе все то, что составляет содержание проявления, но при этом само не принадлежит к сфере проявления, оставаясь внутри всевозможности *особой* возможностью, контрастирующей со всеми остальными возможностями именно тем, что она одна предполагает проявление, тогда как все остальные (собираательно называемые возможностью непроявления) — нет.

Генон указывает, что символом всевозможности, охватывающей и возможность проявления и возможность не проявления, является метафизический ноль. Чистое бытие (= возможность проявления) есть метафизическая единица, которая при этом является не чем иным, как “утвержденным метафизическим полем”. Иными словами, чистое бытие не есть нечто другое, нежели общая всевозможность, оно есть лишь особый, частный (и довольно парадоксальный) образ ее метафизического утверждения.

Итак, даже не выходя за рамки абсолюта, не вступая в сферу проявления, где абсолютом действительно отчуждается от своей сущностной природы, мы получили три основополагающие метафизические категории, которые, будучи первейшими и метафизически приоритетными, не могут не влиять на дальнейшую логику проявления, составляя его сущностную парадигму.

Первая и высшая категория — это бесконечность, “активный” аспект абсолюта, его абсолютное тождество с самим собой. Вторая категория — это возможность не проявления, принадлежащая к “пассивному” аспекту абсолюта, но в то же время воплощающая в себе “активный” аспект всевозможности. И третья категория — возможность проявления, являющаяся наиболее “пассивной” инстанцией в рамках всей бесконечности, но вместе с тем представляющая собой высший принцип для всего проявления.

Все три категории принадлежат к сфере небытия. При этом их можно определить и иначе: возможность не проявления (чистое небытие), возможность проявления (чистое бытие), бесконечность или абсолютом (совокупность чистого бытия и чистого небытия).

Для строгости изложения следует сделать отступление и уточнить используемые нами метафизические термины. Возможность проявления — это определение некоторой метафизической инстанции, рассматриваемой из сферы проявленного. И глядя из этой сферы, никак иначе назвать аспект всевозможности, являющийся непосредственной причиной проявления, нельзя.

Точно так же дело обстоит и с возможностью не проявления, которая охватывает для взгляда из проявленного все то, что, будучи метафизически возможным, не “соучаствует” в принципиальном обеспечении проявления. Так как мы заведомо находимся в проявленном, то точнее всего говорить об аспектах всевозможности, соотнося их именно с проявлением. Но отвлекаясь от сферы проявления, можно использовать и иные термины.

Ими будут чистое бытие и чистое небытие. Добавление характеристики “чистое” означает здесь абсолютизацию качеств, т.е. бытийность бытия и небытийность небытия. Такое определение не отражает отношения этих ас-

пектов всевозможности к проявленному и описывает их безотносительно чему бы то ни было.

Очень важно понять, что само чистое бытие, на самом деле являясь принципом, *не есть*, но находится в основе всего того, что *есть*. Чистое небытие тоже *не есть*, но *не* находится в основе всего того, что *есть*. Таким образом, чистое бытие принадлежит к небытию, но отлично от чистого небытия. Чистое небытие, в свою очередь, не только не есть, но и не может быть (в то время как чистое бытие может).

И наконец, можно рассмотреть отношения этих двух метафизических принципов к самой всевозможности, т.е. не извне, из проявленного, а изнутри, из сферы чисто возможного. В этом случае возможность проявления будет определяться как *возможность бытия*, а возможность неоявления — как *возможность не-бытия*. Термин “возможность не-бытия” (где слово “не-бытие” написано через дефис) следует писать именно так по следующей причине: речь здесь идет не о том, что небытие возможно, так как в рамках всевозможности оно, напротив, действительно, но о метафизическом утверждении такой возможности, которая коренным образом отлична от возможности бытия (и, соответственно, возможности проявления) и определяется единственно через отрицание конкретной возможности — возможности бытия.

Теперь можно расположить все термины иерархически. Взгляд извне, из проявленного, различает два аспекта всевозможности: возможность проявления и возможность неоявления. Такие определения представляют собой как бы самый “низший” уровень абсолюта, сопоставленного с чем-то внешним по отношению к нему, неабсолютным. В самих себе и безотносительно к более внутренним и более внешним реальностям эти аспекты могут быть названы, соответственно, “чистым бытием” и “чистым небытием”. И наконец, в наиболее высоком и внутреннем измерении они определяются как “возможность бытия” и “возможность не-бытия”.

В сущности, для всего проявленного эти термины являются синонимами, и поэтому, употребляя их, мы указываем на одни и те же принципы: возможность проявления = чистое бытие = возможность бытия и возможность неоявления = чистое небытие = возможность не-бытия.

Но поскольку мы, естественным образом, рассматриваем сферу всевозможности *извне*, то удобнее использовать именно термины “возможность проявления” и “возможность неоявления”, подразумевая в каждом из них наличие более глубоких и внутренних измерений (не акцентируя это специально, чтобы не перегружать изложение).

Теперь отметим один важнейший аспект: Генон всегда утверждает, что по отношению к чистому бытию и чистому небытию чистый абсолют⁽⁷⁾ выступает именно как “совокупность”, как некая математическая сумма. С нашей же точки зрения, речь идет о более сложном соотношении одной “активной” и двух “пассивных” инстанций в бесконечности. К этому, однако, мы вернемся в дальнейшем.

Как бы то ни было, в метафизическом абсолюте явно наличествует Троица, причем поразительно, что ее качество может быть наилучшим образом охарактеризовано формулой “нераздельная и неслиянная”, а также “единосущная”. Эта Троица состоит из неутвержденного метафизического ноля (возможность непроявления, чистое небытие), утвержденного метафизического ноля (возможность проявления, чистое бытие) и интегрирующей истоковой инстанции утвержденного и неутвержденного одновременно метафизического ноля.

Трудно избежать напрашивающегося отождествления этой метафизической Троицы, принадлежащей небытию, с апофатическим аспектом Троицыного Бога у св. Дионисия Ареопагита⁽⁸⁾. Поразительно, в какой степени именно в данном случае уместно говорить о метафизической “единосущности, неслиянности и нераздельности”, так как полноценное представление о внутренней структуре абсолюта делает необходимым выделение в нем именно *трех* аспектов, ни больше и ни меньше. Любое сокращение или добавление здесь приведет к тому, что вся метафизическая картина исказится, утратит полноту или приобретет излишнее, необязательное определение.

Глава 3. Апофатика трех лиц

Если метафизическое понимание троичности как сущностного характера абсолюта обнаруживает себя через такие определения, как “единосущность, нераздельность и неслиянность”, и здесь, действительно, можно говорить о некотором соответствии между высшими пределами христианского мистического созерцания и универсальной метафизической доктриной⁽⁹⁾, то с выяснением метафизического распределения *лиц* в этой апофатической трансцендентной Троице дело обстоит гораздо сложнее. Сразу отметим, что католическое Credo, с его догматом о Filioque и вытекающим отсюда “субординатизмом”, т.е. строгим иерархическим подчинением одного лица другому⁽¹⁰⁾, вообще не позволяет наметить никаких соответствий между аспектами абсолюта и лицами Троицы, так как мы сразу же сталкиваемся с непреодолимыми противоречиями между догматическими характери-

ками божественных лиц⁽¹¹⁾ и метафизической сущностью трех внутренних аспектов бесконечности. Так как Святой Дух у католиков исходит от Отца и от Сына, а не только от Отца, являясь иерархически “третьим” и “низшим”, при переходе от богословия к метафизике Он может соответствовать только наиболее “пассивной” стороне абсолюта, т.е. возможности проявления⁽¹²⁾. Однако это приводит к противоречию между качественной метафизической характеристикой возможности непроявления как “скрытой”, сутобо “невсвтовой” стороны всевозможности, и догматическими атрибутами второго лица Пресвятой Троицы. Итак, полное расхождение в богословских и метафизических определениях вряд ли позволяет всерьез говорить о вышеобозначенном соотношении Троицы и абсолюта при принятии формулировки католического Credo.

Можно предположить, что столкновение с подобным противоречием и удержало католических традиционалистов от попытки метафизического толкования Троицы. Встать же на догматическую позицию Православия они не могли в силу вполне понятного следования нормам западной Церкви и схоластической инерции, которую даже Генон никогда серьезно не критиковал.

Как бы то ни было, в русле Православия перенос богословских характеристик на метафизический абсолют, хотя и не является простым делом, но и не влечет за собой неснимаемых противоречий, как в случае католической догматики. И утверждение об исхождении Духа Святого только от Отца, и подчеркивание того, что он *изводится* Сыном (а не исходит совместно из Сына и Отца), резко меняет всю картину.

Заметим, что в данном случае мы говорим об особом апофатическом видении Троицы, которое названо у св. Дионисия Ареопагита “сверхсущностным”. Св. Дионисий говорит о “*uregousia*”, “сверхэссенции”, о наиболее трансцендентном и чисто метафизическом понимании Божества, которое отлично от онтологического (бытийного) его понимания. Такое разделение на сущностный (бытийный, онтологический) и сверхсущностный (сверхбытийный, метафизический, абсолютный) аспекты Троического Божества никоим образом не удваивает Троицу, не делит ее на две половины. Просто проявленное (и тем более тварное) существо не может схватить одновременно оба этих аспекта бесконечности как нечто единое (чем они на самом деле являются). Можно сказать вместе с Геноном, что такое деление есть результат нашего взгляда, а не внутреннее качество самого Бога. Однако троичность (точнее, триединство) абсолюта в христианской перспективе, напротив, должна быть понята именно как внутрибожественное качество, а

не только как продукт ограниченности познающей перспективы человека. Удвоение Троицы, схватывание ее *отдельно* как бытийной и как сверхбытийной, есть результат “оптической” иллюзии созерцания со стороны проявленных существ. *Троичность же присуща Божеству как внутренняя основополагающая характеристика.* Можно сказать, что деление Божества на бытийные и сверхбытийные аспекты прекращается в момент снятия проявления, его свертывания. Троиединство же Божие сохраняется и “после” этого, будучи совершенно независимым от проявления как факта⁽¹³⁾.

Сделав последнее уточнение, можно предложить распределение метафизических аспектов абсолюта между тремя лицами Пресвятой Троицы.

Бог-Отец безусловно соотносится с “активной” стороной абсолюта, т.е. является самой бесконечностью и самим абсолютом в его наиболее совершенном и полном самотождестве. Очевидно, что самотождественная бесконечность объемлет и свой “пассивный” аспект, т.е. является первичной по отношению ко всевозможности во всех ее оттенках.

Наибольшие проблемы вызывает выяснение соответствия между двумя остальными лицами Троицы и аспектами абсолюта. Очевидно, что каждое лицо должно соотноситься с одним из двух самых общих видов возможности, т.е. с возможностью проявления и возможностью не проявления, из которых и состоит собственно всевозможность.

Символические соответствия заставляют отождествить Бога-Сына с возможностью проявления⁽¹⁴⁾, а Бога-Святого Духа — с возможностью не проявления⁽¹⁵⁾. Здесь возникает первое затруднение. С чисто метафизической точки зрения, возможность проявления является более “пассивной” стороной всевозможности, нежели возможность не проявления, но в христианском созерцании, даже при православном утверждении равенства трех божественных лиц и при явном отказе Восточной Церкви от “субординатизма”, ударение падает на особую близость между Отцом и Сыном. Но если принять во внимание последнее замечание, мы вынуждены будем снова вернуться к католической перспективе и к отождествлению возможности не проявления с Сыном, а возможности проявления со Святым Духом, что, как отмечалось, противоречит догматическому символизму личностных атрибутов, приписываемых, соответственно, Сыну и Святому Духу.

Чтобы сдвинуться с мертвой точки, следует принять все же первое отождествление (возможность проявления = Сын, возможность не проявления = Дух Святой) и постараться отыскать причину некоторого нарушения метафизической иерархии внутри абсолюта в христианстве.

Во-первых, само условное разделение всевозможности на возможность

проявления и возможность неоявления возникает только благодаря фиксации именно возможности проявления, которая вносит в однородную сверхбытийную “тьму”⁽¹⁶⁾ абсолюта первый “чужеродный” элемент. И только “после” этого внесения — как трансцендентное отрицание⁽¹⁷⁾ этой возможности проявления — проясняется специфический статус возможности неоявления, соответствующий заново утвержденному самоидентификации всевозможности, затронутой перспективой (пусть номинальной) “отхода” от этого самоидентификации. Таким образом, метафизически предшествующий “активный” аспект всевозможности, возможность неоявления, обнаруживает свою сущностную идентичность, лишь отвечая на вызов “пассивного” аспекта. Здесь можно вспомнить евангельскую формулу: “И свет во тьме светится, и тьма его не объят”⁽¹⁸⁾. Невидимый свет возможности проявления засветился во тьме всевозможности, и то, что не объяло его, обнаружилось как *новая* особая тьма, отличная от невидимого света, как тьма возможности неоявления.

В христианских терминах, акцентирование возможности проявления можно уподобить предвечному “рождению Сына” от Отца без матери (возникновение невидимого света). В таком случае сгущение трансцендентной тьмы возможности неоявления логически соотносится с “исхождением” из Отца третьего лица Пресвятой Троицы. При этом становится понятным, почему Дух Святой изводится именно Сыном. — Зажегшийся невидимый свет “провоцирует” трансцендентную тьму возможности неоявления на утверждение своей сущностной самоидентификации перед лицом обнаружения в рамках всевозможности такой парадоксальной возможности, которая, будучи возможной, противоположна (или “несовознаможна”, в терминах Лейбница) остальным возможностям, определяющимся отныне совокупно как общая возможность неоявления. В христианской традиции подчеркивается, что второе лицо Троицы, Сын, является “открытым”, “явным”, а третье лицо, Дух Святой, напротив, “закрытым” и “тайным”.

Еще один важнейший пункт. Христианская традиция рассматривает космогонию, сакральную историю и эсхатологию как процесс триединого божественного *кенозиса* (дословно, “истощания”), т.е. *жертвенного самоумаления* Божества. Это самоумаление, *любовь* Бога к тому, что им сущностно не является, видится христианам как главнейшее, интимнейшее божественное качество. Такой жертвенный, “кенотический” характер христиански понятого абсолюта во многом определяет и метафизическую иерархию самой бесконечности, где на первое из двух оставшихся мест — после утверждения полного и совершенного верховенства тождественности бесконечности са-

мой себе в ее “активном” аспекте — становится именно Сын (возможность проявления) как аспект, наиболее отмеченный перспективой “кенозиса”, “самоумаления”, “истощания”, “самоопустошения”, “жертвенности”. И здесь становится внезапно понятным, почему Восточная Церковь так настаивала на неприятии *Filioque*, “субординатизма”, и на сохранении строгой православной формулировки. В этом случае “этический” приоритет “рожденного” Сына на уровне абсолюта не противоречил самостоятельной и даже метафизически более важной позиции “исшедшего” Святого Духа. Между вторым и третьим лицами Пресвятой Троицы утверждалось такое соотношение, которое и не отрицало явно метафизической роли возможности не проявления и не искажало специфики сугубо христианской ценности божественного “кенозиса”. Более того, ценность “кенозиса” распространялась и на сам абсолют в его высшем понимании, а значит, жертвенный характер Сына приоткрывал таинственную благосклонность самого Отца к жертвенной ориентации вообще.

Этот последний момент показывает, что бесконечность в ее сущностном аспекте есть *нечто большее* (вопреки Генону), нежели только “совокупность” чистого бытия (Сына) и чистого небытия (Духа Святого). В перспективе христианской метафизики сущность бесконечности таинственно проступает в благоволении к “кенозису” самого абсолюта, а это придает проявлению, начиная с уровня возможности проявления, дополнительный сокровенный смысл, который начисто отсутствует в Веданте, даосизме или исламской метафизике.

Троический догмат потому и выделяет первое лицо Троицы, Бога-Отца, в самостоятельную Личность, что видит в этом исток великой метафизической загадки, корящейся не просто в “объективной” структуре всевозможности, а в некоторой парадоксальной воле высшего абсолюта, в тайной и непостижимой склонности самой бесконечности. Можно даже сказать, что по ту сторону “совокупности” утвержденного метафизического ноля и неутвержденного метафизического ноля (что, по Генону и Веданте, должно исчерпывающе описать абсолют) христианская метафизика провидит некую особую “дополнительную”, метафизически неочевидную *тайну*, парадоксально намекающую на такое качество бесконечности, которое сверхразумно выходит за “пределы” самого метафизического ноля, не имеющего пределов.

И если наша интуиция верна, то христианская метафизика есть в своей сути не просто вариация единой традиционной метафизики, но особая и исключительная ее разновидность.

Глава 4. Мир божественных энергий (вечный канун творения)

Подчеркнем, чтобы избежать двусмысленности, что все высказанные выше соображения относились исключительно ко “внутренним” аспектам абсолюта, радикально предшествующим проявлению и, соответственно, творению, которое является более конкретной и специфической вариацией проявления (подробнее об этом в следующих главах). Апофатическая Троица (или сверхбытийная Троица) находится далеко за пределами собственно религиозного взгляда, и поэтому к ней можно применить только самые общие, самые глубинные определения троического таинства, а не все то, что догматически входит в характеристику Троицы⁽¹⁹⁾ в обычном богословии, сотериологии и космологии. Эта абсолютная Троица принадлежит сущностно к сфере небытия, к полю метафизических возможностей и никак не затрагивается всеми последующими этапами конкретизации в проявлении, вплоть до творения и промыслительной священной истории. Эта метафизическая Троица несозерцаема и немыслима, она лежит в области чисто трансцендентного, и поэтому ее можно назвать Троицей “сверхсущественной” и даже “сверхбожественной”. Но будучи тайной структурой абсолюта, она пребывает в основе всех остальных, более низких онтологических уровней реальности, предопределяя строй вселенной, ее логику, ее ориентиры, ее характер. С точки зрения символизма метафизических чисел, такая Троица относится к метафизическому нулю и радикально предшествует не только метафизической первопаре, но и метафизической единице. Она создается не путем сложения или утроения единицы. Напротив, она является импульсом к возникновению единицы, которая, в свою очередь, предшествует всякому проявлению.

Метафизика утверждает, что процесс проявления начинается с раздвоения возможности проявления (чистого бытия) на две метафизические составляющие — на “активный” принцип проявления и на “пассивный” принцип проявления (в индуизме — пуруша и пракрити). “Активным” принципом становится возможность проявления в своем самотождестве, а “пассивным” — его онтологический антипод. (Напомним, что отныне мы находимся не только в сфере метафизики, но и в сфере онтологии, так как речь идет о модификациях внутри бытия). Этот онтологический антипод в разных традициях имеет разные имена. В индуизме — это “мулапракрити” (“корневая пракрити”), в даосизме — женский принцип “инь”, в схоластичес-

кой терминологии — “*natura*”⁽²⁰⁾, “природа” и т.д. Если возможность проявления есть метафизический “предел” кенозиса самого абсолюта, то *natura* есть онтологический “предел” кенозиса чистого бытия или возможности проявления. В аристотелевской традиции этот принцип называется “*materia prima*”⁽²¹⁾, “первоматерия”.

Первоматерия проявления является онтологическим принципом, субстанциальной основой вселенной, и поэтому сама она остается вне проявления, выступая в проявлении лишь косвенно, через свои производные. Поэтому актуализация пассивного принципа проявления еще не кладет начала проявлению как таковому, но предшествует ему, образуя субстанциальную предпосылку, дополняющую предпосылку эссенциальную, воплощенную в возможности проявления (чистом бытии). Первоматерия рассматривается иногда как метафизическое число два, хотя, строго говоря, и метафизическая единица, и метафизическая двойка не принадлежат к проявлению и являются модификациями “потенциальных чисел”, строгое разделение между которыми не является актуальным и ясно обозначенным. Речь идет об особых метафизических числах, не имеющих никаких аналогий в проявленной реальности. Ни один (утвержденный метафизический ноль), ни два (субстанция проявления) не выступают в проявлении как фиксируемые категории. Они приобретают истинный онтологический объем в проявленном только после появления имманентного третьего.

Все разновидности метафизических доктрин знают об этой особой инстанции, лежащей между абсолютном самим по себе, между чисто трансцендентными реальностями, включая возможность бытия, и тем, что является собственно проявленным миром. Эта промежуточная, посредующая инстанция чаще всего символизируется женским началом. Наиболее подробно эта концепция развита в индуистской доктрине праkritи и в каббалистической концепции “шекины”, “женской” ипостаси Божества. На первый взгляд, в христианской доктрине нет данного звена, и процесс проявления, предшествующий собственно творению мира, никак в ней не рассматривается. Такую недостаточность пытались преодолеть самые разнообразные мистические и гностические течения, разрабатывавшие теории “Софии”⁽²²⁾, женского аспекта Божества, являющегося промежуточным элементом. Но с удивительным постоянством все подобные воззрения отвергались Церковью, признавались еретическими.

Единственной принятой как ортодоксальное православное церковное учение богословской концепцией была исихастская теория, развитая чтимым православным святым Григорием Паламой. Она получила название “учения о божественных энергиях”⁽²³⁾.

Согласно Паламе, “в Боге есть три различные понятия: сущность, энергии и Божественные Ипостаси Троицы”⁽²⁴⁾. Сущность относится к апофатической абсолютно трансцендентной стороне Божества, к сфере Сверхбожества Ареопагитик. Ипостаси наличествуют и внутри самой природы Божества и применительно к творению — в различии домостроительных функций. Это соответствует православной доктрине, сформулированной еще в эпоху Вселенских соборов. Но наиболее важным значением в мистическом богословии Паламы обладают “энергии”. Именно они и описывают тот онтологический зазор, который нас здесь интересует: зазор между Богом самим по себе и его творением.

Палама пишет: “В Боге существуют не только ипостасные различия, но и некие другие; и Дионисий это другое различие, в отличие от ипостасного, называет божественным, ибо различие по Ипостасям не есть разделение Божества. По этим божественным проявлениям и энергиям, он говорит, что умножается и увеличивается; он называет те же проявления и выступлениями (дословно “экстазами”).”⁽²⁵⁾ В другом месте: “энергия есть нечто иное, чем сущность, от нее отличное, однако неотделимое”⁽²⁶⁾. “Бог имеет и то, что не есть сущность. Но это не значит, что то, что не есть сущность, является принадлежностью. Оно не есть принадлежность, так как совершенно неизменяемо; но и не сущность, потому что не есть самобытное бытие.”⁽²⁷⁾ И еще: “Бог имеет следовательно и то, что есть сущность, и то, что не есть сущность, хотя она и не называется принадлежностью, т.е. это божественная воля и энергия.”⁽²⁸⁾

Воля, энергия, промысел, совет трех лиц, выступление, причастия — все это, согласно богословскому учению Паламы, включенному в “Соборный Томос” 1351 года, образует особую сферу божественного бытия, обращенного к твари, но не по классическому креационистскому сюжету отношения Творца к твари, через закон, а по благодатной световой жертвенной силе божественной Любви.

Палама подчеркивает, что все энергии, образующие ткань светового проявления, не являются проявлениями какой-то отдельной ипостаси Божества и не дифференцированы в согласии с этими ипостасями. Они являются общими для всей Троицы и выражают вовне ее единство. Это неумноженная множественность, неколичественная полнота, благодатное приращение Божества, изливающего свое изобилие вовне.

В метафизических терминах это можно назвать предтварным проявлением бытия, его самообнаружением.

Излияние божественной Любви или воли, это сверхтварное выступление Божества является христианским аналогом тех метафизических реальностей,

которые полагаются между абсолютном и проявленным миром в иных традициях.

Было бы натяжкой отождествлять эту световую реальность, отождествляемую исихастами со светом Преображения на горе Фавор, с женским аспектом божества или с пассивным воспринимающим принципом, строго аналогичным пракрити или шекине. Но в то же время именно этот уровень есть грань перехода сверхбытийной Троицы в бытие, ее жертвенная онтологизация, ее самопроявление и самораскрытие. И хотя речь идет о едином действии всех трех лиц, нельзя не распознать в ней черты определенной троичности, наследуемой от самой трансцендентной структуры абсолюта, но не как воспроизведение ипостасей и тем более не как добавление новой, “четвертой” ипостаси, а как благую весть о Троицинстве.

Это нисхождение сверхбытийного абсолюта в бытие, Сверхбожества в Божество.

Глава 5. Между проявлением и творением

За онтологизацией троичного абсолюта, т.е. за первым шагом к проявлению следует остальная логическая цепь домостроительных нисхождений. В христианстве эта цепь нисхождений отождествляется с “творением”.

Здесь сразу следует заметить, что теория “творения”, “креационизм”, является специфически *иудейской* идеей, отсутствующей во всех неавраамических традициях. Христианство и ислам почерпнули ее именно в иудаизме, что и явилось характерной особенностью того, что принято называть собственно “религиями” или “монотеистическими традициями”. Это не означает, что другие традиции не рассматривают дальнейших процессов проявления после утверждения онтологических принципов (такое допущение даже звучит абсурдно). Однако в них отсутствует строго фиксированный барьер между миром онтологических принципов и самим проявленным (т.е. вселенной) — барьер, который их разделяет в креационистских религиях.

Концепция творения строго делит бытие на две неравноценные, асимметричные части — на мир нетварный, т.е. собственно Божество (метафизические и онтологические принципы), и мир тварный, т.е. продукт радикального отчуждения Божества от самого себя (проявленное). Более того, креационизм утверждает, что между этими двумя категориями вообще нет никакой общей меры. Даже самое лучшее из твари — небо, рай, ангелы и т.д. — совершенно несопоставимо с Богом и не единосущно ему. Бог выступает

в такой ситуации как нечто абсолютно *внешнее* по отношению к творению, как замкнутый в себе, непознаваемый и инаковый объект.

В самом законченном варианте (иудаизм, ислам) креационистская перспектива исключает какую бы то ни было конкретизацию структуры Божества (и тем более абсолюта), и настаивает на радикальном и не поддающемся исследованию строгом монотеизме. Христианство, безусловно, является монотеизмом атипическим, так как в нем утверждается троическая структура Божества. Но в то же время православная традиция безоговорочно признает теорию творения, заимствованную из иудаизма, и строит многие свои догматы именно на креационистском понимании реальности.

Поскольку нас интересует именно христианская метафизика, мы вынуждены рассматривать процесс проявления в креационистской перспективе, привлекая по мере необходимости для наглядности метафизические теории некреационистского толка.

Креационизм исключает “творение *ex deo*”, т.е. сущностный переход принципов в ткань проявленной вселенной, и настаивает на “творении *ex nihilo*”, т.е. на приведении к существованию “ничто” посредством божественного волеизъявления, *fiat*, “да будет”. В “нигилистической” (*ex nihilo*) природе творения и заключается та резкая грань, которая отделяет вселенную от Создателя. “Ничто”, которым сущностно является все творение, ни при каких условиях не может качественно перейти в “нечто”, и, соответственно, строго креационистская модель считает, что существование тварь получает извне, от Бога “взаймы” и рано или поздно будет вынуждена вернуть его назад, снова став “ничем”. Самым полным выражением такого “пессимистического” подхода к твари является иудаистическое богословие, где из формулы, данной в во второй книге Маккавеев, — “Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего”⁽²⁹⁾, — сделан самый радикальный вывод относительно перспективы твари. Строгая креационистская доктрина в отличие ото всех иных метафизических учений считает, что субстанциальной основой творения является чистое “ничто” (*ouk on*), радикально отличное как от всех онтологических принципов, так и от трансцендентного небытия, имеющего в греческом языке даже иное название “*теон*”, тогда как “ничто” Библии, на котором стоит творение, обозначается формулой “*ouk on*” (“шема”, на древнееврейском).

Христианская традиция в космогоническом смысле приняла креационистскую иудейскую перспективу и, соответственно, канонизировала “нигилистическую”, “ничтожную” основу всей твари. Хотя сам процесс творения, описываемый в христианских терминах, имеет существенное отличие от иудейской оптики, поскольку это событие (творение) христиане рассматрива-

ют как “домостроительный замысел пресвятой Троицы” и, более конкретно, как “кенозис Отца” или “домостроительный кенозис Отца”⁽³⁰⁾. Здесь снова обнаруживается телеологическая сущность православной традиции, которая вкладывает в понятие “добровольного самоумаления Божества”, в понятие “жертвы”, особую метафизическую нагрузку. В христианстве творение из простого акта Божественного Всемогущества (как видит это иудаизм) становится очередным шагом в промыслительной трансцендентной мистерии, корнящейся уже в предонтологическом абсолюте. И поэтому святоотеческое предание тяготеет к конкретизированному описанию соучастия лиц Пресвятой Троицы в творении, максимально отходя тем самым от строгого иудаизма и максимально приближаясь к неавраамическим традициям, оставаясь при это все же в рамках креационизма. В конечном счете, христианский креационизм имеет совершенно иной смысл, нежели иудаистская доктрина, так как в нем утверждается не случайность, а спасительная *необходимость* творения *ex nihilo* в целях осуществления тайного плана, замысленного абсолютом.

Персонифицированное соучастие трех лиц в творении не определено с догматической строгостью. Считается, что основная роль здесь принадлежит Богу Отцу, кенотической жертвой которого является все творение. Метафизически это понятно, так как в творении (проявлении) на конкретном уровне реализуется только то, что содержится в Первопринципе. Бог Отец — это общая “причина сотворенного” (Василий Великий).

Бог Сын, Слово, Логос, ответственен за духовно-световой строй творения, за утверждение в нем иерархической структуры, связывающей между собой миры и указующей им на верховенство сверхтварных энергий, дающей каждой твари, существу и вещи значение, смысл и духовную жизнь. Бог Слово — есть мера вещей и ось вселенной (“им же вся быша”). Одновременно Он — “причина зиждительная” (Василий Великий). Кенозис Бога Слова в творении заключается в том, что Он экстериоризирует свои качества, обращая их не к своему центру, не к Отцу, а от Него, жертвуя собой ради твари. Поэтому Сын в христианской традиции часто определяется именем “агнец, закланный прежде всех век”.

Бог Дух Святой выступает как “завершающий”, как “причина совершительная” (Василий Великий). Его участие в творении загадочно, как и все, что связано с этим лицом. Он присутствует везде и во всем, являясь наиболее имманентным аспектом Божества. В отличие от единственности (и единородности) Сына, Он способен быть множественным, сохраняя сущностное единство своей природы и своего лица. Генон (правда, по другому поводу)

писал об особой духовной “интегрирующей множественности”, которая, “обращаясь к различным существам и вещам индивидуально, объединяет их, увлекая к световому центру”⁽³¹⁾.

Сходным образом описывается и “домостроительство” Духа Святого у отцов Церкви, рассуждающих о Пятидесятнице, разделении языков и персонализации Святого Духа при христианском крещении⁽³²⁾.

Если бы Православие не утвердило строгого креационизма и тем самым не поставило бы непреодолимого барьера между Божественным и тварным, можно было бы усмотреть в роли Святого Духа относительно творения идею его преобразования в субстанцию твари, в *natura* или даже материю. И в таком случае его “кенозис” был бы последним элементом троической жертвы, создающей из Божественной полноты онтологических принципов структуру проявленного, конкретизирующей на последней границе внешнего полноту божественных выступлений. Но в данном случае речь должна была бы идти о “манифестационистской”, “проявленческой”, а не о креационистской перспективе. В креационизме же как о базе творения речь идет именно о “ничто”, “шема”, “*ous on*”, и несмотря на схожесть метафизических и онтологических характеристик между третьим лицом Троицы в христианстве и субстанцией творения в иных традициях, их тождество невозможно утверждать без того, чтобы не выйти за рамки Православия. Можно указать лишь на то, что Святой Дух в творении домостроительно и кенотически “покровительствует” субстанциальным аспектам, обеспечивает непрерывность тварных планов, является проводником между землей и небом, глашатаем высших свертварных декретов Божества. Неслучайно он “глаголет пророки”, т.е. “говорит устами пророков”, как определено в православном “Символе Веры”.

Как бы то ни было, христианский троический взгляд утверждает ясное соотношение второго и третьего лица Пресвятой Троицы в вопросе творения. Бог Слово “ответственен” за принципиальные, высшие, архетипические, эссенциальные его аспекты, а Бог Дух Святой — за конкретные, низшие, субстанциальные⁽³³⁾.

Интересно также заметить, что христианские мыслители, наиболее склонявшиеся к “манифестационистской” перспективе (насколько это было совместимо с признанием православного креационизма), часто тяготели к тому, чтобы представить творение как “конкретизацию” божественных нетварных энергий, “истекающих” из Троицы, не затрагивая ее самотождества. Можно привести здесь первый пассаж из трактата Дионисия Ареопагита

“О небесной иерархии”, где эта идея выражена предельно ясно:

“Всяко даяние благо и всяк дар совершен, свыше есть, сходяй от Отца светом, у негоже несть пременение, или преложения стень” (Иак. I. 17). Добавим, что, когда по велению Отца Свет исходит из себя, чтобы распространиться и просветить всех нас своими драгоценными дарами, именно этот Свет как соединяющее могущество восстанавливает нас в нашем изначальном состоянии, поднимая нас вверх; именно этот Свет превращает нас в Единого и в обожающую простоту Отца собирающего, потому что, по Священному Писанию, “яко ис того и тем и в нем всяческая” (Рим. XI, 36)⁽³⁴⁾.

Следует обратить внимание на выражения: “превращает нас в Единого”, “восстанавливает нас в изначальном состоянии” и т. д., которые совершенно немыслимы в строго монотеистическом креационистском подходе, так как никакое превращение “твари” в Единого (Бога) в таком случае невозможно, а “возврат в изначальное состояние” есть только возврат к “ничто”.

Теории Дионисия Ареопагита стоят на грани строгого креационизма и намекают на возможность сущностного сближения тварных аспектов с энергиями Троицы⁽³⁵⁾.

Там, где практикуется подобный подход, мы имеем дело с христианским (точнее, “эллинохристианским”) манифестационизмом, близким к эзотеризму иных традиций и соответствующим теориям проявления в неавраамических версиях метафизики (например, в Веданте или неоплатонизме).

Можно заметить, что и в самом иудаизме, и в исламе существует эзотерическая линия, также преодолевающая креационистский подход. В иудаизме речь идет о каббале, где четыре уровня реальности или четыре уровня проявления — ацилут, берия, ецира и ассия — рассматриваются как стадии манифестации, и даже “берия”, т. е., дословно, “мир творения”, берется совершенно в отрыве от креационистской и сугубо иудейской оптики *ex nihilo*⁽³⁶⁾.

Так же обстоит дело и в исламе, где на эзотерическом уровне, в суфизме, доктрина творения фактически преодолевается. Наиболее ярким примером такого эзотерического ислама можно считать учение Ибн-Араби или “теософию” Сухраварди.

Обращение христианской традиции к теории творения не может расцениваться просто как адаптация изначально инициатической доктрины к уровню массового сознания, неспособного, по определению, получить иного представления о Боге, кроме как о внешнем по отношению к твари объекте, не имеющем с ней никакой общей меры. Есть в этом нечто более таинствен-

ное и глубокое, что не может быть схвачено в рамках христианского манифестационизма. Креационистская теория была введена в догматический контекст христианства не только по прагматическим причинам. Христианская метафизика имеет свое понимание творения, трактуя его в особом, свойственном только этой традиции, телеологическом ключе.

Более подробно к этой теме мы вернемся, когда будем рассматривать метафизику Воплощения.

Глава 6. “Bereshit bara Elohim”

Перейдем непосредственно к механике творения, как ее понимает христианство.

В некреационистской (и соответственно, нехристианской) перспективе творение отождествляется с проявлением в его актуальной, а не принципиальной (как в случае трех онтологических принципов) реальности. В этой версии метафизики за разделением принципа проявления (чистого бытия) на две составляющие (активную и пассивную, мужскую и женскую, пуруша и пракрити) следует многоплановая организация различных уровней проявления⁽³⁷⁾.

Из соотношения соприкосновения активного принципа проявления с пассивным появляется третья инстанция — первоинтеллект. В неоплатонической традиции, а также в исламском, индуистском и мадеистском эзотеризме он чаще всего именуется “логосом” или его аналогом. Сразу отметим, что этот манифестационистский “логос” в православной оптике ни в коем случае не тождественен Богу Слову, который является строго трансцендентным лицом сверхбожественной Троицы. Проявленный небесный логос может рассматриваться лишь как выражение домострительства Сына, как его функция относительно творения, как его действие, его ипостасная энергия, но не как он сам и вообще не как отдельная самостоятельная личность. В дальнейшем изложении необходимо постоянно иметь это в виду, тем более, что христианский креационизм утверждает тварную природу духовных небес и всего, что в них пребывает, а Бог Слово является “рожденным, а не сотворенным”.

Манифестационистски понятый первоинтеллект, обратившись к субстанции или первоматерии, “где” он появился как “свет во тьме”, переводит “первоматерию” во “второматерию” (пассивный принцип проявления), делая и ее проявленной. Так возникает проявленная вселенная, сотканная из проявленной субстанции, дифференцированно “проникнутой” лучами

проявленного духа. В этой проявленной вселенной есть “верх” и “низ”, “небо” и “земля”, т.е. два полюса, первый из которых является миром “бесформенной проявленности” (небо), а второй — миром “оформленной проявленности” (земля или вода). Вступая в проявленное, первоинтеллект становится светом, а субстанция — тьмой. Но на этот раз оба понятия — свет и тьма — не просто символы трансцендентных реальностей, расположенных за пределами бытия, но описание духовных конкретных реальностей (хотя и очень далеких от света и тьмы физического, человеческого мира). Между этими полюсами выстраиваются иерархии миров, каждый из которых имеет два принципиальных онтологических измерения — вертикальное и горизонтальное. Вертикаль конкретного проявленного мира определяет его дистанцию от полюсов, его место в общей иерархии вселенной. Горизонталь возникает как экспансивное развитие “вовне” тех возможностей, которые заложены в каждой точке вертикальной оси, установленной между “небом” и “землей”, между светом и тьмой, между первоинтеллектом и субстанцией. Библейским символом этой оси может служить “лестница Иакова”, по которой двигаются вверх и вниз мириады существ.

Креационистская доктрина творения, естественно, описывает возникновение проявленной вселенной иначе. Небо и земля предстают здесь не как “идеовариации”, результаты внутренних метаморфоз онтологических принципов, а как продукт волевого извлечения из ничто, *ex nihilo*, двух базовых аспектов вселенной, которые отныне становятся верхним и нижним пределами твари, отделяющими “существующее несуществующее” (творение) от “существующего существующего” (Бога-Творца, “Аз есмь Тот, Кто есть”, “Eheieh asher Eheieh”, по словам “Ветхого Завета”). Таким образом, творя, Бог кладет границу между Собой и не собой, и то, что является не Им, заключается в “герметический сосуд”, верх которого, небо, сосредоточивает в себе наиболее “светлые” и “простые” продукты божественного творчества, а “низ”, земля — наиболее “темные” и “хаотически сложные” его продукты. “Земля была безвидна и пуста, и тьма над бездною”⁽³⁸⁾. “Безвидна и пуста” (“невидима и неукрашена”, “tohu-va-bohu”, на иврите) означает хаотичность, бесформенность проявленной субстанции в ее чистом виде. Она же есть тьма, а “бездна” под ней есть ничто, скрытое под нижней границей вселенной. Одновременно и небо и земля в первобытном состоянии называются “водами”, так как Творец еще не установил в них строго иерархического порядка; Дух же Его охватывал первотворение *извне*, “носился *над* водами”⁽³⁹⁾. Далее, небо в творении еще более конкретизируется, становясь светом, который Бог отделяет от тьмы. В этой формуле подчеркивается окончательное и строгое разделение неба и земли, верха и низа. Позитив-

ность неба и света подтверждается дополнительно фразой: “и увидел Бог, что свет хорош”⁽⁴⁰⁾. Так описан Первый День творения или принципиальное творение в библейских креационистских терминах.

Описание процесса космогонии в креационистской и некреационистской перспективах существенно различаются, хотя рассматриваются общие элементы проявленного, обязательно поляризирующиеся в обоих случаях в виде неба и земли. Именно поэтому в Библии сказано: “В начале сотворил Господь небо и землю” (“Bereshit bara Elohim at-shemaim va at-eretz”) ⁽⁴¹⁾. Начало проявленного существования должно быть обязательно двойственным, простертым между двумя противоположными полюсами. Считается, что в Первый День Бог сотворил и ангелов и служебных духов (т.е. население неба), которые в некреационистской перспективе рассматриваются как лучи первоинтеллекта, его “эманации”, его небесные аспекты.

В манифестационистской оптике проявленное не является строго отторгнутым и разносущим с онтологическими принципами. Напротив, связь эта обнаруживается повсюду и во всем, и сами вещи и существа постоянно имеют возможность выйти за рамки проявленного, двигаясь по вертикали либо к первоинтеллекту и сквозь него (“активное совершенство”, “освобождение”, “мокша”), либо к субстанции проявления и сквозь нее, в лоно перво-материи (“пассивное совершенство”). В силу этой открытости некреационистский подход видит проявленное как результат постоянного, непрерывного процесса проявления, а не как однократное и неповторяющееся событие (как в случае креационизма). Манифестационистская перспектива сходна с эзотерической суфийской теорией “постоянного творения”, поскольку здесь идет речь о понимании вселенной как сущностно открытой, незамкнутой системы. Поэтому небо и земля в креационизме и манифестационизме представляют собой различные категории. В первом случае — это раз и навсегда установленные границы “закрытой системы”, во-втором — прозрачные модальности единого, хотя и многоуровневого комплекса, напрямую сопряженного с абсолютом. Особенно ясно такое отношение выражено в даосской традиции, где абсолют обозначается термином “дао”, “путь”, метафизическая реальность, пронизывающая все уровни и проявленного и принципиального миров.

Православие в своем ортодоксальном аспекте преемствует именно креационистский подход. Для христиан Бог-Троица творит только один раз, и следовательно, небо и земля представляются христианам как ограничительные пределы тварной вселенной. В вопросе космогонии Церковь однозначно стоит на точке зрения Ветхого Завета. Почему, мы увидим позже.

Глава 7. Разделение вод

Следующим этапом организации проявленного является деление вселенной на три принципиальных плана, соответствующих трем основным состояниям космической среды. Индуизм называет это трибхуваной, “триема мирами”.

Первый мир — мир неба, духа (“свар”, на санскрите).

Второй мир — мир души, атмосфера (“бхувас”, на санскрите). Это промежуточное состояние между небом и землей.

Третий мир — мир тела, земли (“бхур”, на санскрите)⁽⁴²⁾.

Такая структура вселенной признается не только индуизмом или другими манифестационистскими доктринами, но всеми традициями, без исключения. То же трехчастное деление творения свойственно и иудаистской и христианской космологиям.

Ветхий Завет описывает начало трехчастной кристаллизации творения на Второй День: “И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделит она воду от воды”⁽⁴³⁾. Твердь — это небо в более ограниченном смысле, нежели ранее. Она означает границу между первым миром и остальными двумя мирами. Речь идет о членении проявленной субстанции (воды) на две неравные половины.

Первая половина — мир чистого света⁽⁴⁴⁾, где все сущности — ангелы, архангелы, серафимы, херувимы и т.д. — не имеют формы и не являются поэтому строго отдельными между собой. Это — аспекты небесного света, который “хорош”. Традиция называет этот мир “небесными водами” или “верхними водами”. К этому уровню одинаково применимо и понятие “верхних вод” и понятие “небесного огня”. В согласии с традиционной космологией, “под твердью” видимого неба этот мир проявляется опосредованно через свет огненных светил (солнце, луна, звезды) и через дождь. Причем оба этих символических аспекта совмещаются в образе *грозы*, где огонь молнии сопровождается дождевыми струями небесной влаги⁽⁴⁵⁾.

Вторая половина объединяет миры атмосферы-души и земли-тела. Здесь все существа и вещи имеют индивидуальную форму, которая различается в этих мирах только по степени плотности — тонкие формы, души, существа мира атмосферы более разряжены, нежели плотные формы, тела, физические объекты и предметы. Это миры “нижних вод”.

На границе между верхними и нижними водами (т.е. на тверди) нахо-

дится особая инстанция, откуда исходят все тонкие формы (иногда впоследствии становящиеся и плотными тоже). Здесь осуществляется “дробление” и индивидуация существ, “рождение душ”, после чего они уже полноценно участвуют в существовании, протекающем по законам “нижних вод”⁽⁴⁶⁾. Индуизм называет эту инстанцию “дживагана”, “синтез душ” или “хираньягарбха”, “золотой зародыш”⁽⁴⁷⁾. Часто она символизируется яйцом, одной (верхней) половинкой которого является небесная твердь, а второй (нижней) — чаша космоса, заполненная “нижними водами”. В тверди сосредоточены все “душевные”, “формальные” возможности самого индивидуального существования, поэтому часто та же космологическая инстанция изображается в виде круга. Кроме того, поскольку именно небесная твердь (а точнее, ее вращение) дает возможность измерять временные циклы, то часто “золотой зародыш” связывается с годом, законченным циклом. Там, где в традиции мы сталкиваемся с символизмом тверди, яйца или цифрой 365 (число дней в году), речь идет, скорее всего, именно об этой реальности.

В библейской традиции есть загадочный персонаж — Енох, сын Иареда и отец Мафусала, о котором в “Книге Бытия” говорится, что “и ходил Енох перед Богом, и не стало его: потому что Бог взял его”⁽⁴⁸⁾. Число лет Еноха равняется точно 365. Предание утверждает, что Еноха Бог взял на небо, и что он не умер. Каббалисты же вообще отождествили Еноха с высшим из ангелов, Метатроном, “Стоящим у Престола Господнего”, и с царем небесного мира. Эта фигура имеет прямое отношение к точке “разделения вод”, поскольку именно через небесное яйцо индивидуальные существа, “души”, могут проникнуть в небесную реальность, избежав смерти и блуждания в “нижних водах”. Важно, что Енох, вместе с другим библейским “бессмертным” Илией, отождествляются христианским священным преданием с двумя свидетелями Апокалипсиса⁽⁴⁹⁾, и следовательно, имеют прямое отношение к Воплощению Сына.

Твердь как месторасположение звезд и созвездий связывается, в свою очередь, с истоком “сидерических тел”, т.е. с той субстанцией, из которой сотканы “тонкие формы” индивидуумов. Изначальная традиционная астрология была основана именно на ясном осознании связи между конфигурацией звезд небесной тверди, законами циклического времени и субстанцией индивидуальной души.

“Разделение вод” имеет также прямое отношение к тому, что Апокалипсис называет “второй смертью”. Это загадочное выражение часто остается без достаточно внятного толкования, хотя смысл его в космологии предель-

но прост. Речь идет о том, что индивидуальная душа имеет строгие пределы своего существования во вселенной. Она не является бессмертной в “инкарнационистском” смысле (в перспективе неавраамических доктрин) и не надлена гарантированным однонаправленным “лучевым” бессмертием, понятым в абсолютном, метафизическом смысле⁽⁵⁰⁾. Душа, тонкая форма, сотканная из субстанции атмосферы (более разряженной, нежели плотная субстанция телесного мира), переживает тело, в котором она провела земную жизнь, и может существовать самостоятельно и после телесной смерти. Эта телесная смерть есть “смерть первая”. Но путь на небо духа, т.е. в мир верхних вод для индивидуальной души невозможен⁽⁵¹⁾, так как этот мир, по определению, не имеет форм и не допускает в себя существ, облеченных формой. Душа на пороге этого мира, т.е. в точке “разделения вод”, подвергается процессу, аналогичному смерти существа на телесном уровне: здесь дух отделяется от души, как ранее душа отделяется от тела. Это и есть “смерть вторая”. Избежать этой “второй смерти” душа может лишь в исключительном случае, столь же редком, как и возможность ускользнуть от смерти телесной (по меньшей мере, два случая физического бессмертия описаны, кстати, и в самой Библии — те же Енох и Илия, которые были взяты на небо в теле). Теоретически же речь идет о том, что в процессе метафизической реализации существо совершенно сознательно и еще до естественной смерти “вбирает” тело в свою душу, сохраняя это тело на принципиальном уровне — как “тело воскресения”; затем дух⁽⁵²⁾ проделывает то же самое с душой, также до естественного наступления “смерти второй”. Можно сказать, что “поглощение тела душой” есть процесс обратный образованию земной плоти из нижних вод в космогонии творения. Так, физическое тело возвращается к своему первичному “жидкому”, душевному состоянию, “земля становится водой”. Это “смерть первая”. Если она начинается еще при жизни человека, т.е. в процессе аскетической практики сознательного и волевого “умерщвления плоти”, то связь между телесным и душевным состояниями, между “землей” и “водой” остается непрерывной, и в пределе окончательное физическое умирание сказывается на человеке не так уж и остро (отсюда нетление святых мощей и другие феномены, сопряженные со святостью). “Смерть вторая” есть обнаружение *внутри* “капли” нижних вод (т.е. индивидуальной человеческой души) присутствия *иной* водной субстанции, вод верхних, тождественных небесному огню. Те аскеты, которым удается перевести нижние воды в верхние, или воды души в огонь духа, избегают фатальности “второй смерти”, осуществляя ее заранее сознательным и волевым образом. Как и в первом случае, здесь сохраняется осознанная и непре-

рывная связь с предшествующим душевным состоянием, и “синкопа смерти” преодолевается. Архетипами такой инициатической реализации в Библии является пророк Илия, осуществивший весь цикл аскетических превращений своего существа от “земли до огня” или от праха плоти через нижние воды (вызывание дождя на горе Кармил) к огненным верхним водам (огненная колесница).

Тройственное членение проявленного характерно для всех традиций. Здесь расхождения между креационизмом и манифестационизмом гораздо менее значительны, нежели в вопросе самого творения и его соотношения с причиной. Трехчленное понимание вселенной свойственно и христианской доктрине, которая в этом вопросе не является исключением и в целом воспроизводит иудаистическое понимание космологии. Можно только добавить, что в сугубо христианской перспективе разделение творения на три основных уровня отражает архетип самой животворящей Троицы.

Можно даже проследить некоторые соответствия между Троицей принципиальной и структурой тварного мира.

Мир неба, чистого духа, света и ангелических существ без форм отражает в тварном плане домостроительство первого лица (сравните с началом главной христианской молитвы: “Отче наш, иже еси на небесах”). Одновременно с этим, небо является тварным преддверием самой Святой Троицы, которую троекратно славословят ангелы: “Свят! Свят! Свят!”

Мир атмосферы, души, будет в таком случае соотноситься с домостроительной функцией Сына как Христа и Спасителя. Ведь не случайно именуется Он “Спасителем душ человеческих”. Более точно Христу соответствует та твердь, где происходит деление, между верхними и нижними водами. Поэтому и связываются с ним в Апокалипсисе “два свидетеля” — Илия и Енох.

Мир земли, материи, где проявленное находит свое окончательное оформление, соотносим с домостроительной функцией Святого Духа. Дионисий Ареопагит говорит о материи как об элементе, “необходимом для завершения *вселенной*”⁽⁵³⁾, но именно функция *завершения* является специальным “домостроительным” делом третьего лица Троицы.

Эти соответствия вскрывают печать Троицы, оставленную Ею на структуре творения. И в христианской традиции такое соответствие еще более очевидно и обоснованно, нежели в иудаистической космогонии, в рамках которой стройность трехчленной модели вселенной не всегда осознавалась однозначно и полноценно.

В целом, выделение трех миров во вселенной и доктрина “разделения

вод” соответствуют всем видам толкования Традицией происхождения мира. Однако, в силу “жертвенной” ориентации православной метафизики, в силу ее “кенотической” специфики, христианская традиция с особым, довольно редко встречающимся вниманием относится именно к низшим аспектам проявленного, к мирам нижних вод, к индивидуальной сфере, при этом она, конечно, никоим образом не ставит под сомнение приоритеты космогонической иерархии. Фраза о том, что “последние станут первыми” может относиться и к проявленным мирам, намекая на какую-то особую, парадоксальную и неочевидную ценностную структуру, сокрытую под покровом обычной традиционной и принятой самим христианством космогонии. Ярче всего этот парадоксализм проявляется в православной догме Воплощения. В неожиданной Благой Вести о том, что сам трансцендентный Бог нисшел в творение, причем в низшие его регионы, и воплотился на самом дне нижних вод, в человеческом теле.

Этим также предопределяется акцент, поставленный в христианстве на таинстве воскресения во плоти в момент Страшного Суда в конце мира. Во всех случаях иерархически нижайшая во всей вселенной плоть имеет здесь какой-то особый, чрезвычайно важный и весьма неочевидный смысл, особое глубинное значение, выходящее далеко за рамки той относительной и бесодержательной космологической инстанции, которой представляется мир земли, плоти, праха в других традициях.

Глава 8. Свобода твари и выбор ангелов

Креационистская космогония имеет один крайне интересный пункт, практически отсутствующий в большинстве манифестационистских традиций. Он связан с “метафизикой зла” и проблемой свободы. Поскольку этот вопрос имеет важное значение для православной доктрины, остановимся на нем подробнее.

Понимание творения как радикального отчуждения твари от Творца, как одноразового порождения вселенной из ничто приводит к логическому заключению о наделении твари особым качеством — *свободой*. Это качество не может быть в полной мере присуще проявленному в манифестационистской перспективе, так как там речь идет лишь о сокрытии принципа под вуалью майи, “иллюзии”, и следовательно, если проявленное существо следует принципу, оно поступает так в силу ярко ощущающейся связи с ним самим, а если не следует, это означает лишь, что такая связь ослабевает и доля иллюзорности существа возрастает. В любом случае, будучи несотво-

ренным, всякое проявленное существо есть результат и поле игры (“lila”, на санскрите) онтологических принципов. Хотя это существо и обладает определенной долей ответственности, она никогда не абсолютна и основана на чисто негативном факте неведения (avidya) относительно подлинной природы реальности. В манифестационистской доктрине нет проблемы выбора, но есть проблема знания. Принцип не отделен от проявленного непреходимой границей, как в креационизме, и поэтому, выбирая свою сущностную ориентацию, проявленное существо руководствуется не рискованным волевым решением, основанном на вере, но степенью собственного гносеологического развития (а подчас и предысторией своего до-телесного существования). Поэтому в манифестационизме проблема зла никогда всерьез не стояла, а то, что там все же считается злом, есть, в конечном счете, простое невежество.

Креационизм предполагает у твари практически ничем не ограниченную свободу, и условия творения из ничто таковы, что Творец *не может* прямо повлиять на ориентацию твари. В этом, как говорили христианские богословы, заключается “риск Божества”, реализовавшего творение. Тварь же, со своей стороны, вольна самостоятельно определять свое отношение к Творцу, руководствуясь лишь внутренними соображениями. Отсюда и рождается зло — как волевой выбор твари, противоречащий утверждению того соотношения между Творцом и тварью, которое креационисты считают единственно правильным и, соответственно, благим. Очевидно, что “благим” в такой перспективе является волевая вера сотворенного в Сотворившего его и признание своей принципиальной инаковости, вторичности и несопоставимости с Творцом. Тварь как бы признает по своей воле собственное “ничтожное” происхождение и по обратной логике славословит невидимого и неизвестного Творца как Deus Absconditus. Та тварь, которая делает противоположный выбор, т.е. не признает своей “ничтожности” и не славословит Творца как абсолютно иное, нежели она сама, таким своим выбором порождает зло как особую реальность, существующую исключительно за счет свободного волеизъявления сотворенного. Поэтому креационистские богословы и отказывают злу в какой бы то ни было онтологичности и самостоятельности. Творец, с их точки зрения, не творит ничего злого; творение изначально является благим. Но зато Он заведомо наделяет творение свободой, которая и порождает в определенных случаях зло, приводит его к существованию. Это предельно ясно. Любопытно только, что некоторые неортодоксальные мыслители отвечали на это довольно остроумным доводом: если Бог, создавая тварь свободной, создает тем самым

предпосылки для возникновения зла, не является ли все же именно Он (неявным и непрямым) *автором* этого зла, коль скоро сама свобода чревата неправильным выбором⁽⁵⁴⁾?

Как бы то ни было, в креационизме проблема выбора стоит чрезвычайно серьезно и предопределяет всю конкретную структуру вселенной, наполняя существование значимостью и содержанием. Эта проблема возникает с самого первого момента творения, в Первый День и на самом его верху, на небе. Речь идет о “падении денницы”.

Чтобы адекватно понять этот важнейший момент, необходимо разъяснить подробнее соотношение между небесным миром неоформленных существ (ангелов) и мирами формальной проявленности, населенными индивидуальными существами, обладающими формой.

Соотношение между ангелическим миром без форм (регионом верхних вод) и двумя мирами нижних вод (телесным и душевным) заключается в том, что высший небесный мир находится по ту сторону не только времени, но и любой длительности. Именно к небесной реальности применимо определение “вечности” в ее этимологическом смысле, т.е. “нечто, охватывающее все время, все “века” и весь объем иных модусов длительности”. Именно поэтому в отношении мира принципов Православие употребляет термин “предвечное”, т.е. бывшее *до* сотворения вечного, превышающее вечное, трансцендентное по отношению ко всему творению и ко всем модусам его существования — последовательным или синхронным. Само творение является вечным, так как все виды длительности являются действительными только в рамках творения, оно же в самом себе превосходит всех их. Для точного понимания этого соотношения в греческом богословском языке есть термин “эон”, т.е. “вечность” творения, радикально отличная от “предвечного” или “сверхвечного” мира Божества.

В небесной бесформенной ангелической реальности все существует одновременно, синхронно. Небесная вечность — это все время и вся длительность, взятые совокупно. События, вещи и существа пребывают в этом мире в их архетипическом состоянии. Время на небе подобно пространству на земле, т.е. застывшему и перманентному комплексу, где неподвижно и стабильно очерчены траектории всех существ, вещей и их путей, которые в мирах нижних вод разворачиваются последовательно и поочередно. Чтобы представить себе ангелическую реальность, можно уподобить ее отстраненному взгляду на физическую жизнь человека со всеми ее телесными и психическими трансформациями, поступками, событиями и снами от рождения (даже зачатия) до смерти, видимую одновременно, где в зависимости от

концентрации ангелического внимания можно зафиксироваться на любом отрезке, независимо от того, каким его воспринимает сам человек — прошлым, будущим или настоящим. Эта небесная реальность называется в традиции “Книгой Жизни”, т.к. в ней записан сценарий всех циклов телесной и душевной истории вселенной вместе со всеми населяющими ее существами. Все, что случилось, случается и случится во всех отсеках миров нижних вод, уже *случилось* в мире бесформенной проявленности. Или иначе, в терминах Генона, фактическое содержание всех циклов длительности (включая человеческое время) есть не что иное, как развертывание в форме последовательности того, что уже существует в форме одновременности на небе.

Но в креационистской перспективе небо — это первое из творения, и следовательно, оно наделено тем качеством свободы, которое вообще характеризует творение. Отсюда и тематика “падения ангелов”, которое, согласно преданию, произошло уже в Первый День творения. Это и не могло быть иначе, так как Первый День есть миг создания всего основного содержания вселенной в архетипическом состоянии, а остальные Дни являются лишь конкретизацией и детализацией сущностных архетипов, заложенных в творении неба и земли (или “еще не разделенных вод”) в Первый День. Первый День длится вечно. Это *зон*, стоящий по ту сторону всех видов длительности. Нет ничего в творении, чего уже не существовало бы в архетипическом состоянии в Первый День, когда было создано небо, вместилище всех тварных возможностей, существующих одновременно. К сожалению, этот логичный и естественный традиционный взгляд на вещи часто упускается из виду в богословских конструкциях, где вместо полноценной онтологической позиции мы сталкиваемся с сугубо временным рассмотрением вселенной, что правомочно только для узкого, физического, сугубо человеческого (и то лишь после грехопадения) восприятия реальности.

В Первый День, *в первый миг* творения происходит деление небесных архетипов на две группы. Это деление есть результат “свободы”, данной твари Творцом. Вся полнота свободы реализуется именно на небе и именно в этот первомиг. Одна часть ангелов, т.е. световых, умных и вечных сущностей, утверждает свою “ничтожную” тварную природу, воспевая иного и нетварного Бога. Это “десная сторона”, “тьма одесную Тебе”, как говорит 90-й псалом Давида. Эти ангелы настаивают на разнородности, разносущности их собственной природы (которая есть в конечном счете “ничто”) и трансцендентной природы Божества, слиться с которой они не смогут никогда и ни при каких обстоятельствах. Так и только так понимает *благо* полноценный и законченный креационизм. Вторая часть (меньшая — 1/3 или 1/10

в разных источниках) всех ангелов отказывается от признания своей тварной природы и, соответственно, своего “ничтожества” и утверждает единую сущность своей природы с природой Бога. Эти ангелы применяют к себе вместо термина “рабы Божьи” термин “сыны Божьи” (“Bne Elohim”, на иврите) и “падают”, становятся по левую сторону, “ошую” (“падет от страны Твоя тысяща, и тьма одесную Тебе, к Тебе же не приблизится” — 90-й псалом). Поразительно, что “восставшие ангелы”, “сподвижники денницы-люцифера” занимают в метафизическом смысле строго манифестационистскую позицию и ставят под вопрос легитимность восприятия творения как творения. Теперь совершенно понятно, почему креационистские традиции и, в первую очередь, иудаизм так однозначно отвергают все манифестационистские учения и строго отождествляют божественных небесных персонажей, фигурирующих в этих учениях, с демонами и бесами. Это характерная черта всякого религиозного монотеизма, утверждающего непроходимую стену между тварью и Творцом, который и называется “единым” именно на том основании, что он радикально *инаков* по отношению к тварной вселенной, и следовательно, никакой конкретизации его внутренней природы, кроме утверждения его единственности, с точки зрения твари, быть не может. Заметим попутно, что христианский тринитаризм занимает весьма своеобразную позицию относительно строго монотеистической тенденции, и именно на этом основании иудаистические и исламские богословы строили свою критику христианства. Для иудеев учение Христа было чистым опровержением креационистской доктрины, и поэтому, оставаясь в рамках метафизически последовательного иудаизма, Христа они могли признать только как лжемессию или в лучшем случае “пророка” (как поступили некоторые иудеохристианские секты).

Итак, в мире зона, в неподвижной вечности раз и навсегда происходит деление ангелов, которое совечно самому творению. Это — фундаментальный архетип “Книги Жизни”, повторяющийся с неопределенно большим многообразием на всех низших уровнях реальности. Вся свобода твари сосредоточена именно в мире неба, где принципиальный выбор между креационистским благом и креационистским злом имеет самую чистую и простую структуру — два лагеря ангелов, “яхвисты” и “люцифериты”⁽⁵⁵⁾. Каббала называет их “силы правой и левой стороны”. Все остальные существа, продукты конкретизации остальных Пяти Дней творения, свободны “не прямо” и “не чисто”, но по мере сопричастности к ангелическому выбору, так как только этот выбор задан в сущностных, принципиальных терминах, а остальные “или-или” являются вторичными, и производными, иерархически приближающимися или отдаляющимися от инстанции вечной

“первосвободы”. Именно поэтому в библейском описании механизма грехопадения участвует “искуситель”, “древний змей”, а сотворенный на Шестой День человек вовлекается в стихию свободы не непосредственно, а через модель выбора одного из полюсов ангелическо-демонического дуализма, в данном случае закончившегося приятием Адамом некреационистского подхода к реальности. “Змей” открывает Еве перспективу “обожения”, намекая на единственность твари (человека) и Творца. “Змей”, заметим, высказывает строго адвайто-ведантистскую точку зрения на творение-проявление.

Последствия известны. Креационистский иудейский подход наказывает и “змея” и человека за то, за что в индуизме, даосизме, зароастризме или дзэн-буддизме обоих только похвалили бы.

Как бы то ни было, важно ясно понять, что реализация свободы всей твари, т.е. ее выбор, проходит с необходимостью *через* эоническую реальность, и следовательно, сама свобода в рамках формального проявления (в мирах нижних вод) заведомо предопределена небесным первовыбором ангелов. Именно поэтому можно сказать вместе с Яковом Беме, что “человек находится на острие между адом и раем”, т.е. между двумя модальностями вечности, одна из которых объединяет “благих ангелов” и всех существ, причастных прямо или косвенно к их вечному выбору, а другая — всех “злых ангелов”, всех “восставших” против креационистской догмы радикального монотеизма. Это и есть нормальный космологический дуализм вселенной, который лежит в основе традиционного экзотеризма, никоим образом не ставя при этом под сомнение справедливость монотеистической ориентации. Более того, строгий теологический монотеизм и есть источник такого же строгого космологического дуализма, рождающегося как необходимое и неизбежное следствие свободы — сущностного атрибута твари в креационистской доктрине.

Здесь может возникнуть ощущение, что эонический выбор ангелов, проходящий вечно, за счет своего архетипического и первоверховного положения во вселенной предопределяет судьбу всех существ, принадлежащих сфере нижних вод, а следовательно, никакой свободы этих существ вне небесной реальности просто не существует. Такой “детерминистский” подход свойственен некоторым еретическим учениям в рамках креационизма, вдохновленным в той или иной степени зароастрийской доктриной, перенесенной в креационистский контекст. Действительно, в зароастризме, и особенно в манихействе и богомилстве, ясно утверждается, что люди обладают детерминированно дуальной природой (“сыны света” и “сыны тьмы”), которая является следствием воплощения в человеческой оболочке одного из двух первичных начал, — Ормузда и Ахримана, — рассредоточившихся в мире

формальной множественности на две группы индивидуумов. Поздние за-роастрийские маги утверждали такое деление не только среди людей, но и среди животных, растений и даже камней, часть которых считалась манифе-стацией Ормузда, часть — Ахримана⁽⁵⁶⁾.

Однако полноценный креационизм не впадает в подобную дуалистиче-скую крайность. Он настаивает на том, что ангелический выбор не является, строго говоря, содержанием судьбы индивидуума в ее заведомо определен-ной небом конкретике. Если дела и персональные события индивидуума небесно предопределены, и действительно существа нижних вод не имеют здесь никакой реальной свободы, то им остается особый, вертикальный, не зависящий от ткани судьбы вектор, в рамках которого и осуществляется полноценный и свободный выбор. Рай или ад существо выбирает не делами или состояниями, но особым “ангелическим” скрыто присутствующим “ор-ганом”, “свободным сердечным духом”, не подверженным никакому де-терминизму. Именно поэтому человек называется в богословии “равным ангелам”. Об этом же ясно говорит православная молитвенная формула: “Вера же *вместо* дел, да вменится мне, Боже мой, не обрящещи бо дел, отнюд оправдающих мя”. И далее: “Но та *вера* моя, да довлет вместо всех...”. Верой здесь называется именно проявление свободы, которую несет в своем тайном центре любое существо⁽⁵⁷⁾.

На уровне архетипа, в духовных небесах уже все произошло и все случилось, все существа “родились, пожили и умерли”, но это не значит, что их духовная свобода была при этом ограничена. Обращение к вертикаль-ному выбору возможно всегда, на любом этапе формального существова-ния — до смерти и после нее. Хотя, безусловно, среда проявления и каждое космическое состояние всегда определяются тем, легко ли или нет в ней про-биться к чистоте ангелической проблематики. На низших уровнях сущест-вования само различие между адом и раем настолько стирается, что выйти к этой изначальной духовной проблеме бывает чрезвычайно сложно (но никогда не невозможно).

Православная традиция наследует от иудаизма креационистскую мо-дель понимания творения, свободы внутри него, ангелического выбора, ме-ханизма грехопадения и т.д. Введение в православный канон “Ветхого Заве-та” однозначно указывает на преемственность христианства креационистской перспективе в целом. А значит, все космогонические проблемы, оценки и соответствия решаются в христианстве на основе той логики, которую мы в общих чертах постарались объяснить в данной главе. Учет пропорций меж-ду небесной реальностью верхних вод и формальной реальностью индиви-

дуального существования поможет легко объяснить многие туманные и, на первый взгляд, темные места православной традиции, где разбираются вопросы ответственности, морали, свободы, выбора и т.д.

Но сразу же можно сказать, что в отличие от иудаизма и ислама христианский креационизм нагружен совершенно специфическим качеством, пристальное исследование которого может привести к парадоксальным выводам и резко изменить все пропорции. Наследуя от иудаизма тематику выбора ангелов, христианство дает ей, в конце концов, совершенно особое, “революционное” и неожиданное решение, сопряженное с уникальной миссией Девы Марии⁽⁵⁸⁾.

Глава 9. Райский Адам и падший Адам

На Шестой День творения, т.е. в последний День божественной активности (что следует понимать как окончание конкретизации сотворенной вселенной) был создан человек, Ветхий Адам⁽⁵⁹⁾. Его позиция в космосе была привилегированной. Это был ангел⁽⁶⁰⁾, спроецированный на самое дно творения, посредник между небом и землей, ось, соединяющая миры бесформенных ангелических мыслей со всеми мирами форм вплоть до телесного. Он был создан из праха, из “красной глины” (“*adama*”, по-еврейски). Он был “субститутом” Творца в творении. Сходство с Творцом запечатлено в том, что он был создан “по образу⁽⁶¹⁾”, а различие — в том, что “по подобию”⁽⁶²⁾.

Ветхий Адам рассматривается иногда как “превосходящий ангелов” на том основании, что он обладает конкретной проекцией в миры формального проявления, являясь, в некотором смысле, ангелом, тотализовавшим в самом себе все возможности творения, включая самые низшие. Это превосходство, однако, ничего равным счетом не добавляет ему с точки зрения собственно духовного небесного измерения, которое просто совпадает с ангелическим световым качеством, воплощенном в человеческом духе. Если ангелы отвечают за все творение в архетипическом смысле, Ветхий Адам отвечает за него в смысле конкретизации всех возможных уровней творения. Поэтому он сотворен в *последний* День, а не в Первый (как ангелы).

Ветхий Адам — это универсальный всечеловек, являющийся осевой струной, натянутой сквозь миры, расположенные между небом и землей. Он служит прообразом конкретизации всех предметов и существ, наполняющих вселенную. Он — синтез мыслящих и немыслящих тварей. В некотором смысле, он “растягивает” в сторону телесного dna вселенной ту точку “разделения вод” на тверди небесной, в которой находится “синтез душ”,

“золотой зародыш”⁽⁶³⁾. Ветхий Адам и есть проекция этой точки на низший план. Его конституция — дополнение небесных ангелических возможностей проявленного (дух Адама) душевными возможностями “тонкого мира” (жизнь или душа Адама) и телесными возможностями “плотного мира” (тело Адама из праха). В начале Адам является андрогинном⁽⁶⁴⁾, но позже “жизнь” Адама приобретает самостоятельную персонификацию в виде его жены, Евы, имя которой и означает на древнееврейском “жизнь”.

Адам в своем архетипическом состоянии совечен творению, так же, как рай и ад, как небо и земля. Он не является индивидуумом, но есть *синтез* всех индивидуумов. Он не обладает отдельным телом, но есть *синтез* всех индивидуальных тел и физических предметов. Ветхий Адам есть актуализация ангелической вечности в мирах форм, и поэтому он сам стоит, в некотором роде, по ту сторону форм, являясь одновременно их истоком и их достаточным основанием. Адам — исток времени и пространства, а также других форм длительности, которые именно через него получают свое тварное существование.

Будучи истоком пространства и времени, Ветхий Адам и вступает во время и пространство и не вступает в них. В своем чистом виде он вечно пребывает в земном раю, где сосредоточены все возможности телесных метаморфоз земного мира, и где мир плотных форм соприкасается с миром тонких форм⁽⁶⁵⁾.

Рай, отмеченный растительным символизмом, есть также источник “воплощений”, т.е. перехода тонких форм, душ, в плотные формы, тела. Семени растений рая — человеческие души, поняты как аспекты души Ветхого Адама, их стебли и корни — телесные обличья. Но с другой стороны, сущностно оставаясь вне времени, он источает свои возможности “вниз”, в прообразованную им конкретику существования, обусловленную в телесном мире пространственно-временным континуумом, а в душевном мире — иной аналогической континуальной модальностью.

Начало циклического времени и физического пространства символизируются в Библии “грехопадением”. Это момент вступления Ветхого Адама в историю, хотя затрагивается при этом лишь его отдельный аспект; сущностно же он остается в центре творения. Причина “грехопадения” объясняется в Библии как результат включенности Ветхого Адама в проблематику ангелического выбора. “Змей” (“вождь восставших ангелов”) вовлекает Адама через его гипостазированную душу (Еву) в метафизический выбор в отношении Творца и твари. Адам как цельное духовно-душевно-телесное существо приобретает тварной свободе именно через Еву (душу), которая по

иерархии находится ближе к небесной реальности, чем земной мир тел. “Змей”, Ева и сам Адам в рассказе о грехопадении — это как бы три уровня одного и того же принципиального существа, причащающегося в конкретике Шестого Дня к проблеме архетипического выбора Дня Первого.

В этот момент статичность принципиально законченного Творения приобретает динамический характер, так как начиная с самой высокой причинной реальности до конца обнаруживается дуализм, несовместимый с нейтрально утвердительной полнотой цельной проявленности. Вместо единого Древа Жизни возникает двойственное Древо Добра и Зла. Расщепление духовной реальности на два ангелических отряда проецируется в мир форм, привносит туда поляризацию, немедленно вызывающую диалектическое развитие всех временных и пространственных возможностей. Адам сам поляризуется и актуализируется, облекаясь в “кожаные ризы” и покидая рай⁽⁶⁶⁾.

Так появляются два Адама — райский и падший. Первый — принципиальный и вечный, второй — исторический и конкретный, Адам после грехопадения. И тот и другой не имеют никакой общей меры с тем, что мы привыкли называть “человеком” в общепринятом смысле, так как речь идет о двух универсальных состояниях существования, одно из которых принципиально предшествует всякой душевной и пространственно-временной конкретизации всех существ формальных миров (Ветхий Адам), а второе лежит в основе конкретизации более ограниченного уровня, характерного для динамического процесса циклической истории. Утверждение относительно “первородного греха” всех человеческих индивидуумов *после* грехопадения является отражением того факта, что рождение любого человека в определенном состоянии существования (в данном случае — в нашем земном человеческом мире) есть не что иное, как реализация частной возможности, предопределенной общей структурой вида, а этот вид сам по себе есть предпосылка для осуществления определенного сектора более общих возможностей, заключенных в тотальный объем адамического архетипа. Появившись на свет после грехопадения, человек заведомо представляет собой индивидуализацию не всего адамического архетипа, но лишь его особой модификации, причем иерархически низшей. Этот сектор, падший Адам есть источник всего человечества с момента начала истории, и следовательно, его качество “падшести”, т.е. пребывания на более низком и диалектически противоречивом уровне существования, чем принципиальный райский Адам, с необходимостью заведомо обуславливает *все* частные проявления архетипа в виде отдельных людей. Первородный грех каждой воплощенной души заключается в том, что она прямо проистекает из инстанции заведомо более

второстепенной и ограниченной, чем изначальное состояние райского Адама, но этот “грех” помимо обуславливания внутреннего качества души в равной степени обуславливает и космическую среду человеческого рождения, которая подвергается тому же грехопадению, что и все человечество. Иными словами, можно сказать, что грехопадение природы есть результат грехопадения человека, поскольку внешний мир зависит от внутреннего мира гораздо в большей степени, чем кажется на первый взгляд. Поэтому можно говорить не только о двух Адамах — райском и падшем, но и двух земных мирах — первом и втором. Первый земной мир — райский, потенциальный, полярный и неподвижный. Второй — нерайский, актуальный, многовекторный и подвижный⁽⁶⁷⁾.

Падший Адам не вечен, в отличие от райского. Он “живет” столько же времени, сколько актуальное человечество во всех его продолжениях и вариациях, столько же времени, сколько наш земной мир.

Такое понимание Адама проливает свет на различие между теориями “круговращения душ” и единственности воплощения. Первая теория характерна для манифестационистского подхода, который считает, что душа, индивидуальная тонкая форма до своего воплощения в земном теле (плотной форме) имеет автономное существование и может воплощаться и развоплощаться в иных телах (ортодоксальная формулировка этой доктрины предполагает воплощения в разных мирах и исключает, вопреки “реинкарнацизму”, повторное проявление в одном и том же мире, к примеру, в мире земного человечества). Этой точки зрения придерживается индуизм, буддизм махаяны, каббала и некоторые еретические версии христианства (так же считал и Ориген). В основе подобного подхода лежит рассмотрение происхождения индивидуальной души непосредственно из райского Адама, причем из его всемирной души, взятой в отрыве от телесной формы. В таком случае душа до попадания в конкретное тело может пройти иные тела в иных мирах, так как именно в ней заключен наиболее сущностный аспект индивидуальности. Попадание в поле падшего Адама и прохождение через его уровень равнозначно для такой души “забвению” своей внутренней природы, облачению в “кольчугу элементов” (как образно высказался иранский эзотерик Шихабоддин Яхья Сухраварди⁽⁶⁸⁾) причем не только элементов телесных, но и низших психических. Такой взгляд предполагает, что душа существует в бестелесной форме в двух направлениях — в прошлом (до воплощения) и в будущем (после развоплощения).

Вторая теория, свойственная ортодоксальному креационизму, утверждает, что душа подвергается индивидуации только в момент обретения тела,

причем исходит она не из райского Адама, но из падшего, чья внутренняя природа уже является затемненной и ухудшенной по сравнению с райским Адамом. Эта душа, становящаяся дискретной лишь с обретением плотной формы, сохраняет свое индивидуальное качество и после смерти тела, но при этом больше не может подвергнуться воплощению, ожидая в развоплощенном состоянии Страшного Суда и конца мира. Такая позиция соответствует именно строгому креационизму, который стремится спроецировать фундаментальный разрыв и необратимость, свойственные творению в его изначальном состоянии, на все последующие уровни реальности. Так, даже внутри творения, на самом дне его конкретности, процессы разрыва причины со следствием приобретают необратимый (а не циклический, как в манифестационизме) характер. Райский Адам после грехопадения в такой перспективе не может быть реализован непосредственно, так как его метаморфоза в падшего Адама есть не снимаемый ни при каких условиях, необратимый исторический факт⁽⁶⁹⁾.

Это различие двух теорий в целом соответствует манифестационистской и креационистской точкам зрения, так как манифестационизм рассматривает (в данном случае) антропологическую проблему как открытую систему, а креационизм — как закрытую. Отсюда и двойственность в понимании качества времени: манифестационисты настаивают на циклической концепции времени, креационисты — на однонаправленной и необратимой.

Самые ограничительные формы креационистский подход к тематике “двух Адамов” имеет в иудаизме, где индивидуальное настолько ставится в зависимость от телесно дискретного, что некоторые наиболее последовательные версии иудаизма (садуккеи и фарисеи) вообще отрицают существование души после смерти тела и, соответственно, воскресение мертвых. Райский Адам закончится вместе со всем творением, вместе с небом и землей. Падший Адам будет существовать в рамках актуального человечества — до того мгновения, пока оно не исчезнет вместе со своим специфическим земным миром.

Весь отрезок исторического существования падшего Адама от грехопадения до эпохи машиаха делится на две части⁽⁷⁰⁾. Первый период относится к эпохе, предшествующей получению Торы Моисеем, второй — к эпохе, последующей за этим событием. О первом периоде — “чин праотцев” — традиция говорит довольно туманно, хотя следует предположить, что данный отрезок истории находится в таком отношении к периоду Торы, как сам этот период к мессианской эпохе. Иными словами, если Тора предвосхищает и преобразует машиаха, то период праотцев предвосхищает и про-

образует, в свою очередь, эру закона. Но все же по качеству участия нетварного Божества в делах мира от Адама до мессии оба этих периода — и до Моисея и после него — качественно близки и характеризуются общим знаменателем *Ветхого Завета* в самом широком значении этого понятия. Совокупно это *одна* общая эпоха закона, хотя до Моисея “писанной Торы” не существовало⁽⁷¹⁾.

Заметим, что иудейская Тора, закон, завет есть специфически креационистское понятие, ничего общего не имеющее с этимологическим эквивалентом этого слова в санскрите — “харма”, что обозначает внутренний эссенциальный закон бытия, совпадающий с субстанцией божественного присутствия, а не данный *извне* путем откровения сверхъестественный кодекс, как закон Моисея.

Креационизм понимает закон как этический императив, установленный во вселенной волей и делом “благих ангелов”, служащих трансцендентному Единому Богу. Такой закон есть *извне* утвержденная линия существования, соблюдение которой гарантирует существам конформность общему строю творения, гармонию и адекватность. Закон ничего не меняет во внутренней природе индивидуума, не затрагивает его сущностного качества, которое изначально признается “ничтожным” (*ex nihilo*). Строгий креационизм исключает не только возможность ангелореализации, т.е. превращения индивидуальной души в наиндивидуальный сверхформальный дух (в личность), хотя в рамках творения такое превращение не является, строго говоря, чем-то невозможным, но отрицает и возможность потенциального возвращения души в рай, и даже, в пределе, переживания душой физической смерти. Закон есть послушание внешнему принципу, чья сущность, логика и структура остаются абсолютно непостижимыми и неприступными. Лишь в момент прихода машиаха качество существования людей и внешнего мира изменится, но иудаизм подчеркивает, что машиах не просто утвердит новое, менее отчужденное от принципа измерение во вселенной, а лишь обнажит всю истинность и справедливость той линии *в историческом прошлом*, которая была ориентирована на соблюдение закона⁽⁷²⁾.

Падший Адам не станет при этом снова райским Адамом. Просто его “правая сторона”, соблюдение Торы, утвердит свое превосходство над “левой стороной”, несоблюдением Торы. “Праведники воссияют яко солнце”, т.е. соблюдение закона в мессианскую эпоху будет обнаружено и утверждено как общепризнанный позитив. При этом наступит великий шаббат, Седьмой День творения⁽⁷³⁾.

Падший Адам в качестве закона или завета имеет в конечном счете тот

ответ “добрых ангелов”, который заключался в признании их “ничтожества”. Этот Адам остается свободным, как вся тварь, но “добрые ангелы”, служа Творцу, неумолимо подсказывают ему “правильный ответ”, “верный выбор”, который постепенно воплощается во все более и более *внешнюю* форму, пока не станет ретроспективной очевидностью для всех. Тогда и наступит “время машиаха”, “помазанника”, кто станет “подписью под коллективными делами сынов Израилевых”.

Здесь мы подошли вплотную к тематике второй части книги, где будет показано, как факт Боговоплощения в христианстве фундаментально трансформировал всю структуру традиционной метафизики и космологии. Но для того, чтобы понять уникальность метафизического послания христианства, необходимо было прежде в общих чертах наметить контуры важнейших метафизических и космологических проблем как в манифестационистской перспективе немонотеистических традиций, так и в строгом креационизме, основные постулаты которого заимствованы ортодоксальным христианством (хотя ниже мы убедимся в неоднозначном характере такого заимствования). Чтобы адекватно осознать специфику православной доктрины и троического богословия, важно постоянно иметь в виду фундаментальное различие между креационизмом и манифестационизмом, так как христианство, на самом деле, имеет в себе отдельные аспекты и того и другого подхода, не являясь в сущности ни тем ни другим, но чем-то *третьим*.

Часть II

МЕТАФИЗИКА ВОПЛОЩЕНИЯ

Глава 10. Бог плоть бысть (“несть ни иудея, ни эллина”)

Христианская традиция базируется на одном абсолютном метафизическом факте — на *Воплощении Бога*. Именно это делает христианство тем, что оно есть, было и будет.

Совершенно неправомерно рассматривать эту традицию как мессианское универсализированное продолжение иудаизма, и поэтому термин “иудеохристианство” (который, кстати, использовал и сам Генон) является совершенно неадекватным для обозначения Православной христианской Церкви и ее учения. Понятие “иудеохристианство” может означать либо эсхатологически-мессианскую тенденцию в самом иудаизме (как это имело место в восстании Бар-Кохбы, в событиях XVII века вокруг Саббатаи Цеви и других еврейских лжемессий), либо особое направление в раннем христианстве, оставшееся в рамках иудаизма, отголоски которого можно увидеть в евионитской ереси и, отчасти, в религии мандеев и сабеев. Совершенно неверно сближать христианскую традицию с продолжением еврейского эзотеризма и гнозиса ессеев, общины Наг-Хаммади или школы меркаба-гностиков, основывавшихся на устном эзотерическом предании, восходящем к пророку Иезекиилю. Если между христианством и этими формами иудейской

традиции действительно существуют определенные сходные моменты, на уровне специфически христианской метафизики перед лицом той абсолютной центральности, которой наделен в рамках православной ортодоксии факт Воплощения, они полностью теряют свою значимость. В случае христианства мы имеем дело с совершенно особой религией и, что самое главное, с совершенно собой *метафизикой*, не имеющей аналогов ни в одной из традиций.

Эта метафизика основывается на абсолютно сверхразумном и алогичном утверждении, опровергающем все концептуальные нормы как иудаистического креационистского, так и манифестационистского подходов⁽⁷⁴⁾. *Бог стал плотью*. Бог, а не просто ангел, пророк, посланник, не индуистский аватара, не инкарнация “пробужденного состояния”, как в буддизме. *Сам трансцендентный и отделенный от творения непреодолимой бездной высший Бог соединил нераздельно свою чисто трансцендентную ипостась в лице Сына с низшим тварным человеческим миром, причем находящимся в тяжелейшем циклическом периоде, близком к пределу вырождения падшего Адама, “в последняя”*⁽⁷⁵⁾.

Воплощение Бога-Сына, Бога-Слова в Иисусе Христе не имеет ничего общего с приходом иудейского машиаха и началом великого шаббата, как понимают это явление ортодоксальные иудейские богословы. Распяв Христа, иудеи не просто совершили “ошибку” или сиюминутно не распознали своего Спасителя, Помазанника. Они отвергли абсолютно новое для них откровение, особую парадоксальную Благую Весть, принятие которой означало бы ни больше ни меньше как *конец иудаизма*. Святой апостол Павел однозначно заявил: “Несъ ни иудея, ни эллина”⁽⁷⁶⁾. И в другом месте: “Прежде сень законная”⁽⁷⁷⁾.

Эти два утверждения иудеи не могли воспринять иначе, как абсолютное метафизическое богохульство, так как в них отвергается логика строгого креационизма, фундамент иудаистического мировоззрения. Для иудейской теологии “сень законная”, т.е. “эпоха закона” не может “прейти” (“окончиться”) никогда, поскольку в замкнутой системе творения ex nihilo не существует перспективы “возврата” твари к Творцу в силу их принципиальной и неснимаемой разнотварности. А следовательно, закон, Тора, хотя и имеют начало во времени и в истории, конца иметь не должны. Соответственно, талмуд канонически отвергает все содержание христианства, считая его разновидностью внеиудейского “идолопоклонничества”, что явно видно в агрессивно антихристианском пассаже о якобы земном “отце” Иисуса, римском legionере по имени “Пантера”. Иными словами, для всех иудеев, в том

числе и для иудейских эзотериков, христианство рассматривается как влияние некреационистской, манифестационистской (а значит, неиудейской) традиции на ветхозаветный символический ряд (этим и объясняется талмудическое приписывание Христу “римского” происхождения).

Бог бысть плоть. Такое утверждение немислимо в иудаизме. Причем речь идет не просто о благочестии или религиозных догматах, но о самой сущности строгого и последовательного креационизма.

Но поразительно, что такая формула совершенно неприемлема и для манифестационистов. Этот момент, на первый взгляд, кажется менее ясным, так как в манифестационистских учениях часто говорится об “аватарических” проявлениях принципа (Бога) в человеческом облике. Особенно эта теория развита в Индии, где речь идет как о больших, редких аватарах Вишну, так и о более частых и относительных аватарах других богов, в частности, Шивы. Но если у иудеев “скандал” начинается с понятия Бога, который, по определению, не может воплотиться ни при каких обстоятельствах, то у манифестационистов сразу же возникают проблемы по поводу “плоти” и “человечности”. Манифестационисты, у апостола Павла собирательно названные “элинами”, не знают той концепции тварной плоти, которая присутствует в иудаизме. Плоть для них, равно как и самостоятельный человеческий статус, есть не что иное, как покрывало “майи”, иллюзии, результат “авидьи”, “невежества”. О “Богочеловеке” там не может идти речь уже по той причине, что в таком сочетании “человеческое”, “плотское”, просто исчезло, умалилось, растворилось бы, как мираж или туман. Бог поглотил бы человека, который стал бы не более, чем видимостью, тенью, не имеющей ни своей собственной отдельной природы, ни своего отдельно индивидуального лица.

Сложность и сверхразумность христианского утверждения Воплощения в его каноническом никейском варианте на протяжении всей истории Церкви не переставали сбивать с толку христианское сознание, тяготеющее к приятию более привычных, более “нормальных” моделей богословия. Две архаические ереси в этом вопросе весьма показательны: иудеохристианское течение евионитов, продолжившееся в воззрениях Ария и, позже, отчасти у несториан (идея того, что Христос не был Богом, но был пророком), и эллинохристианское течение монофизитов, платоников, элементы которого можно встретить у гностиков (идея того, что Христос не был человеком и плотью, но лишь призраком). Эти два полюса определяют не только парадигмы всех возможных ересей, но и две позиции внутри самой церковной ортодоксии, где существует возможность, оставаясь верным букве догмата,

сделать акцент на той или иной природе Богочеловека. Это, кстати, резко отличает Православие от католичества; Православие в рамках строгого соблюдения догматов интуитивно тяготеет к эллинохристианской точке зрения, католичество — к иудеохристианской. Но все же там, где христианство остается самим собой, диафизитская линия (наличие в Христе именно двух природ — божественной и человеческой) утверждается строго и однозначно.

Итак, факт Воплощения соединяет несоединимое: креационистскую перспективу фундаментальной отчужденности творения, “нигилистическую” природу вселенной, однонаправленность и необратимость времени, с одной стороны (этим объясняется и канонизация “Ветхого Завета”), и манифестационистский подход имманентного присутствия принципа в самом центре проявленного мира (в этом, собственно, и состоит “Благая Весть”, “Евангелие” или “Новый Завет”). Очень важно, что и креационизм и манифестационизм здесь утверждаются одновременно, не отвергая и не зачеркивая друг друга. При этом нет здесь и той иерархической соподчиненности, которая характерна для эзотерических линий креационистских религий, где манифестационистская доктрина (суфизм в исламе, меркаба-гнозис и каббала в иудаизме) служит тайным учением — высшим, но предназначенным только для избранных. Христианство однозначно и полноценно признает обе метафизические перспективы одновременно (и иудейскую и эллинскую), но при этом они не складываются, не интегрируются, иерархически не соподчиняются. Обе остаются и верными и неверными сами по себе. Истина тождественна лишь Христу и является атрибутом исключительно христианской веры, являющейся универсальной и абсолютной.

Ветхозаветная креационистская метафизика, воспринятая христианством, призвана подчеркнуть радикальную раздельность Творца и творения, их несопоставимость. В этом вопросе христианские богословы идут настолько далеко, что даже Адама, праведников, патриархов и пророков помещают временно в *ад* до сошествия туда Спасителя. Здесь нет никаких компромиссов с “эллинизмом” (манифестационизмом). Вселенная соткана из “ничто” и есть чистый прах, приведенный к существованию одновременно божественным произволением. Христианская Библия открывается суровыми и однозначными словами: “Искони сотвори Бог...”. Как и в строгом креационизме, “благие ангелы” рассматриваются как те, кто признали свою онтологическую “ничтожность”, “небытийность”, а восставшие спутники денницы недвусмысленно осуждаются. Никакого “переселения душ”. Человек подвергается индивидуации только в момент телесного воплощения, которое более не повторяется. Никакой возможности *самостоятельно* вый-

ти за пределы падшего Адама, преодолеть “гравитационное поле “грехопадения” не существует. До Воплощения есть только закон, Тора, и Бог обращается к твари *извне* (иногда через ангелов). Таким образом, православная доктрина жестко настаивает на иудаистической линии, которая принимает-ся полностью и без оговорок во всем что касается периода от изгнания праотцев из рая до Рождества Христова.

В момент Рождества происходит нечто немыслимое и невозможное, опрокидывающее не только здравый смысл, но и всю *метафизику*. *Сам трансцендентный Бог, второе лицо Троицы, Слово, вторгается в отчужденную, “ничтожную” вселенную, на самое ее материальное дно, к “падшим”, в сектор последнего вырождения падшего Адама.* На сей раз это не ангел, не посланник, не вдохновленный косвенно пророк, но сам Бог-Творец, в своей сыновьей ипостаси. Не иудейский мапшах, а грозный и запредельный *Deus Absconditus*, далекий и непостижимый “неизвестный Бог”. Он не только приходит, является, он *срастворяется* с “павшей” человеческой телесной природой, берет на себя “грехи мира”, кенотически погружается в самый низ и так уже “униженной” и “ничтожной” вселенной. Это уже даже не манифестационизм, но “сверхманифестационизм”, так как наделение Слова человеческой плотью делает его явным для всех, в одно мгновение палит все покрывала иллюзий, “авидьи”, невежества, отменяет проявленное как раздельное с принципом (Богом), поскольку принцип (Бог) в самой своей сущности и природе обнаруживает себя.

Это — поворотный пункт христианской метафизики, утверждавшей предельную отчужденность, свойственную строгому креационизму, *до* Воплощения, ибо *после* Воплощения все онтологические пропорции резко меняются. На дне сотворенного мира возникает уникальная и сверхразумная область, которая отныне напрямую связана не только с высшими регионами творения, но с самим трансцендентным Богом, две ипостаси которого постоянно присутствуют в этой области. Речь идет о *Новозаветной Церкви*, становящейся вместилищем метафизики Воплощения и существующей после Пятидесятницы по нормам, не имеющим ничего общего с логикой функционирования вселенной в эру закона. Начинается особая эпоха метафизической благодати, когда христиане получают возможность интимнейшим образом соединиться с Богом вопреки сохранению *вне* Церкви, *вне* христианского мира, *тех же* креационистских пропорций, что и *до* Воплощения.

Итак, “сверхманифестационизм” Воплощения концентрируется исключительно в Единой Соборной Апостольской Церкви, которая действительно живет в эре благодати, благовествует и пребывает в луче *прямого* и

постоянного контакта с Божеством. В этом отношении можно сказать, что в пределах Церкви отныне царят особые онтологические пропорции, не признающие креационистской логики.

Но вокруг Церкви, *за ее пределами*, за границей уникального христианского преобразующего ритуального опыта сохраняются те же отчужденные законы, что и раньше. Естественный мир не преобразен и не изменен актуально. В нем остаются действительными ветхие принципы, которые отменяются только при добровольном вхождении человека, народа, империи в лоно Церкви. Таким образом, после Воплощения возникает парадоксальный дуализм между двумя накладывающимися друг на друга и не пересекающимися реальностями — *эклесиастической*, спасенной, благодатной реальностью христианства как острова Нетварного Света и ветхой, безблагодатной, тварной актуальной реальностью последних мгновений исторического существования падшего Адама.

Благая Весть универсальна. Она относится ко всему комплексу земного и космического существования. Но между Воплощением и Вторым Пришествием универсальность благодати пребывает в потенциальном состоянии, *внутри* Церкви, основываясь на вере в Христа, догматах и христианской мистической практике. Вера требует от христианина волевым образом утвердить за страждущим и распятым Иисусом абсолютный принцип, Спасав-силах, универсальность которого наглядно обнаружится во всем объеме только во *Втором Пришествии*, когда *эклесиастическая* потенциальность со всеми ее метафизическими импликациями станет тотальной вселенской актуальностью. Но в тот момент закончится уникальное и сверхразумное *церковное бытие*. Небесный Иерусалим спустится на землю и Древо Жизни будет утверждено как световая ось, освобождающая *всю* тварь от закона. В этот момент высказывание “*прейде сень законная*” станет не только достоянием верующих христиан, но будет с очевидностью явлено всей вселенной.

Здесь следует задаться вопросом: почему христианская традиция, чье мистическое содержание явно имеет характер сверхманифестационистский, все же прибегает к креационистской перспективе при описании онтологического качества ветхозаветного периода и даже внецерковной реальности новозаветного периода (ведь утверждается, что приходящие к христианской Вере суть подзаконные твари, освобождающиеся только таинством второго рождения, т.е. православного крещения)? С нашей точки зрения, это является сущностной метафизической осью христианства как особой традиции, акцентирующей более всего остального *ценность кенозиса*.

Кенозис трансцендентной Троицы, как мы показали, заключается в акцентировании и прославлении жертвенной природы второго лица — Сына — как возможности проявления в рамках абсолюта.

Далее, кенозис развертывается в трех элементах. Первый — творение, когда Бог не просто умаляет Себя, реализуя проявленное, но умаляет Себя абсолютным образом, творя то, что онтологически противоположно Его сущности, ex nihilo. В ветхозаветном креационизме кенотическая ориентация христиан увидела то, что отсутствует в манифестационизме — сверхразумную жертву Бога, творящего и наделяющего свободой такую парадоксальную реальность, которая своей ничтожностью контрастирует с полной онтологическими принципов, с Троицей.

Второй элемент кенозиса заключается именно в Воплощении, когда ничтожная по сути и, кроме того, падшая, грешная реальность творения, приблизившаяся к своему нижнему пределу, к концу цикла, посещается самим Богом-Словом, который не просто спасает, улучшает или подновляет ее, но берет на себя вся полноту страданий и лишений, составляющих сущность тварного бытия.

И наконец, третий элемент: в Пятидесятницу происходит окончательный кенозис Святого Духа, Утешителя, который, оставаясь единым Богом, разделяется на языки пламени, сошедшего на апостолов, и далее, на столько частей, сколько индивидуумов принимают святое крещение в христианской Церкви.

Вне креационистской модели жертва Бога, которая является тайным метафизическим смыслом всего христианства, была бы не такой абсолютной, не такой радикальной, не такой парадоксальной. Вне этой модели кенозис абсолюта не мог бы быть распознан, равно как и его внутренняя троическая структура осталась бы в тени, вместо чего, в лучшем случае, наличествовала бы адвайтистская, чисто апофатическая концепция. Абсолютность кенозиса приоткрыла христианам завесу над бесконечностью, указала на такой аспект трансцендентного, который был совершенно неразличим в иных разновидностях метафизики.

Метафизика Воплощения, причем взятого в самых строгих догматических терминах вне почти манифестационистской линии эллинохристианства (и, естественно, вне иудеохристианских версий), является тайной и глубинной вестью абсолюта о своей природе, непрямой и непостижимой в принципе, но явившейся парадоксальным образом в абсолютности жертвы. Кенозис Бога не просто открыл твари Божество, но открыл всей метафизической реальности тайную сторону бесконечности, сторону Любви.

Глава 11. “Злой демиург” (первый экскурс в гностические доктрины)

Чтобы яснее понять метафизическое содержание предыдущей главы, можно обратиться к неортодоксальному материалу христианского гнозиса, в котором некоторые аспекты христианской метафизики были настолько пронзительно осознаны, что породили сложные и парадоксальные философские системы. Гностики, безусловно, стоят вне догматического христианства, они анафематствованы, и их учение Церковью отвержено. Но это еще не значит, что их взгляды представляют собой чистое заблуждение. Напротив, чрезмерность некоторых их доктрин только яснее показывает специфику христианской метафизики, обнажает ее парадоксальную сущность, намекает на скрытую тайну христианского откровения.

Христианские гностики делились на три категории. Первые были продолжателями иудейских эзотерических традиций. К ним относятся евиониты и ессеи. Так, евиониты учили об “Ангеле-Христе”, который движется сквозь историю через серию воплощений пока не проявится в лице мессии. Сходную теорию можно встретить и у исламских гностиков исмаилитского толка. Совершенно понятно, что подобный иудеохристианский гностицизм имеет к собственно христианской доктрине весьма далекое отношение. Такие гностики (их продолжением было арианство и несторианство) в подавляющем большинстве случаев приняли ислам и образовали внутри него особое эзотерическое направление типа алавитов и некоторых шиитских течений в Иране, Ираке и Сирии.

Вторая категория гностиков — Валентин и валентиане, а также многие другие — в целом сопоставима с эзотерическим христианством или эллинохристианством. Для этой категории был характерен манифестационистский подход, платонические мотивы и стремление “очистить” христианство от креационизма вообще. Ветхий Завет, там, где он признавался гностиками этого типа, истолковывался в манифестационистском ключе, а все сугубо креационистские утверждения трактовались как символы и аллегории. Такие гностики настаивали на троическом понимании Божества, но часто склонялись к утверждению “мнимой” человечности Иисуса. Пограничным случаем является великий христианский писатель и подвижник Ориген, который, восприняв гностическое учение валентиан, балансировал долгое время на грани между православной ортодоксией (многие аспекты которой восходят, собственно, к его формулировкам) и христианским манифеста-

ционизмом. Но и эти гностики не очень интересны с точки зрения выяснения метафизической сущности христианства.

Третьей и наиболее глубокой формой гностической философии являются воззрения христианских гностиков-дуалистов — от Вардесана, Маркиона, авторов “Пистис Софии” и офитов до средневековых богомилов и катаров. Именно у этой категории христианских гностиков острее всего присутствовало понимание несовместимости и противоречивости креационистской перспективы Ветхого Завета, иудейского духа и метафизической сущности откровения Иисуса Христа. В принципе, как раз у гностиков-дуалистов можно найти подчас пароксистическое, но глубоко верное понимание главной проблемы христианства (хотя решение этой проблемы было у них неудачным, что и привело к их анафематствованию).

Гностики этого типа ясно отдавали себе отчет в метафизической важности и ветхозаветного креационизма и христианского послания. Причем, в отличие от первых двух групп, они не пытались примирить обе позиции путем выбора только одной из двух метафизических перспектив — креационистской (как иудеохристианские гностики) или манифестационистской (как эллинохристиане). Вопреки ортодоксии они не довольствовались указанием на сверхразумность сугубо догматического синтеза, пытаясь осмыслить такое сочетание. При этом, быть может, их главной ошибкой (повлекшей, собственно, их отлучение от Церкви) было непонимание “кенотической” ориентации ортодоксальной доктрины, метафизического смысла *жертвенной* природы абсолюта. Однако именно дуалистический гностицизм яснее всего обнажает основы христианской метафизики, вернее всего формулирует проблему, хотя и предлагает неудовлетворительное, слишком поспешное и грубое решение.

Дуалистический подход гностиков утверждает наличие не одного, а *двух* божественных принципов — ветхозаветного и новозаветного “богов”. Ветхозаветный Бог, Яхве, является для них демиургом, “злым богом”, творцом замкнутой и отчужденной, “нигилистической” системы креационистского образца. Они не отрицают реальности креационизма, но настаивают на злой, негативной, ущербной природе такой реальности. Ветхозаветный бог иудеев становится для них узурпатором, универсальным тюремщиком, вовлекающим световые энергии “доброго бога” (Троицы) в темные регионы “ничтожного” тварного бытия. Признавая реальность креационизма, они разглядели в ней чисто негативный аспект. Закон для них стал синонимом рабства и унижения. При этом гностики-дуалисты считали, что вся трагичность тварного бытия состоит в том, что внутри него заключены некото-

рые нетварные световые силы, страдающие и мучающиеся под гнетом “ничто”, из которого создана узурпатором замкнутая безвыходная система.

Нетрудно разглядеть здесь мотив “выбора ангелов”. Очевидно, что гностики-дуалисты стояли на стороне тех ангелов, которые предпочли “восстание” против Творца и объявили о своей единсушности предтварной реальности.

С их точки зрения, бог Нового Завета, второе лицо Троицы, приходит в мир “злого демиурга” для того, чтобы “спасти” именно этих световых существ, подвергающихся гонениям и преследованиям со стороны Творца с Первого Дня творения. Подтверждение этому они видели в словах Христа: “Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее”⁽⁷⁸⁾. И еще: “Не здоровые имеют нужду во враче, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию”⁽⁷⁹⁾. В различных гностических мифах — о Елене, о падении Пистис Софии, об “искре Божией”, о “пневматиках” и т.д. — на разные лады повторяется один и тот же мотив. Истинный Бог, “добрый бог” проявляет свои вечные энергии. Но “злой бог”, демиург захватывает эти энергии и помещает их в “нигилистическую” ловушку, в творение. Энергии, помнящие о своей нетварной природе, отказываются признавать абсолютный приоритет демиурга, т.е. креационизм и строгий “монотеизм”, и в результате этого они “падают” и преследуются демиургом, “изгоняются с неба”, потом из земного рая и т.д. Их страдания длятся до того момента, пока “добрый бог” (не-творец) не посылает своего Сына для спасения “искр света”, т.е. своих “детей”, “чад Божиих”, “сынов света”. Это Иисус, приносящий падшему человечеству “революционную” для иудаизма молитву, где “добрый бог” называется не Творцом, а своим подлинным именем — “Отче *наш*”. Евангельское повествование изобилует фразами, которые можно понять именно в таком ключе: и указание на то, что “Я есмь пастырь добрый, и знаю Моих”⁽⁸⁰⁾, и фраза апостола Павла о том, что “отец иудеев дьявол”⁽⁸¹⁾ и т.д. Так, в целом, дуалистический гнозис утверждает в начале нетварное проявление, затем трагический и целиком негативный цикл креационизма и завершающее спасение, восстанавливающее истину нетварности нетварного, дающее перспективу “нового обожения”. Особенно дуалистические гностики выделяли писания апостола Павла, в которых они видели (не без некоторых оснований) подтверждение их собственного дуалистического подхода, противопоставляющего негативность “эры законной” позитивности “эры благодати”.

Любопытны наиболее экстремистские выводы гностиков-дуалистов, до которых дошли офиты из секты каинитов. У них мы сталкиваемся с эзоте-

рической доктриной настолько радикального антииудаизма, что все сюжеты Ветхого Завета подвергнуты тотальному переосмыслению и этической переоценке. *Все* без исключения негативные персонажи Библии становятся здесь позитивными, и наоборот. Начиная со “змея”, который прославляется как “носитель световой памяти”, и кончая Каином и жителями Содома и Гоморры, каждый отрицательный ветхозаветный герой рассматривается как предвестник конечного искушения и “сын света”, “оболганный” демиургом и его “избранным народом”. Обратная участь постигает здесь ветхозаветных праведников, которые клеймятся как “подлые слуги” демиурга. Каиниты интересны именно тем, что, будучи экстремистами, они с предельной (чрезмерной) наглядностью иллюстрируют противоположность и несовместимость манифестационистского и креационистского подходов, оба из которых ортодоксальная христианская доктрина включает, тем не менее, в свой состав.

Воззрения гностиков-дуалистов стоят ближе, чем остальные версии, к собственно христианской ортодоксальной перспективе, так как здесь, действительно, берутся одновременно два несовместимых подхода к происхождению мира и человека. Однако христианская Церковь не утверждает в качестве изначальной предкосмологической инстанции конфликт между нетварным проявлением и творением, принимая этику креационизма и не оправдывая денницу и его рать. Ортодоксия видит в Воплощении некоторый волевой и необязательный акт Божества, не имеющий онтологических предпосылок ни в творении, ни в проявлении. Христос утверждает в отчужденной креационистской реальности парадоксальный коридор “обожения”, замыкая напрямую дно реальности с нетварным миром принципов. Эта тема очень близка общему настрою гностиков-дуалистов. Но “обожение” предлагается именно “твари” — и не как награда, а как ничем не заслуженный дар, как *благодать*. И в этом состоит непреодолимая демаркационная линия между гнозисом и ортодоксией. Дуалистический гнозис стремится отстоять предтварное достоинство спасаемых и спасающихся. Церковная доктрина, напротив, акцентирует “кенотический” вектор самого *абсолюта*, который *хочет “утратить”*, а не “сохранить” свое качество, *хочет “пожертвовать собой”* тотально и радикально, а не устроить самому себе “проверку” и “испытание” в тварных лабиринтах демиурга (как получается в гностицизме).

Но каким же образом в таком случае рещает ортодоксальное христианство “ангельскую проблему”? Какой выбор делает христианский дух в небесном споре? Как духовная свобода реализуется в Церкви, основанной на Во-

площени, и как само существование Церкви вписывается в вечную Книгу Жизни, в эонический застывший мир бесформенных сущностей?

Глава 12. Новозаветная Свобода

Христианство есть третий путь. Такое определение применимо универсально ко всему комплексу его метафизической проблематики. Это и не креационизм и не манифестационизм. Это нечто *третье*, самостоятельное, законченное, тотальное. Следовательно, все метафизические ответы этой традиции заведомо несут в себе неожиданный, парадоксальный элемент.

Вернемся к теме “ангельского выбора”. Креационистский подход в определении того, какие ангелы являются “злыми”, а какие — “добрыми”, противоположен подходу манифестационистскому. Следовательно, реализация измерения духовной свободы в проявленном имеет строго дуальную перспективу. Выбор осуществляется только из двух возможностей отношения твари к Творцу. Третье здесь заведомо исключается.

Но христианство дает на этот вопрос именно “*третий ответ*”. Для христиан не правы, в конечном счете, ни те ни другие: ни “павшие” ни “непавшие”⁽⁸²⁾. Причем этот ответ сопряжен с историческим фактом Воплощения, *после* которого он становится действительностью. Но как совместить историчность Воплощения, его сопряженность с конкретикой тварной временной реальности, и вечность двух ответов? Нелепо, с метафизической точки зрения, предполагать, что в конкретике творения может произойти нечто, что не содержится изначально и вечно в неподвижном небесном архетипе. Следовательно, христианский период земной истории — от Воплощения до Страшного Суда — синхронно уже заведомо наличествует в небесной реальности. И соответственно, и *до* и *после* Воплощения уже “совершилось” в мире тварных архетипов.

Видимо, понимание этого парадокса, “утверждение невозможного третьего”, требует неординарного подхода к метафизике творения. С одной стороны, тварная конкретика Воплощения и всего за ним последующего безусловно присутствует в небе Первого Дня. Но креационистская модель принципиально не может охватить и осмыслить метафизического содержания этих событий и происшествий; небо хранит в своей статической тварной полноте лишь фактологическую структуру вечно происшедшего. Даже высшие ангелы остаются в неведении относительно метафизической миссии Боговоплощения, а следовательно, все метафизическое содержание Благой Вести заведомо ускользает от них, хотя фактическое ее содержание им не

может не быть известным. Вся христианская история, естественно, уже записана в Книге Жизни, но при этом ее сущностная сторона может (и должна) оставаться сокрытой от небесного понимания.

Церковь как вместилище Нового Завета является глубоко двойственной реальностью. С одной стороны, в ее тварной составляющей она подлечит логике закона. С другой стороны, она целиком пребывает по ту сторону этого закона и по ту сторону творения. *Ангелы видят ее, но понять не могут.* И поэтому “третий выбор”, “третий путь” христианской реализации свободы ничего не добавляет к ангелической небесной проблематике и нечего не убавляет в ней.

Тварная часть христианина остается в рамках ветхозаветного выбора, и духовная реальность его ограничена небом. Здесь, как и до Христа, существует только *два* возможных ответа. Но по благодати крещения через Святого Духа и евхаристию христианин причащается к иной, нетварной перспективе, к “исключенному третьему”. И в этом парадоксальном измерении, остающемся метафизически незамеченным для неба и ангелов, возникает возможность обретения новой свободы, не сопряженной с дуальностью, свободы, совпадающей с причастностью к абсолюту, свободы безусловной и трансцендентной, стоящей по ту сторону и “восставших” и “невосставших”. Христианин при крещении обретает причастность к совершенно *новой* природе, не подлежащей креационистской ветхозаветной механике. Святой Дух сообщает ему зародыш особой “нетварной” плоти, особой “нетварной жизни” и особого “нетварного” духа. Его существо как бы дублируется, раздваивается, и по мере христианской духовной реализации акцент все более переносится на это второе благодатное измерение, на “*нового человека*”⁽⁸³⁾, по выражению апостола.

Именно в Церкви возникают “новые небеса и новая земля”, которые имеют совершенно иную природу, нежели ветхие и тварные аспекты Первого Дня. Эти небеса являются принципиально иной реальностью, нежели старые, так как “населяющие” их ангелы суть нетварные световые энергии предвечной славы Троицы, свободные от выбора и от проблематики творения. Эти христианские ангелы соответствуют апостолам, чье имя по смыслу совпадает с именем “ангел”. И то и другое слово обозначают “гонца”, “посланника”. Для законченной метафизически христианской доктрины характерна замена ангелических функций на апостольские, так как именно апостолы являются истинными носителями нетварного Святого Духа, а тварные ангелы, в конечном счете, остаются лишь носителями своего особого духовного мнения о природе Творца и творения.

Облекшись во Христа, человек потенциально расстается со своей тварной природой, которая, однако, не исчезает, но преобразуется.

Это очень важный момент, отличающий собственно христианство от манифестационистских традиций. Получив перспективу “обожения” по благодати, христианин сохраняет свою тварную природу точно так же, как сохраняет ее воскресший из мертвых Христос. Фактически, в этом процессе, в отличие от гностических и манифестационистских подходов, происходит интеграция Богом того “ничто”, которое лежало в основе тварного “кенозиса”. Ничто не остается за пределом *божественной тотальности*, и в данном случае надо понимать эту фразу буквально.

Третий путь Церкви вбирает в себя и манифестационизм и креационизм, не смешивая их и не делая между ними выбора. Христианский манифестационизм — нетварные “новые небеса и новая земля”, “новый человек” — вбирает в себя как свидетельство, как “доказательство” и то, что наиболее несовместимо с представлением о божественной полноте, т.е. элемент “нищеты”, “лишенности”, “страдания”, “греха”.

Отсюда специфически христианская этика — стремление интегрировать в мир нетварной полноты всех “отверженных” — “плачущих”, “страждущих”, “нищих духом” и остальные чины “блаженств”. Можно сказать, что третий путь в метафизике берет что-то от обеих групп ангелов, не решая вечного “спора” ни в пользу ни одной из них. Христос побеждает смерть. Это нечто иное, нежели доказательство победы “скромных” небесных существ, но одновременно это и не подтверждение гностической правоты “восставших”. Это, скорее, утверждение *иной истины, иной логики, иной реальности*, недоступной и трансцендентной ко всем противоречиям внутри твари. *Победа Христа — это победа организатора творения над конкретной творения. Это победа над небом, это взятие силой “царства небесного” и преобразование его в “царствие Божие”.*

Здесь важно остановиться на различии выражений: “царство небесное” и “царствие Божие”, которые часто рассматриваются как синонимы. На самом деле, “царствие Божие” — это нетварная реальность, которая обнаруживается “внутри” твари только с приходом Христа: “се бо Царствие Божие внутрь вас есть”⁽⁸⁴⁾. Это не только констатация чего-то, что уже имело место, но благодатное утверждение того, чего *еще* не было вплоть до благодатного мига Рождества. “Царство небесное”, со своей стороны, было всегда, и всегда внутри твари⁽⁸⁵⁾, только путь к нему был до Христа закрыт и охранялся грозным архангелом с пылающим мечом.

Здесь мы подходим к проблеме двух путей реализации новозаветной

свободы, которые можно назвать “*путем спасения*” и “*путем обожения*”. Это столь же разные вещи, как “*царство небесное*” и “*царствие Божие*”.

Глава 13. Спасение и/или обожение

В никейском Символе Веры есть фраза, относящаяся к цели Воплощения. Там сказано, что Христос спустился с небес “нас ради человек и нашего ради спасения”. Речь идет не о тавтологии и не о плеоназме, когда эта цель делится надвое: 1) “нас ради человек” и 2) “нашего ради спасения”. Полноценное православное богословие понимает эти два высказывания различно. “Нас ради человек” означает, что “Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом” (по словам св. Иренея Лионского и св. Афанасия Великого). Здесь речь идет о перспективе “обожения”, т.е. о полной реализации тех предпосылок, которые заложены в Благой Вести, о радикальном преобразении в лучах нетварного Фаворского света тварной индивидуальности, о возможности стать “новым человеком”, целиком “облекшимся в Христа” и отождествившимся с ним. Эта возможность дана через принятие Богом-Словом человеческой плоти и человеческой природы. “Обожение” есть нечто радикально отличное от спасения души, так как в данном случае невозможно говорить не только о “сохранении” индивидуальной тонкой формы (души), но и о сохранении сверхформального (но тварного) небесного духа, причинно приведшего к возникновению души. К этому относится загадочная фраза Христа: “Кто станет сберечь душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее”⁽⁸⁶⁾.

Обожение происходит через срастворение с нетварной божественной реальностью, где все элементы тварной природы меняются на соответствующие им нетварные. Однако, по православному учению, и в этом процессе не происходит полного слияния природ — тварной (человеческой) и нетварной (божественной). Обоженный человек становится “богом по причастию”⁽⁸⁷⁾, соучаствуя в троической предвечности, облекаясь в нетварные энергии, но все же сохраняя свою “ничтожную” сущность. В обоженном человеке сохраняются не отдельно душа, тело или дух, но бесконечно малый элемент “ничто”, не фиксированный и не дифференцированный. Это даже не человеческий компонент, но общее, универсальное качество тварности. Как бы то ни было, обожение имеет самое прямое отношение к сущностной метафизике Воплощения, и эта перспектива раз и навсегда уводит существо за пределы трех миров творения, в сверхнебесный, “гиперуранический” регион предвечных принципов. Обоженная тварь не становится

единосущной Творцу, но становится элементом замысла Творца о мире.

Спасение (как спасение души) есть нечто отличное от обожения. Это освобождение души из-под давления архетипа павшего Адама, из-под диктата закона, из-под бремени первородного греха. Можно сказать, что это открытие пути к возвращению в земной рай, к Ветхому Адаму, к полярному положению души в центре нижних вод, океана индивидуальных тонких и плотных форм. Если обожение является сущностной перспективой, принесенный в мир Воплощением, то спасение есть косвенное следствие этого Воплощения. В этом случае душа остается в рамках творения, и даже в рамках двух низших, формальных миров, но покидает при этом их периферию, возвращаясь в центр. Такое действие, косвенно производимое Христом, не имеет ничего общего с основной линией христианской традиции и вообще, некоторым образом, выпадает из контекста христианской метафизики, ориентированной, в целом, совершенно трансцендентно. Конечно, спасение открывает в рамках творения и более высокую перспективу — перспективу святости, которая достигается путем выхода существа за пределы нижних вод и проникновения в “царство небесное”, в мир бесформенных ангельских архетипов. Без возможности спасения души такой путь был закрыт, так как мир нижних вод и мир верхних вод соприкасаются друг с другом только посредством оси, проходящей через центр мира формального проявления, т.е. через земной рай. Но и этот открытый путь святости не может быть главной целью Воплощения, так как вся тварь вместе взятая является несопоставимой с нетварной реальностью Троического Единства. И строго говоря, в сравнении с возможностью “обожения” и спасение души, и перспектива святости не так уж и отличаются от состояния “павшего человека”, “грешника”. Симпатии Христа к мытарям, беднякам, прокаженным, отверженным и даже блуднице (Мария Магдалена) символически подчеркивают это безразличие нетварного принципа ко всем внутритварным иерархиям.

Надо заметить, что две “цели” Воплощения делят христианский мир и саму христианскую Церковь на две половины — на Церковь обожения и Церковь спасения. Конечно, Церковь в сущности едина и универсальна, “кафолична”, но ее воздействие на паству разделяется на два основных “луча”. Один из них падает на всех “званых” (их большинство, и спасение им при соблюдении христианских норм, ритуалов и этических предписаний в некотором смысле гарантируется), а другой — на “избранных” (которые вовлечены в полную и совершенную реализацию метафизических предпосылок Евангелия). Причем эти лучи раздваиваются не из-за своей дуальной

природы, а в силу качества воспринимающих их индивидуумов: одни поляризуют луч благодати в спасение, а другие — в обожение.

Поразительно, что исторически раскол Церквей в XI веке придал этому мистическому аспекту внутрицерковной действительности историко-географическую определенность. Западная Церковь — Ватикан⁽⁸⁸⁾ — однозначно отождествила свою доктрину с *доктриной спасения*, забыв или признав “восточной ересью” линию обожения. Восточная Церковь — греческая, а впоследствии русская — напротив, настаивала на полноте христианской метафизики и отстаивала перспективу обожения как сущностную и основную сторону христианского учения. Метафизической кульминации это деление достигло в XIV веке вместе со святым Григорием Паламой, который развил в деталях концепцию “божественных энергий”, нетварного Фаворского Света и громко и утвердительно заявил перспективу обожения как центральную линию христианства.

Католичество к этому времени уже догматически разработало схоластические постулаты на основании тезисов Тертуллиана, св. Августина и особенно Фомы Аквинского, где не было места никакому прямому вторжению нетварного в тварное (и обратно), а миссия Христа свелась исключительно к косвенному влиянию на потенциальное качество человеческой души. Если бы не идея Троицы и Богочеловека, можно было бы сказать, что католичество вплотную сблизилось с иудеохристианством. Естественно, что реакция на Паламу в Западной Церкви (да и среди богословов, подверженных католическому влиянию схоластической мысли в самом Православии) была возмущенной. Католическая доктрина утверждала, что всякое воздействие Бога на творение (за единственным исключением самого факта Боговоплощения) может быть только косвенным, опосредованным небесным (тварным) миром причин, который католичество называет “сверхъестественным” в отличие от “естественного” мира. Речь идет о различении между духовным миром бесформенных проявлений и двумя нижними мирами формального проявления. Нетварная реальность Сына, с католической точки зрения, *не утвердила* в тварной реальности никакого особого парадоксального измерения, которое метафизически открылось бы для христиан как потенциальное единение с нетварным миром “божественной славы”. Божественная реальность действовала и продолжает действовать в мире *и после Воскресения* лишь опосредованно, через “небесный”, “сверхъестественный” мир.

В сущности, эта католическая доктрина отрицает основу христианской метафизики, превращая всю христианскую традицию в сотериологическое

учение, в обычную экзотерическую монотеистическую религию, почти исчерпывающуюся креационизмом. Конечно, отличие от иудаизма все же сохраняется, и даже весьма значительное, так как католическое учение допускает благодаря Воплощению широкие возможности индивидуальной реализации, намного превосходящие даже крайние мессианские интуиции иудеев. Но, с чисто метафизической точки зрения, Западная Церковь, отвергнувшая Православие, недалеко ушла от иудаизма.

Православие, утверждая обожение, не отрицает и спасения. Однако общий строй православной духовности гораздо более акцентирует именно исихастский, метафизический, созерцательный подход. Недаром так почитается этой Церковью святой Григорий Палама и его греческие и русские последователи. Мистическая душа православной паствы — греческой, русской, сербской, болгарской, румынской и т. д. — как основа Церкви, притягивает к себе именно луч обожения, тогда как романо-германские народы, воспринявшие католичество, тяготеют к противоположному полюсу — к спасению души. Именно на Западе возникла вследствие этого противоречивая теория “бессмертия души”, игнорирующая как явно обозначенную в Апокалипсисе “смерть вторую”, так и конечность самого творения. Такое сужение перспективы коснулось и некоторых ритуалов и догм католичества, но чаще все подлинно метафизическое содержание христианских догматов оставалось потенциальным и не “затребованным” на Западе.

* * *

Итак, факт Воплощения окончательно фиксирует структуру православной метафизики. Ее картина такова:

Нетварный абсолют имеет кенотическую природу, т. е. тяготеет к “движению” *вовне*. Этим определяется ряд трансцендентных метафизических операций, запечатленных в троической структуре Божества и лежащих в истоке творения.

Творение, понятое строго креационистски, есть нижний предел божественного “кенозиса” и онтологическая внешняя граница добровольного, жертвенного отчуждения абсолюта от самого себя.

Внутри творения на основании (универсального для всей сферы отчуждения) закона прогрессивного ветшания “падение” доходит до критической точки, где дистанция между состоянием твари и Творцом достигает своего максимума. (Такое однонаправленное и необратимое ветшание происходит именно из креационистской перспективы.)

Этот критический момент в нижнюю (пространственно) и финальную

(исторически) точку творения врывается трансцендентное Присутствие Божье, второе лицо Троицы, сам Нетварный Бог.

На строго иудейскую креационистскую перспективу накладывается радикально манифестационистская реальность. Отныне тварное и нетварное мистически совмещаются в Церкви. Мгновенно вспыхивает световая божественная ось, проходящая через всю вселенную. Все предшествующее Воплощению и все последующее за Ним кардинально метафизически переосмысливается. Вместо двух вечных ответов ангелов обнаруживается невероятный, невозможный *Третий Ответ*. Это и не безысходная механическая *небожественность* твари (как у иудеев) и не оптимистическая *естественная* божественность мира (как у эллинов).

Это Весть о благодатном *обожении небожественного*, об усыновлении сконструированного, о причащении неживого Живому.

Таков фундамент сугубо христианской метафизики. На нем строится все учение Церкви.

Центральной, основной фигурой этого учения является Непорочная Дева Мария, через которую и посредством которой высшее и трансцендентное соприкасается с материальной, природной конкретикой. В Богородице Фаворский Свет сливается с земной материей, образуя субстанцию того мистического лона, из которого рождается *Новый Человек*, отныне сопричастный Второму Адаму, Небесному Адаму, Господу нашему Иисусу Христу.

Часть III

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ

Глава 14. Глава ангелов

Пречистая Дева Мария играет важнейшую роль не только в христианском культе, но и в христианской метафизике. Данный аспект, как, впрочем, и другие фундаментальные вопросы этой метафизики, часто описывается в символических терминах, и выяснение его потребует от нас сопоставления догматических элементов с темами православного священного предания, отраженными в устной традиции и иконописных сюжетах.

Богородичные споры в свое время послужили катализатором для выяснения метафизической позиции несториан, которые, отказываясь признавать правомочность термина “*Θεοτοκος*”, “*Богородица*”, обнаружили свою приверженность арианской, криптоиудеохристианской позиции в отношении православной догматики. Речь шла не просто о деталях или терминологических недоразумениях, но о выявлении глубинных расхождений в сущностных метафизических ориентациях православных христиано-христиан⁽⁸⁹⁾, отстаивающих чистоту третьего пути, с одной стороны, и наследников иудеохристианской линии, стремящейся ограничить всю полноту метафизических следствий, вытекающих из метафизики Благой Вести, с другой.

Богородица в православном учении имеет два принципиальных аспекта. С одной стороны, она является собирательной носительницей человечес-

кой природы в целом, которую принимает на себя воплощенное Слово. Именно через Деву Марию Христос становится Сыном Человеческим. Если сам Исус есть абсолютный Богочеловек, то Богородица есть абсолютный *Человек*, вместивший в своей личности сущность человеческой природы как таковой. Дева Мария есть также архетип универсального человека, совершенного человека со всей полнотой его возможностей и онтологических тварных ограничений. По своему земному происхождению она восходит к царю Давиду и, соответственно, воплощает в себе наиболее чистый качественный аспект эры закона. В некотором смысле, она есть сам этот закон ветхого существования. Именно в таком качестве Исус “отказывается” от нее в определенных ситуациях евангельского повествования⁽⁹⁰⁾, как и призывает отречься от плотских родителей и своих учеников. Естественно, речь идет не об изменении в устоях морали или отказе от десяти моисеевых заповедей, но о принципиальном окончании всего подзаконного существования, от метки “зрака раба”, чья последовательность и непрерывность обеспечивается в “падшем” человечестве продолжением рода, которое есть инструмент передачи во времени печати “первородного греха”.

В этом историческом человеческом качестве Богородица занимает *пограничную* позицию. Оставаясь дочерью падшего Адама, носителем его природы, она в то же время (своим “Да будет!”, сказанным архангелу Гавриилу в ответ на его слова: “Богородице, Дево, радуйся!”, а ранее — своим провиденциальным, избранным служением в младенчестве в Святой Святы Храме) открывает путь Воплощению и, следовательно, началу эры благодати. Неслучайно в православной иконописи Богородица часто изображается вместе с Иоанном Крестителем, также являющимся символом *предела* между законом и благодатью. Иоанн Предтеча — последний из ветхозаветных пророков, известивший мир о приходе истинного Христа. Но он принадлежит ветхой реальности, где даже праведность и дар пророчества не могут радикально изменить онтологического принципиального статуса сущности. Поэтому об Иоанне Предтече Исус говорит, что “мений же во царствии Божии, болий его есть”⁽⁹¹⁾.

В новой метафизике “обожения”, открывшейся в Воплощении, все тварные иерархии становятся незначимыми и несущественными; их относительность проистекает из несопоставимости нетварной Троицы со всем творением, включая его высшие регионы. Ограниченность тварной природы Крестителя символически проявляется в том, что он посылает учеников к Христу для того, чтобы разрешить сомнения в его “мессиянской” природе⁽⁹²⁾.

С одной стороны, он распознает в Исусе, пришедшем к Иордану для

Крещения, истинного Христа (становясь первым человеческим свидетелем Богоявления), но предположительность его тварной интуиции, с другой стороны, сказывается в том, что его временами одолевают сомнения. Иначе в рамках ветхозаветной реальности и быть не может, так как любое утверждение относительно нетварной реальности здесь есть только духовное предположение. При этом Иоанн Креститель считается христианами высшим из всех ветхозаветных пророков, поскольку на метафизическом уровне его духовный небесный выбор ориентирован иным образом, нежели проблема ангельского дуализма. Иоанн Креститель предвосхищает возможность третьего пути в метафизике, хотя его тварная “подзаконная” природа не позволяет ему утвердиться в этом подозрении. Неслучайно он иногда изображается с двумя крыльями за спиной. Он есть атипичный ангел, приближающийся к разгадке парадоксальной “обожаящей” реальности, привнесенной Богом Словом. Ангел наиболее близкий самой Богородице.

Богородица выполняет метафизическую роль, сходную с ролью Крестителя. Однако их отношение к Воплощению качественно различно. Это ясно проявляется в том, *каким образом* оба причащаются к “новозаветной реальности” благодати.

Инициатическим ритуалом, благодаря которому тварное существо вступает в нетварный мир Воплощения, является *крещение*, названное “рождением свыше”⁽⁹³⁾. Иоанн Предтеча крестит *водой*, которая является символом всего тварного мира (совокупность верхних и нижних вод). Это крещение имеет только внутритварное значение и символизирует очищение ветхой и конкретизированной природы существ от всех вторичных космических наносов. Это есть возврат к чистоте тварной природы в ее изначальном состоянии, восстановление рая, предпосылка спасения души. В ответ на вопрос, является ли он сам Христом, Предтеча провозглашает, что идет Тот, кто будет крестить Духом Святым и огнем⁽⁹⁴⁾.

Это означает, что истинное божественное крещение отлично от крещения водой, так как открывает перспективу не просто *спасения*, но *обожения*, потенциально выводит существо вообще за пределы творения.

Именно это огненное, трансцендентное крещение и получает Богородица в миг нисхождения на нее Святого Духа, повлекшего за собой Рождество. Именно Пречистая Дева Мария сподобилась первой из всех тварей (людей и нелюдей) духовного нетварного крещения.

Если при жизни метафизическое различие между Иоанном Предтечей и Девой Марией было не очень ясно определено, то после земной смерти обоих (а в случае Богородицы принято говорить об Успении, а не о смерти) их



функции были строго иерархизированы. В этом заключается второй принципиальный аспект Богородицы, который можно назвать “успенским”.

Предание утверждает, что после Успения Богородица была взята на небо (третий мир бесформенных духовных влияний) и стала там предводительницей ангелов, “Взбранным Воеводой”, заняв место “павшего” денницы. Именно Богородица, а не Иоанн Предтеча, становится во главе ангельских войск. Можно сказать, что Богородица, первой получившая крещение Святым Духом, стала вместе с тем первой христианской Святой или Пресвятой. Предтеча же, пришедший “в силе Илии”, взятого в свое время на небо в огненной колеснице, выполняет в небесном мире, хотя и крайне значительную, но все же второстепенную функцию, по меньшей мере, в сравнении с самой Богородицей. Ее центральное и первоверховное положение в небесном мире символически отражено в Апокалипсисе, где она изображена в виде Жены, одетой в солнце. Она — солнце духовного мира, полус очищенного первозданного творения, главное сокровище неба Первого Дня творения, центр тварного круга, очерченного Творцом. В Православии Дева Мария так же, как Иоанн Креститель (правильнее было бы сказать: “Иоанн Креститель как Дева Мария”), изображается с архангельскими крыльями.

Утверждение Богородицы во главе ангельской иерархии возвращает нас к проблеме “выбора ангелов”. Совершенно очевидно, что, учитывая вечную природу неба и ангельского мира, такое “событие” не может принадлежать ни земному времени, ни вообще какой-либо форме длительности. Нелепо утверждать, что Богородица “стала” главой ангелов *после* своего исторического Успения. В “зоне” царства небесного не существует ни “до”, ни “после”. Следовательно, Богородица была главой ангелов *всегда*. Это следует из самой сверхвременной структуры верхних вод.

Но что означает в таком случае утверждение, что “Богоматерь замещает денницу”? Кстати, звезда является и символом Богородицы (три звезды на плечах и челе Пречистой означают тройственность ее непорочности: “и до Рождества Дева, и в Рождестве Дева, и по Рождеству Дева”) и символом денницы, люцифера, который отождествлялся древними с Венерой, утренней и вечерней “звездой”.

Сметафизической точки зрения, такая “замена” есть утверждение сугубо христианского взгляда на специфику манифестационизма, нетварного излияния божественной природы “вовне”. Люцифер сделал вечный выбор, заявив о своей единственности с принципом (вопреки “благим ангелам”, признавшим свою онтологическую “ничтожность”). Но вместе с тем он “догадался” о возможности соприкосновения нетварной реальности Боже-

ства со стихией проявленности. В той “эллинской” некреационистской форме, в какой он отверг саму идею творения, он был “наказан”. Но один аспект этого утверждения метафизически был верен. Однако правота манифестационистского утверждения распространяется не на всю тварь и не следует по естественной траектории. Воплощение Сына открывает эту возможность как жертвенную благодать, а не как “механическую” необходимость. Манифестационизм Воплощения возможен, но не обязателен. Если Бог хочет пройти до конца путь “кенозиса”, Он может это сделать, но ни в коем случае Он не обязан этого делать. Люцифер, небесный архетип “эллинского” манифестационистского выбора ангелов, догадываясь (даже “зная!”) о Воплощении, расшифровывает его не в христианской, но в языческой перспективе — как нечто необходимое и неизбежное, как своего рода элемент рока, процируемый им на нетварное Божество. Богородица, предводительница ангелов, формально утверждает то же самое, что и денница, но с тем нюансом, что Воплощение и проистекающая из него открывшаяся возможность “обожения”, выхода за пределы тварности, есть для нее свободное и волевое проявление божественной свободы и божественной любви.

Воплощение *может* произойти, но может и не произойти, тогда как денница посчитал, что оно *должно* произойти в любом случае.

Конечно, в небесном мире, где вся история вселенной записана одновременно в Книге Жизни, не может идти спор о *факте* Воплощения. Этот факт архетипически свершается уже в Первый День и не подлежит сомнению. Но речь идет о расшифровке метафизического содержания этого Воплощения, а так как метафизика выходит за уровень проявленного, это содержание не является однозначным и очевидным даже для ангелов. Именно в расхождении относительно характера и условий, а также причины “обожения” (как строго метафизической возможности) заключается разница между Вечной Богородицей и “падшим князем ангелов”.

Важно подчеркнуть, что Богородица на небесах является именно ангелом Третьего Пути, отличным не только от денницы, но и от “благих ангелов”, вставших на точку зрения строгого и последовательного креационизма. Этих ангелов можно назвать “небесными причинами и покровителями иудаизма и иудеохристианства”. Они также *знают* о Воплощении, но трактуют его метафизический смысл иначе, нежели и Богородица и денница. Их представление о содержании Воплощения не выходит за рамки творения, они причисляют мессию к тварным существам высшего порядка, исполняющим внушенное задание трансцендентного единого Творца. Отсюда идея “Христа-Ангела” у евионитов. Не ставя под сомнение факта, они отка-

зываются признавать его нетварную подошлеку и, соответственно, полностью отрицают возможность “обожения”. Все богословие святого апостола Павла и большинство пассажей синоптических Евангелий, особенно Евангелий от Иоанна и Луки (ученика апостола Павла), рассматриваются этими ангелами как чисто люциферическая линия, ничем не отличающаяся от “идолопоклонничества” других язычников. Эллинохристианство, и даже ортодоксальное догматическое никейское *христианское христианство*⁽⁹⁵⁾ Третьего Пути, представляется им вариацией “офитского гнозиса” и “реабилитацией Каина”. Но и в отношении их самих Иисус Христос однозначно употребляет термин “дьявол”: “Вы отца вашего дьявола есте, и похоти отца вашего хотите творити”⁽⁹⁶⁾. Греческое слово “дьявол” (дословно: “разделяющий, дробящий”, “нарушающий единство”) или древнееврейское “сатана” (дословно: “преграда”, “препятствие”) метафизически относятся именно к неправомерному, с точки зрения полноценного христианства, креационистскому упорству, которое, вопреки очевидности христианской Веры, вопреки ангелическому свидетельству Богородицы, отрицает всякую возможность прямой связи нетварного (Божественного) с тварным, “дробя” (этимологический аспект “дьявола”) тем самым Божественное Единство и ставя непреодолимую “преграду” (этимологический аспект “сатаны”) между прозявлыми существами и Всемогущим Господом.

Таким образом, Жена, одетая в солнце, оказывается на небесах в окружении двух довольно мрачных соседей: “справа” стоит “сатана”, слева — “денница”. Узки врата в царствие Божие.

Однако у “благих ангелов” (которые, с христианской точки зрения, называются, в конечном счете, не такими уж и “благими”⁽⁹⁷⁾) креационистской ориентации есть своя правда, как есть она у денницы. Если “благие ангелы” Ветхого Завета утверждают *невозможность* манифестационизма, а “злые ангелы” некреационистских религий — *необходимость* манифестационизма, Богородица утверждает его *возможность, но не необходимость*, подтверждая тем самым относительную правоту и относительную неправоту и тех и других. Богородица признает “ничтожный” характер твари, но *надеется* на абсолютное чудо “обожения”, *верит* в это чудо, *любит* его потенциальную причину. Поэтому и отождествляется иногда она с самой Софией, Премудростью Божией.

Богородица есть Ангел Любви, Ангел Веры, Ангел Надежды.

Она именуется в литургическом языке “Богоневеста”. Она отвечает за всю тварь, воплощает в себе всю изначальную природу и весь изначальный дух. Она присутствует повсюду во всех мирах, умоляя Господа о спасении и

обожении всех существ, полагаясь при этом только на Его свободную волю, не стесняя Его ни в позитивном, ни в негативном решении. Она — Ангел, “который не судит”, а следовательно, она “и не судима будет”. Она предстательствует перед Женихом о судьбе всех тонких и плотных форм, и даже о существах бесформенного небесного мира.

Глава 15. Пренепорочная и Барбело (второй экскурс в гностические доктрины)

В христианской доктрине есть один очень важный момент, касающийся деликатной теологической темы “отцовства” Богочеловека. В Символе Веры говорится о том, что “воплощение” Христа происходит от Духа Свята, а вочеловечивание — от Марии Девы. Но при этом богословы стараются, как правило, уклониться от однозначного отождествления Святого Духа с “отцом” Иисуса Христа; более того, подчеркивается, что он родился “без отца”, что, возможно, означает не только “без физического отца” (что очевидно), но и вообще без отца. Имя же “Богоневеста” применяется к Богородице в более глобальном контексте, связанном с ее универсальной, космической, вселенской функцией “Жены, одетой в солнце”.

Генон в одном месте ошибочно (на наш взгляд) приписывал “мужское” качество Святому Духу, указывая на неправомерность его отождествления (вопреки некоторым христианским эзотерикам, основывавшимся на ивритском женском роде слова “дух”, “ruah”) с “женским” аспектом Троицы, именно на основании его “отеческой” роли в Воплощении. Показательно, что этот пункт, однако, самими христианскими теологами практически никогда не подтверждается и не отрицается. Чаще всего говорят о “таинстве” этого события, превышающем человеческое разумение.

В качестве иллюстрации возможного метафизического понимания этой проблемы приведем одну гетеродоксальную гностическую версию, которая предлагает особое осмысление этого момента. Не следует стремиться насильственно втиснуть гностический материал в рамки ортодоксии, это ни к чему иному, как к сектантству, привести не может. Но рассмотрение гностической версии может помочь приблизиться к метафизической истине в рамках самой православной доктрины, как в свое время опровержение ересей способствовало ясным формулировкам догматических принципов Православия.

Эта гностическая доктрина называется “учением о Барбело”, “Великой Матери сверху”, и ее элементы можно встретить у разных гностических

течений вплоть до “Пистис София”. Вкратце она сводится к следующему описанию Воплощения.

В ключевой момент архангельского благовестия происходит снисхождение на Деву Марию особой нетварной духовной силы, которая называется “Барбело”, “Мать сверху”. Таким образом Богородице сообщается исключительное качество, которое дает возможность Божественной природе нетварного Сына Божьего сочетаться с тварной природой Сына Человеческого. Человеческая природа Христа наследуется от земной Богородицы, тварной человеческой личности. Божественная природа сохраняется в Воплощении за счет снисшедшего в Деву Марию сверхнебесного, нетварного начала (“Барбело”), которое, однако, выступает не как активный “мужской” принцип, действующий на принцип “женский” и пассивный, но как нетварное “женское” начало, сливающееся с тварным “женским” началом. Таким образом, Христос действительно не имеет никакого отца в своем земном Воплощении, заимствуя обе природы от “двух матерей”: земной и трансцендентной.

Еретичность такой доктрины заключается в двух моментах: во введении особой женской ипостаси помимо Троицы в нетварный мир принципов⁽⁹⁸⁾ (что противоречит строгой логике тринитаризма) и в наделении самой Богородицы качеством Воплощения, так как в ней происходит то же слияние двух природ (тварной и нетварной), что и в самом Христе. Естественно, такой подход не мог быть принят Церковью.

Но здесь явно напрашивается параллель между “Барбело, Матерью сверху” и Святым Духом, так как не только этимологически, но и догматически к третьему лицу Троицы во многих отношениях подходят метафизические и онтологические термины, имеющие символически “женский” характер. Святой Дух, по словам Василия Великого, “причина завершительная”, но именно такой характеристикой наделена *natura*, природа, имманентный аспект принципа. Экстремистская догадка гностиков о “Барбело”, выраженная догматически неадекватно, может намекать, однако, на реальную функцию Святого Духа как сообщающего человеку Иисусу качество нетварной божественной природы, единой в Троице для всех трех лиц. При этом сообщение природы не должно рассматриваться как “мужская” функция, по определению активно воздействующая на объект (Деву Марию) и обуславливающая необратимость Рождества. Рождество, Воплощение, в полноценной христианской метафизике не может быть обусловлено ни на каком этапе, так как в нем всегда присутствует вся полнота спонтанности и свободы Божественной Любви. Сын приходит только Сам, посланный Отцом и

сопровождаемый Духом Святым. У Воплощения нет предварительной причины. Оно происходит строго “без отца”, так как нетварный Отец Троицы не выступает в такой роли в ситуации Воплощения (этого никто из православных богословов и не утверждает). Следовательно, природная предпосылка Воплощения не может иметь причинно-обуславливающего характера, а это означает, что Святой Дух выполняет скорее “женскую”, “материнскую” функцию в Рождестве Богочеловека, снабжая Деву Марию особой парадоксальной возможностью нетварной природы. Таким образом, по аналогии с гностическим сюжетом о “Барбело”, можно предложить более ортодоксальное объяснение Непорочного Зачатия.

Теперь обратимся ко второму аргументу против гностического мифа о “Барбело”. Он заключается в том, что снисхождение нетварной природы в Деву Марию будет означать то, что она сама является Воплощением, и следовательно, “Христом” и Богочеловеком. Так, кстати, и утверждали некоторые еретические секты раннего христианства. На самом деле, такой вывод совсем необязателен. Можно рассмотреть снисхождение Святого Духа на Богородицу как инициатическое событие, крещение, но не предварительное, тварное крещение водами, практиковавшееся Иоанном Предтечей, а нетварное Крещение Святым Духом, которое принес в мир Сын Божий. Такое крещение есть “рождение свыше”, т.е. утверждение внутри тварного существа особого метафизического измерения, открывающего для него прямую связь с нетварным миром принципов. При этом речь идет не о Воплощении, не о личностной “ипостасной” фиксации трансцендентного принципа в тварной реальности “сверху вниз”, о “рождении высшего в низшем” (этот случай уникален и относится только к Иисусу Христу), но о проекции тварного существа “снизу вверх”, о “рождении низшего в высшем”. Вместе с тем уникальность и единственность ипостаси Сына не нарушается и не дробится.

Богородица первая из людей (и шире из всех тварей) не только получила крещение Святым Духом, но реализовала всю инициатическую полноту, заложенного в нем преобразования, пресуществления. Именно она стала первым из “богов второго порядка”.

Поэтому она представляет собой *абсолютный архетип крещеного существа* со всей полнотой метафизической реализации заложенных в нем сверхтварных возможностей. Так что и второй аргумент против “матери сверху” и, соответственно, абсолютной непорочности непорочного зачатия может быть отброшен при адекватном определении пропорций и выяснении качества и специфики взаимоотношений природ в самой Пречистой Деве.

Глава 16. Дева Мария и духовная реализация

Полнее всего метафизика Богородицы изложена в исихастской традиции, которая именно в ней видит главную фигуру и основной символ христианской инициации и духовной реализации. Эта доктрина ясно представлена у святого Григория Паламы.

Согласно Паламе и православному святоотеческому преданию, Дева Мария воплощает в себе максимум *чистоты*, возможной в рамках творения. Она — есть архетип совершенного человека. Иногда метафизическое качество *чистоты* символизируется ее необычайной, несравненной *красотой*. В Деве Марии провиденциально от века сходится все лучшее в творении, все не затронутое деградацией и упадком. В ней эсхатологически воспроизводится райская природа, предшествующая грехопадению. Она принадлежит логике закона, но в его наиболее эссенциальном, райском качестве; она есть очищенная субстанция творения, материя, Мать Мира в ее первозданном качестве. С метафизической точки зрения, можно сказать, что Дева Мария есть сущность вселенной, ее архетип, ее таинственное зерно. Причем, исихасты настаивали на том, что таковой она была изначально, еще *доблаговещения* и избрания, что таковой она была *всегда* от начала мира. В некотором смысле человеческая личность Богородицы совершенно растворяется в ее архетипическом универсальном измерении, где она целиком отождествляется с вселенской и человеческой природой как таковой в ее наиболее высоком “богоподобном” аспекте.

Очень важно подчеркнуть, что в православном эзотеризме именно Дева Мария считается архетипом *совершенного человека*, вопреки Генону, который считал, в соответствии с исламскими эзотерическими доктринами, архетипом совершенного человека Христа.

“Совершенный человек” — это инициатический термин, означающий полноту реализации всех эзотерических возможностей в рамках трех миров творения (проявления) и на деле свершившийся перенос бытия отдельного существа с космической периферии в неподвижный центр всех вещей. Совершенный человек — это ось, вокруг которой вращаются три проявленных мира: телесный, душевный и духовный. Генон в книге “Царь Мира” подчеркивает, что в евангельской традиции эти три аспекта совершенного человека символически запечатлены в “поклонении волхвов”, три подношения которых младенцу Иисусу он сопоставляет с тремя уровнями совершенного человека. Золото символизирует “полюс” материального мира (это золото можно назвать “алхимическим золотом” или “философским

камнем”); смирна, миро — “полкос” душевной реальности (намек на миропомазание монарха); а ливан, ладан — “полкос” духовной небесной сферы (подчеркивающий жреческую, священническую функцию)⁽⁹⁹⁾.

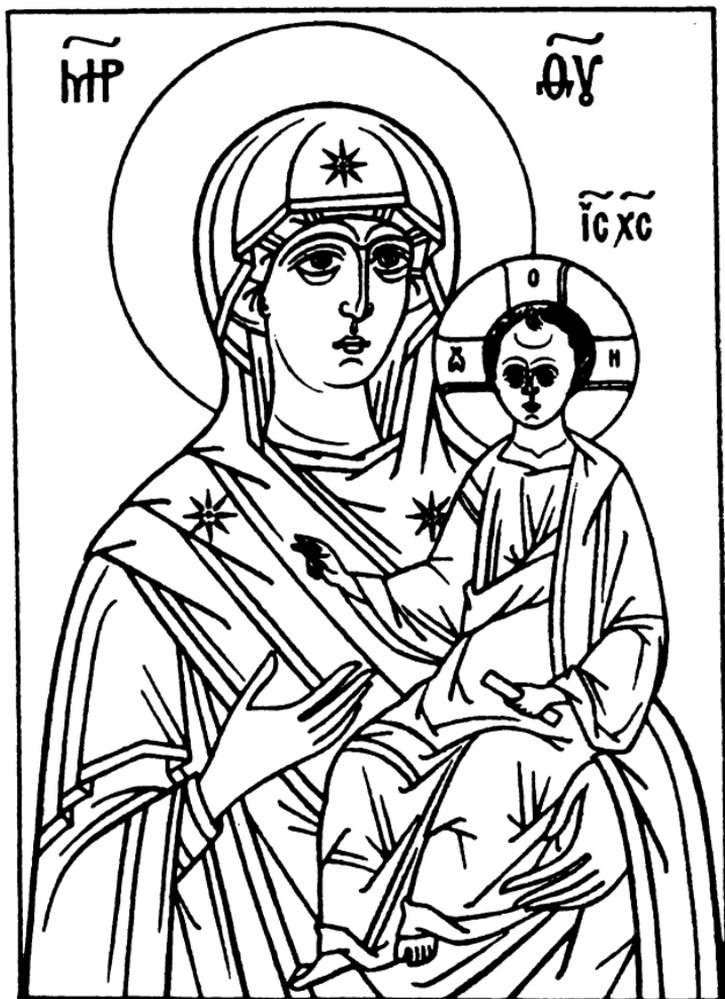
Важно отметить интересный параллелизм между “тремя волхвами”, пришедшими поклониться младенцу Иисусу, и “тремя мироносицами”, отправившимися к гробу Христа после распятия. Этот параллелизм акцентирован в православном предании, что запечатлелось в пасхальных текстах Цветной Триоды⁽¹⁰⁰⁾.

Причем важно отметить, что, если волхвы были персонажами мужского пола, то мироносицы — женского; кроме того подчеркивается, что среди них была Мария Магдалена и “другая” Мария (имеется в виду сама Богородица). Так что мы вправе провести аналогию между Райским Адамом, совершенным человеком начала цикла, три аспекта которого символизируют собой волхвы и их дары, и аналогичной миссией Жены, Девы в конце цикла, которая по дуальной симметрии становится совершенным человеком в эсхатологический период. С другой стороны, св. Григорий Палама настаивает на том, что первой о Воскресении Господа узнала сама Богородица, которая явилась к гробу Господню *одна*. На инициатическом уровне эти два сценария не противоречат друг другу, но лишь акцентируют тройственное совершенство Девы Марии в трех тварных мирах, ее центральную, царскую функцию в отношении к реальности⁽¹⁰¹⁾.

Генон в книге “Великая Триада”⁽¹⁰²⁾ говорит о различии между совершенным человеком и трансцендентным человеком, подчеркивая, что совершенный человек — это принцип в рамках проявленного, тогда как трансцендентный человек — принцип в области непроявленного, и следовательно, трансцендентный человек неизмеримо выше совершенного человека.

В христианских терминах такое различие можно сопоставить, с одной стороны, со сферой творения, чей общий, универсальный принцип соответствует совершенному человеку, Ветхому Адаму, а с другой стороны, с самой нетварной Троицей, второе лицо которой можно в определенной перспективе назвать трансцендентным человеком, поскольку Христос именуется св. апостолом Павлом “Новым Адамом” (“Новым Человеком”)⁽¹⁰³⁾.

Но именно качество совершенного человека и обнаружилось в Пречистой Деве в конце времен как обратная проекция райского Адама до грехопадения. Трансцендентным же человеком в данном случае является, безусловно, сам Исус Христос, сочетавший в себе полноту тварной человеческой природы, взятый у Богородицы (совершенного человека), с нетварной божественной природой второго лица Троицы.



MP

AV

ICXC

0
Ω H

Огромным инициатическим значением обладает для исихастов праздник Введения Богородицы во храм. Этот сюжет, повествующий о введении Девы Марии во младенчестве во Храм и ее непрерывном⁽¹⁰⁴⁾ пребывании в Святая Святых, т.е. в алтарной части, недвусмысленно подчеркивает метафизическое *тождество* Богородицы с самой Святая Святых, со Скинией Завета, с Центром Мира, с Престолом Господним. Палама однозначно утверждает, что Ветхозаветная Скиния (центр всей метафизической традиции иудеев) была предначертательным образом Девы Марии, и введение Богородицы во Храм явилось буквальным осуществлением всего Завета: символ сочетался с тем, что он символизировал.

Палама подчеркивает, что пребывание Девы Марии в младенчестве в Святая Святых проходило в совершенном *молчании*, покое и умозрении.

Все эти моменты имеют огромное инициатическое значение:

- 1) *Младенчество* Богородицы символизирует изначальное, чистое, архетипическое, райское состояние⁽¹⁰⁵⁾;
- 2) ее *пребывание в Святая Святых* означает отождествление с Центром Мира, с осью вселенной;
- 3) ее *молчание* указывает на реализацию трансцендентных принципиальных уровней, предшествующих всякой актуализации, так как “молчание”, “тишина” в эзотерической перспективе относятся к самой божественной нетварной реальности, предшествующей творению, как “тишина” предшествует “звуку”.

Это три определения состояния *совершенного человека*, стоящего на центральном месте вселенной, в неподвижности, в незатронутости внешним ходом вещей, в полной духовной сосредоточенности на том, что лежит по ту сторону, *вышевысших* небесных регионов вселенной, в нетварной реальности чистого принципиального света.

Для исихастов этот период из жизни Богородицы является чрезвычайно важным, так как их собственная инициатическая практика была основана именно на молчании, неподвижности и созерцании. Такая ритуальная имитация качества совершенного человека при определенных условиях и должна привести к подлинной духовной реализации. Можно сказать, что в данном случае вполне правомочно говорить о духовном “подражании Богородице”, в отличие от латинских мистических путей “подражания Христу” (*Imitatio Christi*), которое, на самом деле, есть характерное иудеохристианское снижение трансцендентного человека до уровня человека совершенного.

Отождествление Богородицы со Скинией Божьей в инициатическом контексте православного эзотеризма напоминает каббалистическое толкование “Шекины”, “Присутствия Божия”, которое считается имманентным аспектом Бога, пребывающим в центре проявленного. Очевидно, что каббалистическая доктрина “Шекины”, будучи полноценно развитой, выходит далеко за рамки ортодоксального иудаизма, основанного на прямо противоположной теории совершенной трансцендентности Творца относительно твари⁽¹⁰⁶⁾.

Как бы то ни было “Шекина”, “женская” сторона Бога, рассматриваемая иногда как Его “Невеста”, в каббалистической перспективе имеет много сходных черт с эзотерическим пониманием Девы Марии в православном исихазме. Как через “Шекину”, по утверждению каббалистов, можно достичь соединения с божественными мирами сефирот, так через Богородицу и *только* через Богородицу в христианской реализации возможно достичь обожения и стать сопричастником троического света.

Совершенный человек есть посредник по преимуществу между тварным и нетварным, между имманентным и трансцендентным, между метафизическим небом (и тем, что над ним) и проявленной вселенной (землей). Совершенный человек — это ось, пронизывающая миры и сообщающая всем существам причастность к области принципов. Именно эта функция характерна и для Богородицы, которая называется “Предстательницей”, “Хадатаицей” за всех живых и мертвых перед лицом Господа. Являясь универсальной чистой природой, она близка всему тварному, но став избранной Богоновестой и будучи взятой “одесную” Господа (“предста Царица одесную Тебе” — Пс. 44. 10) после Успения, она оказывается ближе всего к нетварному Свету. Богородица, в православном предании, сравнивается с *клецками*, с помощью которых, в видении Исайи, серафим взял уголь с жертвенника, чтобы коснуться им уст пророка. Уголь в данном случае — это нетварная трансцендентная реальность, божественная природа Сына; уста, предназначенные для очищения и пророчества — тварная реальность; серафим — исполнитель Промысла. Этот прозаический цеховой инструмент становится таким образом высшим инициатическим знаком, символизирующим Богородицу.

Основные события жизни Богородицы, соответствующие православным праздникам, отмечают собой различные инициатические стадии духовной реализации и в православном эзотеризме приобретают метафизический смысл.

Рождество Богородицы от богоотцев Иоакима и Анны⁽¹⁰⁷⁾, бывших до

старости бесплодной четой (подобно Аврааму и Саре), эзотерически трактуется как указание на аскетический путь, предшествующий достижению состояния очищенной природы. Бесплодность Анны видится христианским сознанием в прямо противоположной иудаизму перспективе: если иудеи считали “малочадие” и стерильность признаком божественного гнева, то аскетическая и трансцендентально ориентированная доктрина христианства, напротив, усматривала в этом величайший символ “кенозиса”, наградой за который является обретение качества совершенного человека. Так, целомудренность и аскетизм Иоакима и Анны завершаются триумфальной непорочностью Девы.

Введение Богородицы во храм⁽¹⁰⁸⁾ обнаруживает метафизическую избранность Богородицы. Но она покидает Святую Святых, следуя импульсу “расточения”, добровольного отказа от духовной полноты ради благодеяния мира и осуществления Промысла.

Благовещение⁽¹⁰⁹⁾ является кульминацией духовного пути Пресвятой Девы, где ее качество совершенного человека напрямую соприкасается с областью нетварного и трансцендентного. Архангел Гавриил благовествует: “Не бойся Мариам, обрете бо благодать от Бога”⁽¹¹⁰⁾.

Эта инициатическая благодать описывается в таких терминах: “Дух Святый найдет на Тя и сила Вышняго осенит Тя: темже и раждаемое свято наречется Сын Божий”⁽¹¹¹⁾.

Очищенная природа, прошедшая цикл освящения покоем и молчанием Скинии, Кивота, принимает в себя нетварные энергии Троицы, получая высшее и совершеннейшее крещение.

Рождество Богочеловека, его проповедь, крестные муки и Воскресение делает на этот период человеческой жизни Христа фигуру Богородицы второстепенной, поскольку таково место всего тварного, даже совершенного, перед лицом Творца и трансцендентного принципа, обнаруживающего себя перед миром.

После Воскресения Богородица соучаствует в апостольском служении, будучи по своей природе высшей из апостолов, духовной главой их.

В Успении⁽¹¹²⁾ Пречистая первой среди человечества воскресает в теле еще до Страшного Суда и поднимается в небеса, к высшей их точке, на самую границу между тварным и нетварным, становясь “одесную” Бога. Вместе с Богородицей преобразается и становится небесной вся человеческая природа, и эпоха всеобщего Воскресения в тайне начинается.

Палама в одном месте сравнивает ее с небом, а самого Христа — с Солнцем. Если в земной жизни Дева Мария стала плотским престолом для Бож-

ственного Присутствия, объемля (как на многих иконах) младенца Христа, то после Успения она простерлась подобно небесам, служащим световым престолом источнику всякого Света, Отцу Светов.

Этот путь является парадигмой законченного развития каждого христианина, идущего по стезе духовной реализации. Его стадии могут быть определены как:

- 1) *аскеза действенная*, борьба за утверждение внутреннего против внешнего (“изнутри вся слава Дщери Царевы”⁽¹¹³⁾), соответствует праведному бытию Иоакима и Анны, их аскетическим подвигам;
- 2) *сосредоточение внимания на сердце*, погружение ума в сердце — рождение Богородицы;
- 3) *начало созерцания*, умного делания, неподвижность, дыхательная практика, углубление в сердце — введение Богородицы во Храм и ее пребывание в Святая Святых;
- 4) *призывание Имени Божьего*, молитва Иисусова, которая по истечении времени оказывается услышанной, и явным становится божественный ответ — Благовещенье;
- 5) *проявление Христа в сердце*, внутренняя просветленность — Рождество;
- 6) *пресуществление собственной душевной и телесной природы*, открытие духовного зрения (духовидчество), наука различения духов — Преображение Христа на горе Фавор;
- 7) *полное укрепление духа в нетварном Свете божественных энергий*, совершенное “обожение”, становление богом — Успение Богородицы, Воскресение.

Глава 17. “Он ввел меня в дом пира”

Богородица играет в православной метафизике исключительную роль, поскольку в ее фигуре, судьбе, функции, природе и вселенской личности сосредоточен тот предел, в котором выразилась кенотическая ориентация самого абсолюта, как в его трансцендентной апофатической ипостаси, так и в его онтологическом проявлении. Можно сказать, что именно в Деве Марии обнаружилась со всей метафизической очевидностью Троичность абсолюта, которая уже сама по себе, как мы показали в предшествующих главах,



сопряжена с кенотической ориентацией. Пречистая Дева — это последняя онтологическая грань, где жертвенный кенотический процесс, коренящийся в абсолютной возможности, достигает полноты и совершенства.

Дева Мария на метафизическом уровне воплощает в себе всю тварь в ее принципиальном, универсальном аспекте. Она есть промыслительное средоточие всего того, что в христианской оптике *не есть Бог*, всего того, что не единосущно Ему. Фактически, Дева Мария равна всему творению в его Первый День: она — небо и земля, Мать Мира, а также Небесная Лествица, соединяющая и то и другое. Но само принципиальное творение — с эоническим выбором ангелов, с раной открытой метафизической проблемы — есть вопросительная форма кенозиса абсолютного, выразившегося в акте творения. Это кенотическое домостроительство Отца, еще не открывшее троицеской природы Божественности. Лишь в домостроительстве Сына (цикл Воплощения) и неразрывно связанном с ним домостроительстве Святого Духа (до Христа ветхозаветная предначертательность пророчеств, после — еkkлeсиастическая реальность между Первым и Вторым Пришествием) домостроительство Отца становится триумфально утвердительным, законченным и фиксированным. Проблема выбора ангелов, напряженного противостояния между *правым* и *левым*, снимается в Воплощении и Воскресении, в Христовой Церкви.

Богородица дает единственно правильный метафизический ответ на проблематику появления вселенной *ex nihilo*, становится *третьим архангелом*, вбирает, интегрирует в себя третий путь христианской метафизики.

Дева Мария, ее избранничество, ее тройственная непорочность и, наконец, ее Успение и Вознесение на небеса в теле, ее премирное Воскресение, потенциально тождественное всеобщему Воскресению человечества и всей вселенной, знаменуют собой окончание и результат божественной жертвы, начало которой было положено в апофатическом сверхбытийном абсолюте, наделившем возможность бытия (самую “малую” из возможностей) сыновьем качеством. На следующем этапе принципиальное троицеское бытие идет по пути кенозиса еще дальше и достигает предела онтологической жертвенности, создавая творение “из ничто”, *ex nihilo*. Но этот цикл жертвенного домостроительства не сразу обнаруживает весь объем заключенного в нем метафизического послания. Кенозис Сына (“спешаго с небес..., и воплотившагося..., и вочеловечшася..., распятаго..., и страдавша..., и погребенна”) и кенозис Духа Святого (“глаголившего пророки”, а затем снисшедшего на апостолов в языках пламени, вселяющегося в крепчаемых действием благодати) открывают изначальную тайну. И все это совершается в Богородице

и, в некотором смысле, ради Богородицы, в которой и через которую все тварное бытие благодатью втягивается в миры абсолюта, после всех страданий и заблуждений отчужденного существования, оторванного от непосредственной причины. Богородица именуется Богоневестой именно в этом метафизическом аспекте — как предел божественного кенозиса, как принципиально *иное*, чем сам Бог, как “ничтожное”, не существующее самостоятельно, как не имеющее в себе причины и бытия, но, тем не менее, не отторгнутое, не отброшенное, не отвергнутое Богом, а принятое, взятое, прославленное, возлюбленное Им.

В лице Девы Марии “обожается” тварная природа, человеческая и космическая субстанция, вызванная к бытию из “ничто” творческим импульсом (“Да, будет!”) Бога. Как “Fiat”, “Да будет” Творца есть вневременное первоначало, так “Fiat”, “Да будет воля Твоя”, “буди Мне по глаголу Твоему” Марии есть вневременной конец, завершение кенозиса, последняя точка метафизики.

В Пречистой Деве обнаруживается трансцендентное таинство Любви абсолюта, жертвенной Любви к тому, чем Он не является сам по себе, по своей природе, по своему абсолютному качеству, Любви к *иному*, нежели Он Сам, хотя такого иного, строго говоря, быть не может. Но, тем не менее, Бог *любит* его, и не просто любит, но Он *есть*, по выражению апостола, *Любовь*. Динамическая, силовая экспансия Света Светов повсюду, за все пределы, охватывая и преображая собой все, и даже *ничто*, снисходит на избранный сосуд, непорочную Деву, которая и есть абсолютный объект Божественной Любви по ту сторону истории, по ту сторону человечества, по ту сторону неба и земли, по ту сторону творения и зонической вечности ангелов.

В благовещенской формуле архангела Гавриила сосредоточились все “громы абсолюта”: “Дух Святый найдет на Тя, и сила Всевышняго осенит Тя”. Это таинство высшего Брака, мистерия абсолютной Любви.

В православном эзотеризме считается, что “Песнь Песней” Соломоновых относится в своем наиболее глубоком, метафизическом измерении именно к таинству этого брака, брака искупительного и спасительного.

Это Непорочная Дева говорит: “Дщери Иерусалимские! Черна я, но красива, как шатры Кидарские, как завесы Соломоновы!”⁽¹¹⁴⁾ “Черна”, потому что есть *иное*, нежели сам Бог, отличное от Него по природе. Но “прекрасна”, потому что взыскует Бога, безмерно тяготеет к нему, страстно желает Возлюбленного, Отца Светов. И кенотическая воля абсолюта отвечает на это: “Вся ты прекрасна, возлюбленная моя, и пятна нет на тебе.”⁽¹¹⁵⁾

Иерогамия осуществляется как Воскресение. Тварь обожается и преоб-

ражается. Тело, нижний предел творения, просветляется Божественным Присутствием и сверхразумным образом выходит за пределы творения. Вселенная через Богородицу как бы опрокидывается *внутри* Божественной Троицы, оказываясь более не снаружи, а внутри. Логика обычной нехристианской метафизики отвергнута. Мудрость мира посрамлена. Любовь победила все — закон, судьбу, пределы, порядок, необходимость.

“Он ввел меня в дом пира, и зная его надо мной — Любовь”.⁽¹¹⁶⁾

Часть IV

ИНИЦИАТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ХРИСТИАНСКИХ ТАИНСТВ

Глава 18. Таинства в Восточной и Западной Церквях

Деление единого благодатного луча, воссиявшего в Воплощении, на две части — “причину спасения” и “причину обожения” — отразилось на разделении Церквей. Это разделение не абсолютно и не окончательно. Однако исторически с расколом фиксировалось глубинное мистическое различие двух Церквей, выразившееся не только в инаковости их метафизических перспектив, но и в самом качестве христианских таинств.

Генон в своей статье “Христианство и инициация”⁽¹¹⁷⁾ указал на то, что христианская Церковь начиная с определенного момента однозначно отождествилась с экзотеризмом, став только религией⁽¹¹⁸⁾, и ее таинства утратили инициатический смысл. Это означает, что христианство, в оптике Генона, превратилось в сотериологическую религию иудеохристианского толка. На этом основании Генон употребляет термин “иудеохристианство” применительно ко всей христианской традиции.

В этой же статье Генон говорит об *изначальном христианстве*, имевшем иную, инициатическую, природу, но считает, что последняя резко изменилась в тот момент, когда Церковь стала официальной конфессией Римской Империи. С этого момента, полагает Генон, христианские таинства утрати-

ли свой инициатический смысл и превратились в чисто экзотерические ритуалы, ориентированные на обеспечение “спасения души”, т.е. на улучшение качества “тонкой формы” в рамках индивидуальной сферы нижних вод. Генон при этом не отрицает соучастия Святого Духа в таинствах, но намекает на то, что Его воздействие в некоторый момент радикально изменило свое качество, влияя на воцерковленных христиан только как “внешняя” по отношению к их существу “спасительная” причина.

С нашей точки зрения, Генон прав во всем, что касается католической Церкви, которая мистически и догматически действительно пошла по пути экзотеризма и тем самым радикально изменила качество церковных таинств. Инициация на Западе стала чем-то отдельным от собственно Церкви, чем и объясняется наличие стольких самостоятельных инициатических организаций во всех регионах распространения католичества. Но Восточная Церковь представляет собой совершенно особую метафизическую реальность, к которой соображения, высказанные Геноном, не подходят.

Строго экзотерическая линия была отличительной чертой “западных” отцов (как латинских, так и северо-африканских) задолго до окончательного раскола, и поэтому можно понять Генона, исследовавшего сугубо католическую и протокатолическую линию христианства. Тем не менее неправомочно распространять этот довод на все христианство, так как на Востоке и до раскола и после него *всегда* существовала ярко выраженная инициатическая, эзотерическая и метафизическая ветвь, во многом определявшая строй православной традиции. Нельзя путать имперское христианство Византии, сохранившее внутреннее “обожаящее” инициатическое измерение, и христианство Западной Римской Империи, с его латинствующим рационализмом, иудеохристианским теократизмом и пунктом о “filioque”, неправомочно введенным в православный Символ Веры. А именно это введение и закрепило необратимо экзотерический и “иудеохристианский” характер западной Церкви ⁽¹¹⁹⁾.

Православие (и византийское, и впоследствии русское) на протяжении всей своей истории никогда не делало в этом направлении решительного жеста, и несмотря на противоречивость и многообразие своих путей никогда до конца не утрачивало основной метафизической ориентации, изначально заложенной в традиции Благой Вести и Боговоплощения. Это касается не только догматических основ, богословской специфики, монашеской практики и созерцательной природы “восточных” аскетов, но и самих церковных таинств, их инициатического качества. Это не означает, что в Православии отсутствуют экзотеризм и линия “спасения”. Безусловно, они в нем при-

сутствуют, и более того, в количественном смысле именно такое экзотерическое Православие преобладает и является самым частым случаем. Но такое положение дел зависит уже не от модификации церковной мистической ориентации, но от качества паствы, которая в большинстве своем не может претендовать на нечто большее, нежели роль “званных”. Метафизическое и инициатическое измерение из православной христианской реальности при этом никогда не исчезает, даже если полноценная его реализация становится со временем все более и более исключительным и редким явлением. Таким положением дел объясняется, в частности, и то обстоятельство, что в православном мире практически отсутствуют особые внецерковные инициатические организации и ордена: здесь нет никаких причин для их вынесения вне Церкви, и все эзотерическое измерение открывается “избранным” в лоне самого Православия.

Одним из важнейших показателей такого различия является наличие или отсутствие в христианских храмах иконостаса, отделяющего алтарную часть от самого храма. Православная традиция утверждает, что трехчастное деление храма на:

- 1) алтарь,
- 2) церковь (корабль)⁽¹²⁰⁾,
- 3) притвор (“суцая пред храмом”)

соответствует трем онтологическим уровням —

- 1) нетварному, “гиперураническому” миру принципов (“превыше же небес суцая”),
- 2) тварному небесному миру ангелов,
- 3) формальным мирам нижних вод,

а также трем категориям паствы —

- 1) клиру, священникам, рукоположенным к апостольскому служению,
- 2) верным, воцерковленным полноценным христианам,
- 3) оглашенным, кающимся, познавшим христианскую истину извне и еще не удостоившимся святого крещения.⁽¹²¹⁾

Иконостас в Православии отделяет символически “гиперуранический” мир принципов от тварных небес храма непроницаемой для взглядов стеной, украшенной особыми иконами, двери в которой открываются только в определенные моменты богослужения. Это указывает на возможность контакта тварного мира с нетварным, что является уникальным метафизическим моментом, отражающим великий парадокс Благой Вести. Первые аналоги нынешних иконостасов (ранее завесы) появились в христианских храмах в конце III — начале IV века, когда от чистого эзотеризма первых

христиан, бывших, всех без исключения, “жрецами” и “священниками” Христа, совершился переход к дуальному делению паствы на “крещеных” мирян и рукоположенный клир. Иконостас символизирует грань между тварным и нетварным миром, которая благодаря Христу не является абсолютно непроходимой, но при этом и не исчезает. Таким образом (вопреки Генону) экзотеризация христианской традиции не влечет за собой с необходимостью утрату инициатического и эзотерического измерения, но лишь иерархизирует паству, оставляя всегда открытой возможность прямой связи между ее уровнями. Это символизируется периодическим открытием Царских Врат, откуда иерей выходит к верным для причащения Святых Таинств. Именно иконостас является отличительным признаком неприкосновенности и сохранности эзотерического уровня православной Церкви⁽¹²²⁾.

В католической Церкви алтарная часть вообще никак не отделена от помещения самого храма. Из этого можно сделать только два вывода: либо католичество есть исключительно эзотерическая организация, и все члены паствы, допущенные до богослужения, являются рукоположенными и представляют собой сплошное апостольское священство, либо, наоборот, сверхнебесный, “гиперуранический” элемент здесь низведен до уровня тварной небесной реальности, и соответственно, священнодействие относится не к метафизическому таинству соединения тварного с нетварным, а к контакту естественной тварности с тварностью “сверхъестественной” (по выражению схоластов). Совершенно очевидно, что правильным будет только второй ответ, потому что посещать католический костел могут (и всегда могли) все крещеные миряне без исключения, а отнюдь не только клир и иерей.

Поэтому-то и справедливо утверждение Генона об изменении качества христианских таинств в католической Церкви, так как в данном случае участие Святого Духа в ритуале — будь то крещение, евхаристия, венчание, миропомазание и т.д. — осуществляется отныне *опосредованно*, через тварную небесную реальность “сверхъестественного” уровня, а значит, метафизический результат этих таинств не может выходить за пределы “спасения” или, в лучшем случае, может давать импульс к реализации небесной святости. Всякая “обожаящая” сила таинства здесь отсутствует, и свет пресуществления или “рождения свыше” (даже сама эпиклеза, снисхождение Святого Духа) выступают как сверхъестественные действия тварного, хотя и наивысшего, порядка. У православных та же сила, тот же преображающий луч проявляют себя в их изначальной и неопосредованной природе как реальности нетварные, и, соответственно, метафизическая сущность таинства и его воздействие на людей здесь радикально иные⁽¹²³⁾.

Вторым моментом, наглядно иллюстрирующим различие природы Церквей, является канонический пункт о допущении или недопущении брака у духовенства. С точки зрения Православия, священство образует особую касту, не закрытую, как в Индии, но открытую. Священство отличается от монашества тем, что монахи заняты только личным спасением и, в определенных случаях, метафизической реализацией, тогда как иерей призван осуществлять литургический подвиг благовестия и мистического вовлечения в луч спасения и обожения внешней паствы. Брак является одной из форм расширения действия священнической благодати и прекрасно вписывается в логику метафизической функции клира. Иерей выполняет безличный священный долг и поэтому руководствуется внеиндивидуальными нормами и положениями. Идея иерейского celibата, принятая в католичестве, смешивает понятия иерейства и монашества, индивидуализируя и сужая кастовые функции священства. Так, католический священник не может принадлежать к "касте" иереев; каждый раз он должен выходить из какого-то иного сословия, что делает исполнение его миссии чем-то исключительно индивидуальным, а следовательно, ограниченным, в то время как православный клир часто основывается на кастовом принципе, что не исключает при этом ни возможности прихода в это сословие представителей других каст, ни добровольного иеромонашества отдельных священников, которое, напротив, является необходимым условием получения епископского сана.

Конечно, это различие менее выразительно, нежели присутствие в храмах иконостаса, но, тем не менее, для традиционалистского взгляда оно играет весьма значительную роль. Так, в частности, Генон обосновывал отсутствие на христианском Западе "жреческого" сословия именно тем, что его формальные представители, "клир", являются почти всегда выходцами из родов воинской аристократии, "ноблей", которые, с традиционалистской точки зрения, обладают особой манерой восприятия священного и склонны рассматривать метафизические принципы исключительно опосредованно, через космологические, сугубо тварные инстанции.

Как бы то ни было, следует сделать однозначное утверждение: православная традиция и все православные таинства сохранили свое инициатическое измерение, а православная догматика является прозрачной и непротиворечивой с точки зрения постижения и реализации метафизической возможности, открытой Боговоплощением. Иными словами, *Православие есть сущностно* подлинное и изначальное христианство во всем его объеме, и это качество Восточная Церковь хранит и поныне несмотря на все исторические катаклизмы и трагические моменты. Католичество, со своей сто-

роны, необратимо утратило это метафизическое измерение на ритуально-догматическом уровне, и Римская Церковь существенно изменила изначальную метафизическую и инициатическую природу христианства, став простым сотериологическим экзотеризмом иудеохристианского типа.

Поэтому перспектива возврата к Единой Церкви (если исходить из актуальной двойственности церквей) может пониматься исключительно как возврат Римской Церкви в лоно Православия, которое и есть единственная и всеобъемлющая христианская традиция, соединяющая и экзотерическую и эзотерическую стороны. Собственно говоря, именно Православие и является *Единой Церковью*, не нуждающейся ни в каком дополнении, а католичество, по большому счету, есть не что иное, как “латинская ересь”⁽¹²⁴⁾.

Церковь едина, как едина Истина, как един Сын Божий.

Глава 19. Протестантский вопрос

Мы говорили выше о двух христианских Церквях — Восточной и Западной, но не упоминали о протестантизме, который также чрезвычайно распространен в современном мире. С точки зрения Генона (весьма справедливой в целом), протестантизм вообще не может быть назван традицией в полном смысле этого слова, так как он отрицает почти все догматические и мистические основы христианства, признавая лишь Евангельское Откровение, которое может быть растолковано в рамках протестантизма произвольно, в зависимости от индивидуальных или коллективных способностей человека или группы. Это и дало такое обилие внутрипротестантских течений и сект, основывающих свое мировоззрение на фрагментарном, случайном и произвольном толковании Библии и отказавшихся от основополагающих догматов, ритуалов, таинств, иерархии и литургии.

Совершенно очевидно, что говорить о метафизике в данном случае невозможно, равно как и о полноценной онтологической доктрине. Более того, даже на уровне космологии протестантизм ограничивается наиболее земным этико-социальным планом, превратившись в секуляризированную мораль и социальное учение.

Но интересно отметить другой аспект, часто упускаемый из виду традиционалистами. Во-первых, в протестантизме есть две принципиальные версии, объединяющие, в свою очередь, множество более мелких сект. Первой является *лютеранство* — та форма протестантизма, которая обязана своей структурой Мартину Лютеру, сформулировавшему внушительный кодекс антикатолических, антиватиканских воззрений. Лютеранство стремилось вер-

нуться к раннему христианству, считая ватиканский период Церкви извращением изначальной идеи и отходом от ясности Благой Вести. В основе критики Лютера лежали не столько исторические, политические, индивидуальные или социальные мотивы (как неверно считают сегодня), сколько принципиальное недовольство той компромиссной мистической природой католичества, о которой мы говорили выше. Лютер упрекал Ватикан в иудеохристианстве, в “фарисействе”, в искажении метафизического смысла Воплощения, которое обращено к сердцу каждого христианина, минуя толкователей, “книжников” и посредников.

Лютеране отвергают верховенство Папы Римского и отбрасывают церковный литургический ритуализм и христианские таинства как “ненужную” преграду между сердцем человека и полнотой божественной Любви.

Любопытно, что лютеранская ветвь протестантизма выдвигает против католичества практически те же самые доводы, что и Православие. Православные также считают, что догматические уложения после первых семи Вселенских Соборов не обладают такой же однозначной истинностью, как ранее, и следовательно, догматическое творчество Ватикана лишь ограничивает метафизическую свободу верующих. По большому счету, Православие также укоряет Ватикан в иудеохристианстве, как и лютеранство. Разрешение брака для священства, на котором настаивал Лютер, еще в одном вопросе сближает лютеран с православными, и мы видели в предыдущей главе, каким внутренним значением наделен этот вопрос в полноценной традиционалистской перспективе. Апостол Павел был излюбленным евангельским авторитетом лютеран, и иногда даже весь протестантизм называют “Церковью апостола Павла”. Но именно Павел является наиболее совершенным выразителем сугубо христианской метафизики, подлинного христианства третьего пути, где нет “ни иудея, ни эллина”⁽¹²⁵⁾.

Лишь в тех вопросах, где дело касается отказа от таинств, литургии, икон и других атрибутов христианского культа, возникает глубинное расхождение между Православием и протестантизмом лютеранского типа.

Лютеранство породило в свой начальный период глубоких созерцателей и теологов — таких, как Яков Беме, Теодор Гихтель, фон Баадер и др., чьи космологические и богословские идеи были гораздо ближе к православной созерцательной традиции, чем к католическому мистицизму (именно поэтому Беме, например, был так популярен в определенных православных кругах). Но в силу многих причин антикатолическая Реформация Лютера, несмотря на свою во многом справедливую ориентацию и оправданное стремление вернуться к метафизическим истокам христианства, не смогла

встать на единственно правильную православную точку зрения, которая подтвердила бы протестантски обоснованный антикатолицизм, но одновременно сохранила бы Реформацию от сектанства, ереси и осыатило бы своим апостольским авторитетом и мистической природой справедливый протест всех взыскующих подлинной метафизической жизни людей, увлеченных лютеранством. Итак, можно сказать, что лютеранство, особенно в первые свои периоды, было довольно двусмысленной реальностью, имеющей как негативную, так и позитивную стороны. И самыми негативными в нем были отказ от таинств, догматический ревизионизм и неспособность встать на православную точку зрения.

Второй вариант протестантизма воплотился в Кальвине и кальвинизме. Формально являясь частью общего процесса Реформации, это движение имело противоположный лютеранскому метафизический смысл. Кальвинизм выступил против католичества почти с ветхозаветных позиций, стремясь "очистить" римское христианство от того, что было в нем наиболее христианским. Кальвин, в отличие от Лютера, апеллировал более всего именно к ветхозаветной традиции, стремясь противопоставить католическому "иудеохристианскому" компромиссу еще более иудаизированную версию христианства. В кальвинизме были абсолютизированы наиболее негативные стороны Реформации и возрожден "материалистический", моралистический и социальный аспект евионизма. Роль Иисуса Христа и Воплощения была низведена до иудейского понимания функции мессии, при почти полном отказе от всех сугубо христианских метафизических тенденций. И именно в случае кальвинизма можно говорить об однозначно негативной, разрушительной роли Реформации и антикатолицизма. Кальвинистская теология была пародией на католическую схоластику, лишенную всякого метафизического или полноценно космологического элемента (сохранявшегося, несмотря ни на что, в католическом богословии). Именно кальвинистский вариант протестантизма вообще нельзя причислять к разновидности христианства как такового, поскольку в нем утрачены все основные догматические, ритуальные и метафизические принципы сущности христианской Веры.

По сравнению с Православной Церковью кальвинизм представляет собой нечто прямо противоположное ей, являясь законченной и последовательно антиправославной доктриной в еще большей степени, нежели доктриной антикатолической.

Но в целом, в конечном счете, все разновидности протестантизма были отходом от сущности церковной истины, а следовательно, никакого под-

линного мистического и тем более инициатического содержания в них найти невозможно. Реформация и в ее лютеранском и в ее кальвинистском вариантах окончательно привела к утрате действенного участия в этой форме “псевдохристианства” нетварного божественного элемента — и прямого (как в полноценном Православии), и косвенного (как в католичестве). Следовательно, все поле протестантских конфессий стоит радикально *внепретображающей* реальности Церкви, и к нему неприменимо все то, что имеет отношение к действительности метафизических и “сверхъестественных” (по католической терминологии) факторов, составляющих смысл и сущность христианской традиции.

Глава 20. Смысл инициации

Сделав эти уточнения относительно различия между Православием и его духовной природой, с одной стороны, и другими христианскими конфессиями, с другой, перейдем к выяснению инициатического содержания основных христианских таинств. Этот инициатический смысл, бывший истоком и основой раннего христианства, являвшегося целиком и полностью инициатическим и эзотерическим, сохранился в греческом, славянском, грузинском и румынском Православии, а также в некоторых других Церквях Востока. В католической реальности аналогичные таинства изменили свое качество в чисто экзотерическом ключе, а в протестантизме вообще были упразднены. Это следует постоянно иметь в виду, чтобы избежать противоречий при разборе такого сложного вопроса, как христианская инициация.

Начнем с того, что называется в эзотерической традиции “*малыми мистериями*”. Инициатический смысл этого ритуала прекрасно описан Геноном⁽¹²⁶⁾. Его суть сводится к следующему. — Человеческий индивидуум, воплощаясь в земной реальности, попадает в режим отчужденного существования, в котором истинные онтологические пропорции между субъектом и объектом, внутренним и внешним, подлинным и иллюзорным, единым и множественным и т.д. *перевернуты*. Манифестационистская доктрина считает это следствием “майи” — особой универсальной космической силы, набрасывающей на реальность искажающее покрывало, благодаря которому истинная природа вещей и существ затемняется. Христианская традиция называет это следствием “первородного греха” или состоянием “павшего Адама”. Индивидуум, находящийся в таком состоянии, пребывает в сгущенном дискретном мире, обуреваемый страстями, потоком отчужденного размышления, подчиненный внешним фатальным законам социальной, душевной

и физической ограниченности. Неважно, считается ли это “эрой закона”, как в креационистских религиях, или темной эпохой царствования над миром “темной богини”, как в кали-юге индусов, — суть отчуждения остается одной и той же.

Такой статус индивидуального человеческого существа, пребывающего в режиме отчуждения от своей сущности и от полноты космических возможностей (как душевного, так и духовного планов), находящегося на периферии в неопределенно большом удалении от центра может иметь три фундаментальные экзистенциальные перспективы.

1) Первая заключается в том, что индивидуум полностью отказывается от попыток изменения своего внутреннего качества и добровольно становится объектом смутных страстей, психических порывов и потока собственного децентрированного сознания. Этот уровень можно назвать “профаническим”, и несмотря на кажущуюся естественность такого выбора до самых последних веков он оставался довольно редким исключением в сравнении с иными ориентациями.

2) Вторая перспектива является экзотерической и предполагает, что индивидуум в своем существовании руководствуется некоторыми внешними этическими, рациональными и социальными нормами, которые он приемлет как ориентацию на “благо”. В таком случае основное качество индивидуума не меняется, равно как и его базовые экзистенциальные и онтологические параметры, но его существование приобретает определенную центрированность и осмысленность; *при этом полюс, к которому стремится человек, всегда остается внешним по отношению к нему. Это, собственно, и называется внешней стороной традиции, призванной вовлечь людей в духовное, особым образом организованное существование, но не в качестве полноценных и сознательных субъектов, а в качестве полусознательных объектов, чье совершенное духовное пробуждение заведомо откладывается на неопределенно долгий срок.*

3) Третья перспектива есть собственно *инициация, посвящение*. Это процесс, который радикальным и мгновенным образом меняет сам статус индивидуального существа, выводит его из-под гнета отчужденной фатальной обусловленности, возводит к радикально иному состоянию, несопоставимому с пребыванием в падшем мире. Он требует от человека невероятных усилий, направленных *против* потока рока, в который тот погружается вместе с рождением, *против* всего “естественного” хода событий, *против* самой фундаментальной логики внешнего и внутреннего миров. Отчасти отвергается в инициации и сам внешний “закон”, экзотеризм, так как он

изначально ориентирован на нерадикальность, “эволюционность”, постепенность улучшения бытийного качества. Хотя для хаотических и духовно ущербных индивидуумов сам религиозный закон может быть спасительным и позитивным, начиная с некоторого момента и сам он становится преградой для духовной реализации некоторых исключительных существ, ограничением на их пути к центру космоса и за пределы его.

Инициация имеет сложную структуру и несколько этапов. Но уже с самого начала инициатический путь ориентирован весьма особо и отличен от экзотерического пути. Человек, избирающий инициацию, сразу вовлекается в особую реальность, сопряженную с гораздо большим риском, чем существование профанов и экзотериков. Для того, чтобы реально изменить качество своей природы, необходимо подвергнуть собственную индивидуальность радикальной и опасной трансформации, сопоставимой с таким пограничным явлением, как физическая смерть.

Первым шагом инициации является именно *инициатическая смерть*, умерщвление “ветхого человека”, травматический отказ от той реальности, на которой основывается индивидуальная, социальная и природная действительность. Такая инициатическая смерть сопоставима с безумием, с потерей рассудка.

Далее следует “новое рождение”, “второе рождение” или “рождение сверху”. Это означает, что на месте “умершего инициатической смертью” человека водворяется новая сущность, “новый человек”, что сопровождается также обретением нового инициатического имени, соответствующего внутреннему качеству той сущности, которая проявилась в посвященном. “Новизна” этого существа заключается в том, что оно принадлежит качественно иному, высшему уровню реальности, и соответственно, обладает несопоставимо большими возможностями, нежели “ветхий человек”. “Новое рождение” является первым этапом инициации и составляет то, что традиция называет “малыми мистериями”.

В случае актуального человечества инициация в “малые мистерии” означает не только расширение или смену индивидуальных качеств, но смену модуса самой человеческой природы: это переход от состояния павшего Адама к состоянию первого Адама, райского, полярного, пребывающего по ту сторону грехопадения. отождествление посвященного в “малые мистерии” с райским Адамом во всей полноте является исключительным случаем, предполагающим тотальную и полную реализацию всех возможностей, открытых в результате инициатического процесса. Чаще всего реализуется определенный аспект этого Адама, ограничивающий архетипическую полно-

ту, но в то же время эффективно преображающий природный модус существования человека. Иными словами, человек в таком случае становится одним из ликов Адама, а не всем им целиком.

После реализации центра всего индивидуального состояния, после достижения *рая* и, еще точнее, центра *рая* начинается режим “великих мистерий”. Это второй принципиальный уровень инициации, хотя сами по себе оба этапа могут подразделяться на различные ступени в зависимости от конкретной инициатической школы. Как бы то ни было, в процессе “великих мистерий” происходит переход существа, реставрировавшего свою райскую природу, но продолжающего пребывать в индивидуальном состоянии, в центре мира нижних вод, на высший, сверхиндивидуальный уровень, мир вечности и небесных архетипов. Это полная реализация ангелического измерения существа, которое навсегда покидает мир нижних вод и утверждается в Царствии Небесном. Как в инициатической смерти “малых мистерий” на самом деле преодолевается порог физической смерти, которая более не является для существа радикальным разрывом в ткани индивидуального существования (как для профанов и экзотериков), так и в “великих мистериях” существует некоторое подобие “инициатической смерти” души, благодаря чему душа, слившись с духом, начинает воспринимать духовное как личное и непреходящее. К существам, реализовавшим “великие мистерии”, относится фраза Апокалипсиса: “на них же смерть вторая не имеет власти”⁽¹²⁷⁾.

Такова самая общая структура инициатического процесса, имеющая множество вариаций и нюансов в зависимости от конкретной традиции. Попытаемся сопоставить эту инициатическую логику с христианскими таинствами и найти соответствия двум основным стадиям инициации в христианской доктрине.

Глава 21. Рождение свыше. Малые мистерии

Среди православных таинств инициатическому ритуалу “малых мистерий” соответствует обряд *крещения*. Этот ритуал называется “рождением свыше”, и относительно него сам Христос сказал, что тот, кто не “родится свыше”, не сможет увидеть Царства Божия”⁽¹²⁸⁾.

Крещение обладает всеми признаками инициации. При исполнении обряда священник литургически провозглашает, что в этот таинственный момент крещаемый “спогребается и сраспинается Христу”, т.е. проходит через ту инициатическую смерть, которая является первой фазой “малых мистерий”. Этому соответствует тройное погружение обращенного в ку-

пель. Это есть “крещение водой” или прохождение существом рождения и смерти в трех мирах тварной вселенной — в двух мирах нижних вод и в мире верхних вод. Это таинство очищения сердца и потенциальное размыкание ограничительных тварных уз, роковым образом удерживающих существо в пределах творения. Христос есть Тот, Кто “связывает и разрешает”. В данном случае, силою и властью Утешителя, Параклета, Духа Святого, посланного Сыном Божиим Церкви после Вознесения, происходит “разрешение” уз, растворение причинного механизма плотных и тонких форм индивидуальности и даже ангелической тварности неба. Это священнодействие соответствует “спогребению” человека Сыну Божьему, кенотически умалившему свою нетварную природу ради схождения в три сектора тварного бытия, что для Бога вполне соответствует “погребению”. Но если для Христа такое “погребение” своей нетварной природы было нисхождением, то для новообращенного это, напротив, восхождение, ставшее возможным посредством божественного нисхождения Сына. “Бог стал человеком, чтобы человек стал богом”.

Члены крещаемого иерей отмечает крестообразными печатями мира в точках, соответствующих числу ран распятого Иисуса Христа. Это — “сораспятие”. В этот момент происходит таинственное уподобление человеческой плоти плоти Богочеловеческой. В некоторых инициатических традициях сходный ритуал называется “оживлением тела”. Раны Христа, источавшие кровь, пролитую за спасение и обожение людей, и символизирующие неиссякаемый источник благодати, обозначенные на теле крещаемого, таинственно сообщают телу христианина особое инициатическое качество, отныне “связующее” это тело с высшими онтологическими уровнями и “разрешающее” его от гнета материального, физического детерминизма. Это ритуал эффективного выхода из эры закона и вступления в эру благодати. С этого момента посвященный, прошедший сораспятие и спогребение Христу, потенциально обладает новым телом, новой душой и новым духом. Он получает внутри себя семя *иной* личности, личности церковной и христовосной, и эта личность, как это ни парадоксально может показаться внешним наблюдателям, имеет впредь совершенно иную природу и иную структуру нежели те, кто не сподобились пройти этот обряд.

Однако эта разница может быть фиксирована только с помощью особых духовных методов, о самом существовании которых большинство даже не подозревает. “Сораспятие”, миропомазание есть таинство, совершаемое Святым Духом. Оно есть вторая и высшая половина крестительного обряда.

В крещении водой речь идет только о предварительной, внутритварной, потенциальной трансформации существа. Это лишь приготовление для принятия второй, несравнимо более важной стороны крещения, которая состоит в крещении *Святым Духом и огнем* (который в определенных случаях служит христианским символом Святого Духа). Если крещение водой — это функция Иоанна Предтечи, последнего ветхозаветного пророка, “утоворяющего пути Господни”, то крещение Святым Духом — это таинство сугубо новозаветное, находящееся в ведении только Единородного Сына Божия.

Крещение Святым Духом есть потенциальное изменение всей природы тварного существа, открытие в человеческом центре парадоксального и сверхразумного измерения, напрямую соединяющего это существо с нетварным, с фаворским светом, с излучением божественных энергий славы Пресвятой Троицы. Это крещение в сверхнебесную реальность принципов, и только прошедшие его действительно могут сказать о себе: “*Царствие Божие внутри нас*”. Это крещение Святым Духом есть также личная Пятидесятница новообращенного, поскольку в этот момент снисходит на него язык божественного пламени, становясь отныне постоянным и неотъемлемым от него внутренним качеством.

Очищение существа и оживление тела должны с необходимостью предшествовать кульминационному моменту инициации — сопоставлению на христианина Святого Духа.

Важно отметить функцию в этом ритуале крестных родителей — крестного отца и крестной матери. Эти роли не могут исполняться родными отцом и матерью, так как речь идет не о плотском, но о духовном рождении “нового человека”, “родителями” (точнее детоприимцами) которого отныне становятся христианин и христианка, рассмотренные безлично, как представители единой мистической души — Православной Церкви. Крестные родители выступают здесь как носители той же инициации, которую сейчас проходит новокрещаемый. В этом случае можно привести слова Христа: “И вся иже оставит дом, или братию, или сестры, или *отца, или мать* (выделение наше — А.Д.), или жену, или чада, или села, имени моего ради, сторицею примет, и живот вечный наследит”⁽¹²⁹⁾.

В этот уникальный момент происходит “рождение сверху” в самом буквальном смысле, рождение от Бога, усыновление нетварной Троицей тварного человека, призванного отныне к пути обожения. Только теперь верующий вправе обратиться к Богу со словами главной христианской молитвы “Отче наш”. До крещения такое утверждение звучит богохульством. Апо-

стол Павел по этому поводу утверждал, что сам Святой Дух глаголет в нашем сердце: “Авва, Отец!”¹³⁰, т.е. только новой потенциально обоженной личности позволено обращение к Богу как к Отцу, но и в этом случае такое утверждение исходит не из тварной человеческой природы, а от Святого Духа, дарованного верным через огненное крещение.

Новая личность, осененная неотъемлемым отныне присутствием Святого Духа, получает в крещении и новое имя. Ветхий человек умирает, рождается Новый Человек.

Как символ обновления и завершения “малых мистерий” новокрещеного облачают в белую одежду, *крестильную рубашку*, символизирующую собой новую плоть, которой обладает отныне христианин. Эта белая одежда фигурирует практически во всех инициатических традициях и означает, в алхимической терминологии, “работу в белом”, духовную реализацию принципиально очищенной и преображенной души.

В Православии сразу вслед за крещением верный приходит к первому причастию, конфирмации (в отличие от католицизма, где конфирмация происходит спустя некоторое время, часто спустя несколько лет). Генон подчеркивает, что следует строго отличать ритуал инициации от инициатического ритуала, т.е. особый обряд, в котором осуществляется само посвящение, от тех обрядов, которые совершает посвященный с разной периодичностью. *Евхаристия* является как раз *инициатическим ритуалом*, к которому допускаются уже только верные, христиане, прошедшие таинство крещения. Вкушая плоть и кровь Живого Бога, новокрещеный приемлет теперь высшую жертву в созданном благодатью крещения телесном храме Нового Человека. Очистившись и “родившись сверху”, христианин становится святилищем, способным воспринять в себя кенотически умалившегося Сына. Первым причащением подтверждается и укрепляется новая структура новой личности, совершается первый шаг к духовной жизни и тотальному преобращению, к обожению нового существа.

Первое послекрестильное причащение является последней точкой ритуала “малых мистерий”, их завершением, их апофеозом.

Важно заметить, что крещение является наиболее универсальным и важным христианским таинством, так как только о нем одном упоминается в Символе Веры. Крещение есть основа всей христианской реализации, всей православной метафизики. На нем основываются и из него проистекают все прочие инициатические ритуалы, обряды и таинства. И все же, более конкретно, крещение имеет отношение к восстановлению райской полноты реальности, к возвращению в земной рай, к утверждению индивидуума в цен-

тре вещей и существ плотного и тонкого миров. Хотя именно в крещении закладываются основы святости и обожения, т.е. предпосылки стяжания Царства Небесного или даже Царствия Божия, все же этот ритуал относится более к первому этапу инициации, в котором речь идет о потенциальном обретении земного рая. На это указывают различные символы крещенского ритуала — использование воды, облачение в белые одежды и т.д.

Глава 22. Царственное священство. Великие мистерии

Христианским обрядом, наиболее близким к “великим мистериям”, является *рукоположение (хиротония)*, т.е. посвящение верного в духовный сан⁽¹³¹⁾.

Судя по определенным местам в Евангелии и историческим источникам в раннем христианстве, все члены Церкви рукополагались на священство. “Но вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет”⁽¹³²⁾. Такая ситуация длится приблизительно до III века, т.е. до того момента, когда в христианских храмах появляются завесы, прототипы иконостаса. Начиная с этого периода “царственное священство” становится делом определенной группы людей, полностью отождествившей свою человеческую судьбу с Церковью, с исполнением таинств и благовестия.

Рукоположение, равно как и крещение, обнаруживает свою инициатическую природу в том, что оно может осуществляться только один раз, и до самой смерти никакое обстоятельство не способно лишить инициации единожды получившего ее. Как едино крещение, так едино и рукоположение. Рукоположение при этом является именно ритуалом инициации, а не просто инициатическим ритуалом, поскольку потенциально сообщает человеческому существу особое метафизическое измерение, которое отныне неотъемлемо от него. Кроме того и при крещении и при рукоположении в Православии могут присутствовать только посвященные: крещеные — в первом случае, и иереи — во втором. Это соответствует инициатическим требованиям совершения подлинного эзотерического таинства, в котором могут участвовать только те, кто уже посвящены в него.

При рукоположении посвящаемому в иереи передается энергия апостольского служения, т.е. сила Святого Духа в ее архетипической форме как передача *огня*, снисшедшего на апостолов в Пятидесятницу, и новопосвящен-

ный становится исполнителем апостольских функций и, в некотором смысле, апостолом. Именно в силу такой непрерывности апостольской передачи таинства священства Церковь называется *апостольской*. Здесь могут возразить, что личная Пятидесятница совершается уже в обряде крещения, через миропомазание и нисхождение Святого Духа на крещаемого. Это верно, но разница между рукоположением и крещением состоит в том, что личная Пятидесятница осуществляется здесь в двух различных аспектах. В крещении речь идет об открытии возможности личного преображения: отныне сочетание тварной индивидуальности и нетварного Святого Духа таково, что существо может достичь полноты обожения и святости благодаря только личным духовным усилиям, без какого бы то ни было дополнительного таинства или обряда. Однако тут все зависит от индивидуальной воли и других качеств крещеного, и в определенных случаях (которые в нашу эпоху являются самыми распространенными) крещальная благодать и присутствие в сердце Святого Духа могут вообще никак не проявиться, если существо не собирается идти по пути духовной реализации и пользоваться бесценным даром христианской свободы, способной сделать его “богом по причастию”. (Сам Христос повторял слова Царя Давида: “Аз рех, бози есте”⁽¹³³⁾.) Таким образом, нетварная энергия в крещеном представляет собой именно *возможность*, а не действительность, и, следовательно, действие Святого Духа сквозь крещеного возможно, но не обязательно; все зависит от его личных усилий.

Рукоположение передает посвящаемому нетварное качество апостольского пламени в другой форме, не связанной прямо с индивидуальной реализацией человеком полноты крещенской благодати. В нормальном случае (и так было в раннем христианстве) рукоположение должно соответствовать объективации индивидуумом этой крещальной благодати путем личных усилий. Когда такая объективация происходит, она подтверждается инициатическим ритуалом, в котором человеку передается апостольская сила в ее проявленной и неизменной форме: как сверхиндивидуальное ни от чего не зависящее качество. И начиная с этого момента христианин становится полноправным членом “рода избранного, царственного священства, народа святого”, т.е. апостолом, наделенным правом во имя Христа “связывать и разрешать”, т.е. осуществлять инициатические и литургические обряды и таинства⁽¹³⁴⁾. Но в определенных ситуациях, когда духовная реализация становится по тем или иным причинам проблематичной и уделом исключительных личностей (предпочитающих, как правило, монашество), рукоположение может передаваться и на основании другой логики: не как

подтверждение объективации крещальной благодати, но как отстраненная от личной реализации передача сверхличной силы, позволяющей эффективно осуществлять церковные таинства независимо от внутренней готовности или неготовности индивидуума. Данное обстоятельство никоим образом не затрагивает самой силы огненного посвящения в “великие мистерии”, но ограничивает функции священника лишь отправлением культа и совершением обрядов, лишая его права в обычном случае быть подлинным пастырем для верных во всех вопросах, касающихся духовной реализации (уже на том основании, что сам он лично не проделал ее). В таком случае сила рукоположения действует “сквозь” иерея, затрагивая его внутреннее качество лишь косвенно. Более того, сам иерей вряд ли может заметить происшедшие в его личностной структуре изменения после прохождения посвящения в “великие мистерии”, если прежде он не двигался по пути волевой реализации потенции крещения и не сталкивался с духовными явлениями, возникающими на пути этой реализации.

Такое положение дел, сложившееся в определенные периоды церковной истории, является одной из основных глубинных причин раскола внутри русского Православия. Староверы настаивали на строгом соответствии между уровнем инициатической реализации и прохождением инициации в христианские “великие мистерии” и поэтому с такой остротой воспринимали чисто функциональное отношение к чину священства. С их точки зрения, подобный разрыв означал “исход благодати из Церкви”, ее ритуальную и мистическую десакрализацию. Это совпало с “книжной справой”, где кроме всего прочего камнем преткновения между никонианами и последователями протопопы Аввакума стал и вопрос об “огне” и “огненном крещении”, а также о догматических определениях Святого Духа. Староверы считали, что за сверкой славянских богослужебных книг с новогреческими изводами стоит стремление догматически закрепить “десакрализацию” церковной благодати, признать относительность обожающего воздействия Святого Духа. Такая позиция в сущности была оправдана, так как в этот исторический момент различие эзотерического и экзотерического планов церковной жизни постепенно переходило из гармонического равновесия к откровенному дисбалансу.

Роль символизма огня в русском расколе⁽¹³⁵⁾ косвенно указывает на сущность самих “великих мистерий”, которые призваны вывести существо за рамки “нижних вод”, за пределы формального состояния, по ту сторону души, в мир неба, в сферы сверхформальных проявлений, к ангельскому типу существования. Ангелы часто описываются в богословии как огненные существа, отражающие на тварном уровне нетварную природу Святого Ду-

ха. Священник, прошедший рукоположение, реализует полноту ангелического архетипа, оставаясь при этом в человеческом теле и сохраняя индивидуальную душу. Сущность рукоположенного иерея изымается из мира длительности, он соучаствует отныне в вечности небес, в Первом Дне творения, не имеющем длительности⁽¹³⁶⁾. Но проявляется эта вечность на земном уровне в замкнутости литургического богослужебного цикла, вращению которого священник способствует, оставаясь в своем духе неподвижным, как центр круга, вокруг и за счет которого вращается колесо церковного года. В литургии есть несколько моментов, где богослужение описывается протекающим одновременно на двух уровнях: на человеческом и на ангелическом. Так, “Осанна в вышних!”, “Аллилуйя!”, “Свят!, Свят! Свят! Господь Бог Савоаф” и др. являются ангельскими песнопениями, которые повторяются во время службы на земле и на небе. Священник же есть проводник, посредник между этими реальностями, будучи за счет своей инициации в “великий мистерий” ангелом, но оставаясь в то же время и человеком.

Особо стоит монашеское посвящение, которое Дионисий Ареопагит считает высшей формулой инициации в “великие мистерий”. В отличие от иерейского посвящения постригаемый в монахи пребывает во время ритуала перед алтарем *стоя*, а не коленапреклоненно. Кроме того, подобно крестильному обряду монах в процессе пострига облекается в новые одежды, а это подчеркивает, что речь здесь идет о “новом рождении”. На сей раз это “третье рождение”, “рождение на небесах”, так как “вторым рождением” было крещение.

Все эти детали монашеской инициации явно соотносятся с символизмом второго порядка ангельской иерархии. Чтобы яснее это понять, напомним основные характеристики ангельского мира и его чинов у Дионисия Ареопагита.

Все ангелы делятся на три порядка по три чина в каждом. Первый порядок — серафимы, херувимы и престолы — характеризуется созерцанием Божества и Его славословием. Эти чины постоянно падают ниц перед Вышним. Это соответствует также первому и высшему ангельскому действию — полному отказу от самоотжества и прославлению иного, нежели сами ангелы. Данное действие тождественно созерцанию в его наиболее высоком аспекте.

Второй порядок — из господств, могуществ и властей — объединяет ангелов, чьим общим символическим действием является “стояние”, т.е. сохранение вертикального, светового существования.

Третий порядок — князья, архангелы и ангелы — низший в небесной

иерархии. Его чины осуществляют третье ангельское действие: передают небесную энергию, световые лучи ниже — всем поднебесным существам.

Итак, серафимы, херувимы и престолы устремлены целиком вверх и от себя. Господства, могущества и власти сосредоточены на себе, на утверждении своего светового существования. А князья, архангелы и ангелы ориентированы вниз и от себя. При этом общая характеристика трех ангельских порядков предопределяет более конкретную иерархию среди самих чинов. И модель “трех ангельских действий” повторяется уже для каждого чина иерархии.

Основываясь на таком описании, логичнее всего соотнести монашеский чин в церковной иерархии как раз со вторым небесным порядком. Это видно уже из того, что монах проходит постриг *стоя*. Более того, смысл монашеской практики сосредоточен как раз в личной духовной реализации, а это точно совпадает с утверждением светового самоотжества у ангелов второго порядка.

По аналогии с этим иерейское посвящение следовало бы соотнести с чинами третьего небесного порядка, так как главной задачей священников является просвещение паствы и благовествование вселенной, т.е. передача световой благодати “вниз” к простым христианам, к нижним уровням церковного космоса.

Можно также сопоставить три чина церковной иерархии с тремя чинами нижнего ангельского порядка: архиереи будут соответствовать князьям, иереи — архангелам, а диаконы — ангелам. Различные функции трех епископальных чинов в богослужении и исполнении христианских обрядов точно подтверждают данную связь⁽¹³⁷⁾.

Сложнее дело обстоит с трюйственным делением монашеского чина в соответствии с иерархией второго ангельского порядка⁽¹³⁸⁾. Кроме того, воинственная специфика, подчеркнутая в ангельских именах этого порядка, возможно, намекает на инициатическую причастность к этому уровню и специфически царской сакральности. Не случайно многие цари перед самой кончиной принимали монашеский постриг и отходили уже в монашеском облачении, в соответствии с епископальными обрядами. Сближает царей и монахов не только функция “стояния”⁽¹³⁹⁾, утверждения светового самоотжества, но и ритуальное отречение от “всего, что разделяет”. Как царь символизирует печать единства и единственности, лично и в единственном числе предстоит за весь православный народ, за все царство, так и монах при пострижении клянется соблюдать совершенное единство и нераздельность своей души — в делах и помыслах.

Как бы то ни было, между монашеским постригом и царской инициацией, с одной стороны, и вторым порядком ангельской иерархии, с другой стороны, существует определенная связь.

Продолжая данную аналогию, следует задаться вопросом: какой инициатической линии в рамках христианских “великих мистерий” должны соответствовать первый порядок ангелов и его чины — серафимы, херувимы, престолы?

Конечно, в определенной степени функции этих чинов переносятся на епископов, иереев и диаконов, которые при совершении таинств осуществляют священные ритуалы, часто связанные с небесными функциями этих чинов (отсюда изображения серафимов, херувимов и престолов на некоторых деталях одеяния священнослужителей). Более того, церковная служба возносится не столько для людей, сколько для Бога, как выражение его непрестанного почитания со стороны вселенной. Но на чисто инициатическом уровне должна существовать такая категория посвященных в “великие мистерии”, представители которой были бы предопределены исключительно для чистого “созерцания”, для полного и абсолютного обращения к Господу, для совершенной погруженности в лицезрение Славы Господней по ту сторону и общественного служения (действие третьего ангельского порядка) и личного спасения (действие второго ангельского порядка). Ближе всего к такой категории стоят православные *старцы*, исихасты⁽¹⁴⁰⁾, идущие по пути совершенной и бескомпромиссной метафизической реализации, законченного обожения. Именно для них справедливо утверждение Дионисия Ареопагита: “наше спасение возможно только через наше обожение”⁽¹⁴¹⁾. (Для остальных категорий верующих данный максималистский подход не может считаться безусловной истиной.)

Однако инициатический ритуал, который практикуется в этих наиболее закрытых кругах православного эзотеризма, содержится в строгой тайне. Единственно, что можно предположить, так это его связь с *огнем и улем* по аналогии с описанием инициации серафимом пророка Исайи⁽¹⁴²⁾. Кроме того, возможно, в ходе инициации посвящаемый должен простираться ниц, как это делают чины первого ангельского порядка. Вообще говоря, пристальное изучение трудов исихастов и их житий под этим углом зрения могло бы пролить свет и на эту тайну. А кроме того, несмотря на все гонения и притеснения старческая традиция до сих пор продолжает существовать как в России, так и в Греции, а также в иных православных странах (Сербии, Румынии, Болгарии и т.д.).

Инициация в “великие мистерии” в лоне Православной Церкви, однако,

не ограничивается ангелореализацией. Начиная с самого момента крещения христианин уже становится потенциально выше ангелов, так как благодать Святого Духа действует в нем изнутри, а не извне. Поэтому и в “великих мистериях” ангельский план реализуется как некий прообразовательный, промежуточный этап, призванный выразить невыразимое, и тварными (хотя и небесными) реальностями предвосхитить нетварное. А значит православное священство в своем метафизическом измерении идет *сквозь* небесные иерархии, священствует о нетварном с помощью всего спектра тварных средств — от телесных до ангелических. Следовательно, сами небесные иерархии спасаются и обожаются *через* метафизическую реализацию людей-христиан. Поэтому-то и говорится, что “ангелы с удивлением взирают на совершение церковных таинств”. Именно “с удивлением”, так как их небесное вечное всеведение ограничено тварным, православные же иереи напрямую соприкасаются с нетварной и предвечной Славой Господней.

Исходя из этих последних соображений следует внести поправку в предшествующее изложение: не иереи уподобляются ангелам, но ангелы в их высшем аспекте уподобляются христианским священникам, монахам и старцам, так как лишь их *человеческая* природа сподобилась войти в нетварный чертог Пресвятой Троицы вместе с вознесшимся Господом нашим Иисусом Христом. А следовательно, и в инициации, и в службе, и в подвигах христианских посвященных присутствует такое трансцендентное нетварное измерение, которого нет у небесных иерархий.

Ангелы спасаются и обожаются через людей. Через тех, кто прошел и до конца реализовал весь цикл благодатной христианской инициации.

Глава 23. Чин Мельхиседеков

В отношении христианского священства и связанного с ним фундаментального инициатического ритуала следует напомнить загадочного персонажа Библии — *Мельхиседека*, поскольку апостол Павел ясно указывает, что христианское священство резко отличается от иудейского именно в том, что второе устроено “по чину Ааронову”, а первое — “по чину Мельхиседекову”. В другом месте у него же сам Христос назван “Первосвященником по чину Мельхиседека”⁽¹⁴³⁾.

Мельхиседек был царем Салима, которому Авраам принес десятину (знак почти феодальной зависимости) после поражения своих врагов — царей; сам Мельхиседек называется апостолом Павлом “царем мира”. Апостол Павел говорит о нем: “Без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни

начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда⁽¹⁴⁴⁾. Генон также замечает существование иерархии между именем Бога, которому поклонялся библейский Мельхиседек (El Eion, дословно, “Наивысший”, “Всевышний”), и именем Бога Авраамова — Shaddai, т.е. “Всемогущий”. Сам Генон считает, что в этом библейском эпизоде символически описано происхождение сугубо иудейской традиции, традиции “Авраама”, из Изначальной Традиции (высшей, более полной, интегральной), которую в данном контексте представляет собой Мельхиседек⁽¹⁴⁵⁾.

В вопросе о священстве “авраамическом” (а позднее “левитском”), с одной стороны, и священстве “сверхавраамическом”, с другой, в эсхатологическую эпоху предельно ясно видна метафизическая природа христианской инициации в великие мистерии. Левитское священство или авраамическое (креационистское) жречество, в более широком смысле, выполняет совершенно иные функции, нежели священство христианское. Более того, левитское священство не обладает и не может обладать собственно инициатическим характером. Апостол Павел подчеркивает, что оно (левитское священство) находится под законом и не только не выводит за его рамки, но и само не может за них выйти.

Однако в строго креационистской перспективе движение от причины к следствию необратимо, и утраченное райское состояние заново обрести невозможно ни пастырям, ни пастве. Апостол произносит в “Послании к Евреям” фразу, метафизическое значение которой трудно переоценить: “закон ничего не довел до совершенства”⁽¹⁴⁶⁾. Это означает, что соблюдение закона, священство, основанное на креационистской теологии только Ветхого Завета, — это лишь компромиссное решение онтологической “драмы” вселенной, не способное реально “обратить течение Иордана вспять”, т.е. эффективно преодолеть однонаправленный, постоянно усугубляющийся процесс разрыва между Творцом и творением. Воды Иордана потекли, по преданию, вспять, когда в них вступил Христос, пришедший к Иоанну Крестителю, что знаменует начало новой метафизической эры. “Но вводится лучшая надежда”⁽¹⁴⁷⁾.

Православное священство является соборным отражением священства самого Христа. Следовательно, литургическое действие и совершение обрядов осуществляется православными иереями вместе с Христом и Святым Духом, а, в некотором смысле, самим Христом и Святым Духом сквозь них. Христианский клир, состоящий из всех рукоположенных иереев (бывших, настоящих и будущих), представляет собой “соборного Мельхиседека”, царя Салима, царя мира. В отличие от левитского священства, священство

православное “по чину Мельхиседека” не отделяет более от нетварной реальности *та алтарная завеса*, которая висела в Иерусалимском храме. Она была разодрана в момент крестной смерти Спасителя. Вместе с законом и авраамическим креационизмом было преодолено и таинство ветхозаветного священства, которое, не будучи способным “ничего довести до совершенства”, открывается в сопоставлении со священством христианским, “мельхиседековым” как зло и “дьяволопоклонничество”, начиная с того момента, когда (в отличие от самого Авраама) отказывается принести десятину и скромно признать свою подчиненность царю Салима, царю мира, христовой Церкви.

Генон замечает по этому поводу, что числовое значение слова “El Elyon” (“Всевышний”) совпадает с числовым значением слова “Emmanuel” (“С нами Бог”), которым назывался Иисус Христос.

Здесь интересно поставить вопрос: каким образом христианская традиция, настаивающая на креационизме, допускает существование особой фигуры или антропологической инстанции, явно выпадающей из креационистских норм, из закона не только после прихода Христа (это мы объяснили), но задолго до этого события, и притом не в райском адамическом состоянии, а в водовороте конкретной истории, последовавшей и за грехопадением, и за Ноевым потопом, и за Вавилонским столпотворением? С точки зрения эллиохристианства, тяготеющего к максимально манифестационистской перспективе и стремящегося, где только возможно, релятивизировать жесткость креационизма и в самом Ветхом Завете (желание “платонически” переосмыслить Ветхий Завет, исходя из метафизики Нового Завета, характерно для Оригена, Климента Александрийского, Мелитона Сардийского и т. д.), Мельхиседек был полюсом универсального эзотеризма и обладал прямой связью с нетварной реальностью, т.е. был осью проявления (а не творения). Нет нужды снова повторять, что такое утверждение метафизически соответствует “выбору павших ангелов” (ясно отдававший себе в этом отчет Ориген поэтому и выдвинул анафематствованную позднее ортодоксией теорию “апокатастасиса”, финального “спасения денницы”). Для иудеохристианской традиции свойственно, напротив, всемерно занижать роль Мельхиседека; существует даже версия, основанная на лингвистическом анализе данного пассажа в Библии, согласно которой не Авраам якобы принес десятину Мельхиседеку, но, наоборот, Мельхиседек Аврааму. Напомним также, что в Новом Завете апостол Павел, говоря о Мельхиседеке, обращался именно к евреям, т.е. к иудаистам-креационистам и иудеохристианам иерусалимской общины, склонявшимся к свионитской доктрине

о Христе “человеко-ангеле” и к необходимости обрезания для всех христиан, и тема Мельхиседека была центральным богословским оружием для радикального отвержения ветхого креационизма, иудаизма и иудеохристианства как в доктринальном, так и в культовом плане. Сами же креационисты стремятся вообще обойти молчанием фигуру Мельхиседека, как и другие места Библии (в частности, эпизоды с Енохом или Илией), которые вписываются в креационистский контекст с большим трудом.

Подлинное христианство, христианство третьего пути, должно иметь свой особый метафизический взгляд на фигуру Мельхиседека, чтобы не впасть ни в одну из крайностей: “ни иудейскую, ни эллинскую”. Очевидно, здесь следует обратиться к той же реальности, что и в случае Богородицы, указав на необходимость вечного присутствия метафизической традиции третьего пути, актуализовавшейся в истории только с момента Воплощения.

Мельхиседек, царь мира, существовал всегда, существует сейчас и будет существовать до конца истории. Но жречество его, его бескровная жертва “хлеба и вина”, не есть служение “ни иудейское” (авраамическое), “ни эллинское” (манифестационистское). Это особый парадоксальный культ, основанный на инициации в великие мистерии, но не сходный ни с манифестационистскими аналогами (мистерии Озириса и Изиды, Елевсинские мистерии, культы Митры и Аттыса и т. д.), ни с чисто экзотерической тканью креационистской иудейской литургии.

Трудно сделать даже самое отдаленное предположение относительно этого священства и его природы. Можно лишь пойти по пути символических соответствий и продолжить линию Генона по сближению трех волхвов с тремя аспектами “короля мира” — в нашем случае, Мельхиседека⁽¹⁴⁸⁾.

Православное предание в трактовке евангельского сюжета поклонения волхвов уточняет, что речь идет о трех *персидских* жрецах, хранителях древнейшего знания, передававших по цепи посвященных пророчество о приходе Спасителя и о появлении на небосводе особой звезды, которая возвестит об этом. Указание на Персию, т. е. на древнеиранскую традицию, может быть косвенным намеком на существование в ее лоне особого эзотерического течения, которое и было прикровенным прообразом исторической христианской традиции в дохристианский период.

В подтверждение этого предположения свидетельствуют многие особенности иранской традиции — ее эсхатологизм (крайне близкий к библейским пророкам), ее циклология (воспроизведенная у пророка Даниила в сюжете о толковании снов Навуходоносора) и т. д. Но любопытнее всего тот

факт, что именно иранская традиция, принадлежащая в целом к семейству типично индоевропейских манифестационистских доктрин, дальше всего среди них отстоит от классического ведантизма или эллинского платонизма. Неслучайно, даже имена богов и демонов у индусов и персов строго противоположны⁽¹⁴⁹⁾. С другой стороны, маздеизм (или зороастризм) отличается ярко выраженным дуализмом, драматическим и страстным пониманием борьбы добра и зла, что характерно для креационистских, авраамических религий. В некотором смысле, именно иранская традиция ближе всего подходит к сугубо христианской сакральности, к тому сочетанию креационизма и манифестационизма, которое составляет суть православной метафизики. Не случайно, иранский эзотеризм (и позже манихейство) так повлиял на христианских гностиков, увидевших в зороастризме и его версиях доктрину очень близкую к учению Евангелий.

Ормазда, иранского “бога” света, можно сопоставить с нетварной божественной реальностью. Он сопряжен с благодатью и спасением, с манифестационистской линией. Ахриман, иранский “бог” тьмы, весьма напоминает того зловещего персонажа, которого гностики называли “злым демиургом”, т.е. автора отчужденного творения, деспота и узурпатора. Саошьянт (Спаситель) как проявление Ормузда должен прийти в конце времен во вселенную, власть в которой узурпировал Ахриман, и проявиться через “непорочное зачатие” от избранной девы⁽¹⁵⁰⁾ (после ее купания в озере Завета), чтобы спасти всех “детей света” и победить своего вечного противника.

Эсхатологический сценарий зороастризма, как мы видим, имеет множество параллелей с христианской традицией. Но дело не только в текстуальных соответствиях. Сам строй зороастрийской метафизики удивительно напоминает “третий выбор” ангелов, о котором мы уже на раз говорили и который сопряжен с фигурами Богородицы и Мельхиседека. Так, в отличие от чистого манифестационизма зороастризм пронзительно осознает трагичность и аномальность тех онтологических условий, в которых пребывает человечество. Серьезность этой драмы ощущается иранцами гораздо глубже, чем индусами или неоплатониками. Отсюда центральность проблемы “зла”. Это резкое и отчетливое переживание “отчужденности”, “мертвенности” проявленного роднит зороастрийцев с иудеями (шире, с авраамической, семитской традицией) и сближает их доктрину с креационизмом, где также болезненно и остро ощущается *дистанция* между Творцом и тварью. Но в отличие от строгого монотеизма, который смиряется с ничтожной участью твари, иранская традиция решает эту проблему в пользу “девницы”, “ангела света”, который восстает на Ахримана-узурпатора.

Неудивительно теперь, что волхвы пошли именно за *звездой*, “денницей”. Это был заповеданный им знак о Рождении Истинного Бога, призванного освободить “сынов света” от закона, от “зрака раба”. И теперь совершенно понятно, почему звезда является символом Богородицы: ведь через нее осуществляется таинство Воплощения, т.е. явления в центре отчужденной вселенной самого Бога. Главным же отличием значения этой богородичной “утренней звезды” от знака Люцифера является *благодатная, свободная* природа Воплощения, тогда как классический люциферизм настаивает на *необходимости*, фатальной предопределенности обожения твари⁽¹⁵¹⁾.

Из всех этих соответствий можно сделать вывод, что таинство “священства по чину Мельхиседекову” каким-то образом связано с иранской традицией, и неслучайно, согласно Библии, рай располагался на Востоке, а исходя из сакральной географии Израиля “Востоком” для земли обетованной была именно Персия (Иран). Кроме того, надо напомнить, что еврейское слово “pardes” (дословно “рай”) есть заимствование из древнеперсидского “paradesha”, что означало “волшебный сад”.

Полная духовная реализация рукоположения должна привести иерея к отождествлению с самой сутью того, кто “без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни”. И в лоне Мельхиседека, царя мира, как в лоне Авраама для иудеев, должен покоиться дух высших христианских посвященных, жрецов Бога Живого, Иисуса Христа.

Глава 24. Евхаристия и литургия

Причастие, евхаристия, является главнейшим христианским таинством и центральным инициатическим ритуалом. Следует напомнить, однако, что инициатический ритуал не есть ритуал инициации, двумя разновидностями которого в Православии являются крещение и рукоположение. Инициатический ритуал — это обряд, практикуемый только теми, кто уже посвящен и прошел начальную инициацию. Это определенный аспект существования внутри посвящения, доступный только самим посвященным. То, что причастие является именно инициатическим ритуалом, явно видно в произнесении перед началом “литургии верных” священником фразы: “елицы оглашenniи, изыдите” ... И тогда непосвященные, не принявшие святого крещения, должны выйти из того помещения, где совершается инициатический обряд.

Причастие — это центр и ось всего христианского богослужения, смысл его существования. Вся служба строится вокруг главного священного собы-

тия — пресуществления вина и хлеба в кровь и плоть Христову и вкушения святого причастия общиной верных. В этом осуществляется фактическое и таинственное единство христиан и самого Христа; потенциально данная в крещении благодать подтверждается возможностью прямого контакта тварного человека с нетварным Богом, и соответственно, конкретизацией крещальной перспективы обожения. В момент причастия христианин получает инициатическую силу — огненно-световую — для своей духовной реализации, помещая внутрь себя извне священную опору, способствующую закреплению своего существа на все более высоких стадиях духовного развития, обращенного к полному обожению. В чисто инициатическом смысле причастие, строго говоря, должно являться периодической “конфирмацией”, т.е. “подтверждением” и фиксацией личного духовного делания человека по превращению потенциальной благодати крещения в актуальный реализованный статус “обоженного человека”, “бога по причастию”. Именно поэтому причастие не является однократным таинством, оно необходимо (или желательно) всякий раз, когда человек проходит определенный отрезок пути (хотя этот отрезок может измеряться в довольно различных “единицах” объективного и субъективного времени). Совершенная инициатическая природа евхаристии раскрывается христианину только тогда, когда он сам внутренне подготовлен к “объективному” контакту и слиянию с нетленной природой Богочеловека, когда благодатная евхаристическая жертва воспринимается и принимается им как исполнение божественного обещания (данного в крещении), с верой в которое и надеждой на которое человек двигался по пути преображения личности в нетварном свете. Только в таком случае человек действительно готов к причастию, и только в таком случае усвоение “плоти и крови” Бога реально происходит, и внешнее становится внутренним, обещание исполняется. Не случайно литургическая формула предупреждает тех, кто не готов к причастию, о возможности преображения световой божественной природы в “огнь попопалющий” в том случае, если причастившийся не обладает достаточно просветленной для принятия таинства душой. Иными словами, объективная сторона причастия может быть ассимилирована существом верующего только в том случае, если он достаточно подготовлен внутренней “субъективной” работой, “умным деланием”. Но так как процесс духовного развития может иметь различные фазы, то и само причастие может повторяться в жизни человека определенное количество раз в зависимости от ритма реализации конкретной личности. Частое причастие рекомендуется для монахов, иереев, аскетов и людей, активно занятых пневматической практикой. В таких случаях ритм смены тон-

ких состояний, как правило, довольно высок. Для простых христиан все зависит от их персональных особенностей, хотя для большинства имеет смысл участвовать в этом таинстве не слишком часто — несколько раз в год.

Но действие причастия не становится менее эффективным и в том случае, если оно дается людям, вообще не занимающимся духовной реализацией. В таком случае объективный контакт с природой Божества дает косвенный, не прямо инициатический эффект — благодатная энергия укрепляет душу, оздоравливает тело и неявно ориентирует дух в высшие сферы (хотя все это может быть довольно относительным в зависимости от индивидуального качества каждого человека). Такой неинициатический эффект инициатического по сути ритуала никоим образом не изменяет природы самой евхаристии, и при определенных исключительных обстоятельствах вся полнота причастной благодати может проявиться и в том, кто субъективно не подготовился к этому заранее.

Существует и иная возможность действия евхаристического таинства, которую можно назвать “контринициатической” (в терминах Генона). Именно к такой перспективе относится предупреждение причащающихся о возможности превращения “крови и плоти” Господних в “огнь пополающий”. Речь идет о таких существах, которые, получив святое крещение, не просто остаются в нейтральном состоянии, не делая ни единого шага к личному духовному развитию, сохраняя, однако, при этом в потенциальном виде нетварную благодать воды и Духа, но о тех людях, которые восстают на эту благодать и активно противодействуют ей, совершая тем самым самое страшное преступление, не имеющее “прощения” в христианской Церкви — клевету на Святого Духа, т.е. отрицают подлинную природу крещального таинства. Для таких людей причастие является тоже своего рода “конфирмацией”, подтверждением, но на сей раз подтверждением их проклятости, их осуждения, их наказания. При этом свертварная природа самого причастия также проявляется объективно — через реальное пресуществование внутренней природы человека, обличенного нетварным огнем; через пресуществование обратное световому преображению подлинных христиан. Этот эффект сказывается не только на сознательных “антихристианах” и “сатанистах” (которые существуют лишь в незначительном количестве), но на тех “христианах”, которые, не отказываясь от христианской догматики вообще, отрицают все нетварные, метафизические и сугубо инициатические аспекты Церкви. В этом состоит одна из причин отказа от таинств (и, в первую очередь, от евхаристии) среди тех “христианских” течений, которые максимально отдаляются от Православной истины в сторону предельного иуде-

охристианства. Такие люди часто просто не способны физически и духовно выносить причастия, действенность которого зависит не от субъективных и волевых причин (веры или неверия в реальность пресуществления), а от всей полноты объективной православной метафизики, проявляющейся конкретно и осязаемо в евхаристическом факте.

Литургия — это ритуальное обрамление инициатической евхаристии, которое призвано создать условия для ее подлинности и совершенности. В литургии в краткой форме ритуально воспроизводятся основные моменты евангельской метафизики и соборно поминаются события Воплощения, Проповеди, Крестной Смерти и Воскресения Сына Божьего. Эти поминаемые события понимаются не как исторический факт, но как события вечно-настоящего, эонического небесного цикла, не зависящего от времени. Богослужение, протекая в земном времени, происходит одновременно и в небесной надвременной сверхформальной реальности, и поэтому утверждение богословов о том, что вместе с земными людьми в службе участвуют ангелы, надо понимать не метафорически, а буквально, как указание на чисто духовный, небесный уровень этого обряда. Показательно в этом смысле начало литургии с ритуального жеста диакона, взмахивающего орарем, что символизирует “взмах ангельского крыла”, дающего знак к началу богослужения как на земле, так и на небесах.

Нетварность Богочеловеческого тела лежит по ту сторону времени, и поэтому вся литургия одной своей стороной “изъята” из реальности нижних вод, и даже верхних вод. Литургическое поминание евангельских событий преобразуется в реальный контакт с архетипическим, надвременным, метафизическим содержанием этих событий; они актуализуются в своей сущности в конкретный период службы, вынося этот период за рамки времени. Воплощение, Проповедь, Крестная Смерть и Воскресение *осуществляются* в действительности в ходе службы, и доказательством конкретности такого осуществления является само таинство причастия, “смотрения Бога”, “вкушения Бога”. Все элементы литургии имеют догматический и метафизический смысл, связанный с евхаристией, от которой, как от центра, расходятся лучи ритуальных действий, жестов, возгласий, песнопений, движений и операций со священными объектами иереев, клира и прихожан. В богослужении христиане сущностно *переживают* Евангелие, соприкасаясь с актуализирующейся посредством Утешителя, Святого Духа, великой тайной, с главным метафизическим событием вселенной. Поэтому посещение богослужения имеет в себе прямо инициатическое измерение даже в том случае, если христианин не подходит к причастию — в этом случае также

происходит эффективное всеобщее соучастие в вечном ангелическом и даже божественно нетварном бытии. Особенно это касается “литургии верных”, которая соотносится непосредственно с сакральной актуализацией мистерии Нового Завета, тогда как “литургия оглашенных” рассматривается как предварительный этап, соотносимый с Ветхим Заветом, и особенно с пророчествами о Христе, что позволяет участвовать в нем еще не крещеным, но желающим вступить в спасительное лоно Церкви.

Глава 25. Пневматический аспект исповеди

Одним из важнейших церковных таинств, также имеющих инициатический характер, является *исповедь*, обязательно предшествующая главному инициатическому православному ритуалу — причастию.

Исповедь содержит в себе два принципиальных момента — *покаяние* верующего, “раскаяние в грехах”, и *отпущение грехов* священником. Для православной духовной реализации оба элемента имеют чрезвычайно важное значение.

Слово “покаяние” передает на церковно-славянском греческий термин “μετανοία”, который дословно означает “перемена сознания” или даже “выход за рамки сознания, разума, ума”⁽¹⁵²⁾. Имеется в виду особая духовная операция, переводящая сознание верующего с одного бытийного плана на другой. “Изменение сознания”, в соответствии с гносеологией Традиции, в которой “*знать*” означает “*быть*”, есть одновременно и “изменение бытия”. Следовательно, в “техническом”, оперативно-инициатическом смысле “метаноия”, “покаяние” есть не что иное, как радикальный опыт перехода от одного состояния к другому. К сожалению, в русском языке этот термин имеет более узкий смысл и означает “раскаяние”, “сожаление о чем-то” и, более конкретно, “раскаяние и сожаление о каких-то совершенных или задуманных поступках”. В данном случае, инициатическое содержание термина не так очевидно, как в греческом, и требует специального пояснения.

Чтобы понять, о каком переходе и о каких состояниях сознания и бытия идет речь, напомним, что святое крещение в своем инициатическом измерении является “новым рождением” в самом прямом смысле это слова. В крещеном христианине благодатью Святого Духа полагается зародыш *новой личности, нового человека*. Это “зерно, брошенное в землю”. Факт присутствия зерна гарантирован крещением, но его дальнейшая судьба зависит во многом от того, сможет ли сам человек “взрастить его”, или, иными словами, сможет ли он *отождествиться* с этой новой личностью, перенести на нее центр тяжести своего существа, слиться с ней своим сознанием. Если

крещение — инициатический ритуал, происходящий мгновенно (как сев), то созревание нового человека — процесс длительный и имеющий несколько фаз. Вплоть до стадии полного просветления, освящения, обожения христианин пребывает все еще в двух реальностях, между двумя полюсами, между двумя сущностями — ветхой (тварной) и новой (нетварной)⁽¹⁵³⁾. Ветхая часть тянет его вниз, к онтологической периферии, к пассивности, к темным сторонам существования; новая часть (которая с необходимостью сначала является более слабой) — укрепляет его “стояние”, вертикальную позицию, влечет к созидательности, созерцанию и просветлению. Смысл покаяния как инициатического ритуала сводится как раз к тому, что человек волевым образом предпринимает усилие, как бы рывок, чтобы укрепиться в новом и оставить ветхое, изменив, тем самым, пропорции между этими двумя основополагающими аспектами своего христианского существования. Такое усилие имеет сущностно духовное, пневматическое значение, так как речь идет об изменении самой внутренней природы человека, а не просто о его оценке совершенных (или замысленных) поступков. Покаяние должно затрагивать существо человека, его глубочайшую суть, а не просто внешние аспекты личности или “нравственную” характеристику поведения. Каяться надо, по существу, в том, что ты все еще человек, а не Бог, все еще Ветхий Адама, а не Новый Адам.

Покаяние составляет одну из главных практик православной реализации. Ритуально его следует совершать как минимум раз в день на павечернице, но в интенсивной духовной жизни оно становится почти постоянным состоянием христианина, упорно стремящегося взрастить внутреннего человека. Но покаяние перед причастием (собственно исповедь) имеет особое значение, так как в нем ритуально и инициатически участвует “вторая сторона” — иерей, Святым Духом и силой апостольского служения наделенный способностью “отпускать грехи”, “вязать и разрешать”. Исповедующийся делает духовное усилие для резкого перехода от одного состояния к другому, а исповедующий священник благодатной силой как бы удостоверяет это действие, свидетельствует о нем, признает намерение христианина как духовную данность. “Отпущение грехов” означает теоретически подтверждение от нетварной реальности Святого Духа, действующей сквозь священника, эффективности пневматического усилия исповедовавшегося, доверие к новому человеку внутри него и “пренебрежение” теми останками “ветхости”, которые еще сохраняются. (Для искоренения этих останков служит эпитимия). Исповедь, таким образом, есть очищение души, инициатическое подтверждение новой личности, рожденной свыше в каждом кон-

кретном верующем. И только после такого подтверждения православный может приступить к Святым Дарам, к евхаристии, где приемлет внутрь себя Божественное Присутствие.

Важно отметить, что в ранние периоды Церкви вплоть до Средневековья верующие исповедовались преимущественно не просто приходским священникам, а старцам, т.е. людям, достигшим определенной (высокой) стадии духовной реализации и принадлежащим к особой инициатической цепи (ими могли быть как священники, так и простые иноки, а в исключительных случаях даже миряне). Это означало, что помимо надчеловеческого, отчасти сверхличностного мистического аспекта таинства исповеди, — который сохранился в Церкви вплоть до настоящего времени, будучи независимым от человеческой и исторической конкретики, — некогда оно имело важное *психическое* содержание. Утверждение, что исповедующий берет на себя исповеданные грехи в случае исповеди старцу, имеет особое “техническое” значение, так как в данном случае духовно реализованный христианин (старец-духовник) *личным усилием* помогает ученику (“духовному чаду”) осознанно пройти некоторый этап реализации. При этом учитель реально вступает в прямой контакт с ветхой природой ученика и помогает укротить ее, подчинить новой личности. Осуществляя это, он сам подвергается определенному риску через негативные, подчас демонические энергии, составляющие ткань ветхой природы души ученика. Для того, чтобы полноценно прodelывать такую опасную операцию, необходимо прекрасно ориентироваться в “психической топологии”, досконально знать законы “тонкого плана”⁽¹⁵⁴⁾. И лишь в этом случае “духовный отец” может реально и личностным образом соучаствовать в духовной инициатической реализации другого человека, растворяя в его душе темные преграды ветхого существования, подпыхиваемые демоническими полчищами извне. Нетрудно понять, что активное соучастие в такой форме исповеди требует от “духовного отца” высокого уровня личной духовной реализации⁽¹⁵⁵⁾, так как в противном случае вся операция будет небезопасной и проблематичной как для него самого, так и для его “духовного чада”. В данном случае, ситуация аналогична той, которую мы разобрали, исследуя инициатический смысл рукоположения. Если говорить о полноценной реализации, то рукополагаться могут только исключительные личности, реализовавшие всю полноту крещенский благодати и *подтверждающие* полноту произрастания внутри себя нового человека приятием апостольской благодати. Но постепенно в силу исторических причин такое положение — обычное в раннем христианстве — стало, напротив, исключительным случаем, и множество рукопо-

ложенных иереев весьма далеки от соответствующих их сану уровню духовной реализации. При этом сила чина Мельхиседекова, действующая сквозь них, нисколько не умалилась. Точно так же и в случае исповеди: с того момента, как исповедь стала совершаться не перед старцем, а перед обычным священником, инициатическое содержание этого таинства стало лишь потенциальным, действующим только на уровне тайного нового человека (как бы *сквозь* верующего) и сверхиндивидуальной благодати священства в иерее, *минуя душевный, собственно человеческий, тонкий уровень и того и другого*. Само инициатическое содержание таинства никак от этого не пострадало, но степень индивидуальной осознанности всего происходящего, степень вовлеченности в него душевных сил обоих участников исповеди значительно уменьшилась. (Заметим, что здесь как и во всех аналогичных ситуациях есть и исключения, когда духовник и в наше время является духовно реализованной личностью.)

Параллельно этому в исповеди (в покаянии и отпущении грехов) стало обычным выделять сугубо нравственный, моральный аспект, связанный не с преображением сущностной природы христианина, но с гармонизацией его внешних проявлений — поступков, замыслов, действий и т.д. Вместе с тем “духовный отец” из учителя пневматической реализации стал моральным советником, наставником в довольно ограниченной и обусловленной сфере личного или социального поведения. Огненные понятия “греха”⁽¹⁵⁶⁾ отождествилось не со всей ветхой природой личности, но только с одной ее частью — с тем, что в нравственном отношении признается христианской моралью неприемлемым или просто нежелательным. Исповедь, на рассудочном уровне, стала все больше толковаться как ритуал, связанный исключительно с моральной стороной поступков человека, и осознание ее инициатического значения постепенно практически сошло на нет.

Но в Православной Церкви — в отличие от латинства или протестантизма — это никоим образом не затронуло мистической сущности самого ритуала, который продолжает сохранять свое пневматическое измерение во всей его полноте независимо от утраты ключей к его адекватному истолкованию.

Глава 26. Таинство Брака.

Сотериологическая функция женщины

Венчание — ритуал, связанный с малыми мистериями. В нем мистически реализуется восстановление утраченного изначального андрогината, свой-

ственного райскому Адаму. Мужчина и женщина, венчаясь по православному обряду, становятся отныне единым существом — и на плотском и на духовном уровнях.

В некотором смысле, церковный брак символизирует водворение Евы, взятой из ребра Адама, на ее изначальное место. Женщина как бы интегрируется в мужчину, дополняя его бытие своим дыханием жизни (Ева, по-еврейски, “жизнь”).

Христианский брак резко отличается от ветхозаветного. В нем речь идет не о попущении плотским желаниям павшего человечества, но о новой евангельской благодатной форме спасительного домостроительства. Христос своими крестными муками и Воскресением раз и навсегда отвергает необратимость и однонаправленность течения “подзаконной” священной истории, в которой реализуется только прогрессивное удаление от изначального рая. Теперь вход в рай снова открыт, и все верные Христу становятся участниками райских таинств, одним из которых и является венчание — восстановление андрогината. До Христа никакой брак не мог иметь подобного инициатического смысла и эффективности. Лишь в Его Церкви этот сакральный ритуал получил свое окончательное и совершенное значение, прообразы которого встречаются не только в ритуале иудейского бракосочетания, но и в брачных церемониях иных, неавраамических традиций.

Восстановление райского достоинства, связанного с андрогинатом, имеет самое непосредственное отношение к царскому статусу, так как райский Адам, стоящий в центре реальности и управляющей вселенной, есть архетип царской функции в ее высшем значении. Отсюда само слово “венчание” применительно к православному брачному обряду. Вход в рай — это и соединение двух начал и обретение царской природы. Сэтим связан и ввод новобрачных в алтарь. Это — единственный случай (кроме крещения), когда мирянину дозволяется вступить в Святую Святых. Такое исключение указывает на чрезвычайное значение этого ритуала и на его инициатическую природу.

После венчания появляется новое соборное существо, в котором муж, жена и будущие дети составляют единый духовный организм, “малую Церковь”. Фактически, с эзотерической точки зрения, полноценная православная семья должна быть законченным прообразом компактной инициатической организации, сопряженной с духовной реализацией содержания малых мистерий. Муж прообразует в ней Царя, а также пастыря, священника, учителя и наставника. Жена — Царство, паству, “иерос лаос”, “святой народ”. При этом “малая Церковь” семьи в Православии имеет два аспекта — внеш-

ний и внутренний. На внешнем, социально-этическом плане главенство здесь, безусловно, принадлежит мужчине, главе семьи. Здесь иерархия утверждается однозначно и необратимо. Но на внутреннем уровне, в отличие от чисто креационистских религиозных моделей устройства семейного очага, основывающихся на абсолютном патриархате во всех сферах, в православной семье пропорции переворачиваются.

Православная женщина как супруга и мать связывается с самой Пречистой Девой Марией, с абсолютным архетипом⁽¹⁵⁷⁾, а следовательно, на уровне духовной реализации занимает место совершенного человека. Поэтому ее роль в таинственной стороне семейного домостроительства в Православии огромна. В некоторых старообрядческих толках этот аспект женского начала был настолько развит, что спасение мужа считалось возможным только через спасение жены, в полной противоположности чисто экзотерической социально-этической доктрине. За этим явным преувеличением скрывается часто забываемая в наше время реальность эзотерической миссии православной женщины, которая имеет самое непосредственное отношение к метафизической реализации крещальной благодати.

Теперь о “технической” стороне проклятия и спасения. Проклятие праотцев произошло через Еву, которая послужила посредником между змеем и райским Адамом. Рождество Спасителя также — от Девы, Новой Евы, которая снова выступила как посредник, только на сей раз между самим Троическим Богом и падшим Адамом. Следовательно, и на инициатическом уровне речь идет об использовании одной и той же инстанции (женского начала), уже послужившей к проклятию и долженствующей отныне послужить к спасению. Поэтому вступление женщины в брак есть и ее спасение (через организующую, световую, утвердительную, вертикальную энергию мужчины-царя) и спасение с ее помощью самого мужчины, для которого жена должна служить образом воцерковленной вселенной, преображенного космоса, знамением совершенного человека. В послушании и самоотречении жены относительно него самого муж постигает инициатическую модель собственного отношения к Богу, в котором также не должно быть и признака своеволия или эгоизма, как нет его в нормальной православной женщине. В конечном счете, перед лицом нетварного Божества и сам мужчина в своем тварном аспекте — не что иное, как чисто женская пассивность и страдательность, а свое достоинство и утвердительную силу он черпает из того, чем сам не является, но функции чего ритуально исполняет — от нетварного Господа и Святого Духа. Святого Духа православный после крещения всегда носит в сердце своем, как жена носит во чреве сына, который будет больше, чем она по правилам промыслительной иерархии.

Можно сказать, что на экзотерическом уровне православная “малая Церковь” устанавливает иерархические отношения между мужчиной как заместителем самого Господа и женщиной как несовершенной паствой, терзаемой низменными энергиями страстного мира. В данном случае речь идет об укрощении, о дисциплинарном ограничении женского начала. Это — дневной аспект семьи. Здесь райские пропорции пребывают в борьбе с бушующими силами внешнего, не райского, извращенного космоса.

В ночном, эзотерическом аспекте все иначе. Страстный мир, с которым велась борьба, гаснет, удаляется. Женщина обнаруживает свое второе, духовное измерение, которое не вне, но внутри, и, следовательно, муж уже не учит ее, но сам учится у нее; не подавляет ее эмоциональную хаотичность, но сам проникается сверхразумными энергиями, превышающими жесткие декреты рассудка. В некотором смысле, мужчина сам духовно становится женщиной, пребывая в пассивной открытости трансцендентного созерцания,веряя свое сознание самому Божеству, не имеющему с человеком никакой общей меры. На сей раз восстанавливаются пропорции самого настоящего рая.

Кроме того в эсхатологической перспективе вообще меняется *пол* всего творения. Если в изначальном архетипическом райском состоянии творение есть проекция Мужа, Адама или мужчины-андрогина, то в конечном состоянии оно обретает черты Девы или женщины-андрогина. Это, в частности, косвенно видно и в христианском предании, утверждающем, что Дева Мария стала главой ангелов на место денницы, который символически однозначно описывается как ангельское существо мужского пола. А на уровне инициатической реализации архетипом совершенного человека становится не мужчина, а женщина.

Глава 27. Монашеский путь и трансцендентность Любви

Тот же этап духовной реализации, что относится к сфере православного брака, может быть пройден и иным способом. В *монашеском делании* тоже восстанавливаются райские пропорции, только это происходит без участия представителя другого пола. Постригаемый в монахи в момент инициации ритуально обещает отринуть все, что привносит в него разделение, что нарушает его единство. Это и есть мистический брак, восстановление андрогината. Только в данном случае место супруги как внутренней женщины, же-

ны, занимает сама душа монаха. Поскольку монах выбирает чисто внутренний путь и отказывается от внешнего, у него не возникает потребности в экзотерической стороне брака. Он начинает сразу с того момента, который является венцом духовной реализации православных супругов-мирян. Так и женщины-монахини не нуждаются в предварительном почитании Господа через служение мужу, но сразу и непосредственно принимают чин “невест Господних”. Но таинство брака и в случае супружества, и в случае монашества всегда остается реальным и священным. Хотя в монашестве инициатическое содержание его непосредственно, а в обычном супружестве опосредованно.

Более того, дальнейшая монашеская реализация относится уже к великим мистериям, а не к малым мистериям, как венчание. Поэтому брачный символизм здесь меняет свой уровень. Считается, что райское состояние постригаемым (или постригаемой) в монахи (или монахини) уже достигнуто, и теперь речь идет о слиянии с духовно вертикальным, небесным и, более того, нетварно-трансцендентным принципом. Поэтому монашеский постриг сближается не с царским символизмом (как венчание), а с поставлением во священство. В случае пострижения мужчин — это не просто сближение, но инициатический ритуал одного порядка. В случае же пострижения в монахини женщин в ритуале можно усмотреть отголоски инициатического обычая первых времен христианской Церкви, когда женщины тоже допускались до рукоположения в чин дьяконисс⁽¹⁵⁸⁾. Хотя это было отменено уже с первых веков, возможность чисто духовного ангелического пути для женщины всегда оставалась открытой через монашеский подвиг. Запрет налагался только на отправление служб и осуществление внешних священнических функций, метафизическая же реализация могла быть и у женщин полной и совершенной, включая посвящение в великие мистерии.

Здесь следует несколько подробнее остановиться на евангельском символизме брака. Во многих местах самих Евангелий и посланий апостолов Христос именуется “Женихом”, а верные — “невестами Господа”. Употребляются такие выражения, как “брачная вечеря Агнца”, “брачный пир” и т.д. В некотором смысле, этот символизм свадьбы, соединения христиан с Господом является центральным в христианской Традиции⁽¹⁵⁹⁾ и вообще отождествляется с ее эмоционально-эстетической формой. За этим стоит также и то, что христианство — это религия Любви, сам Бог именуется в ней Любовью, и в наиглавнейших заповедях Нового Завета говорится именно о Любви — во-первых, о любви к Богу, а во-вторых, о любви к ближним.

Любовь в христианской перспективе есть единение без смешения.

В таком определении заключается вся специфика христианской метафизики. В иудейском креационизме вообще нет перспективы соединения твари с Творцом (а значит нет и инициатического аспекта любви), а в “эллинистическом” манифестационизме всякое соединение приводит к смешению, отождествлению одного с другим (там любовь чрезмерна⁽¹⁶⁰⁾). В христианстве Любовь выступает в своем тотальном, высшем, трансцендентном аспекте. В ней ничто не сливается, не теряет своей особенности, но и не остается в вечном разделении, в вечной разлуке. Не только сами лица Пресвятой Троицы нераздельны и неслиянны в нетварной Любви друг к другу, но и на творение падают лучи этой великой предбытийной силы — оно тоже возносится через всех облекшихся во Христа за свои “ничтожные” пределы, не утрачивая при этом своей уникальной природы.

Высший инициатический аспект христианской Любви — это воссоздание парадоксального Единства, не отменяющего особенности и различий. Христос является Женихом для всего творения, но каждая душа, каждая вещь вступает с Ним в интимный, сугубо личный духовный брак, не сливаясь ни с ним, ни с другими душами. Ничто не исчезает, не теряется в мистерии православной трансцендентной Любви, и сама Любовь поэтому обретает атрибуты нетварного Божества. Бог есть Любовь. Это значит, что ни объект, ни Субъект Любви никогда не исчезают до конца.

Брак Агнца по ту сторону не только времени, но и вечности. Он не имеет длительности. Это — вечная слава, источаемая Святой Троицей. И православные становятся соучастниками вечного венчания, обожаясь в лучах фаворского Света, нетварного сияния святой Короны.

Эта трансцендентная перспектива абсолютной Любви, таинственного Брака, осеняет и самые первые уровни духовной реализации христиан. И в малых мистериях православного супружества, и в великих мистериях монашеского подвига наличествует особое измерение, которое придает всему инициатическому деланию сугубо христианский характер. Все возвышается здесь в Любви, но ничто не теряется. Единство, андрогинат райского состояния восстанавливаются, но остается качество “соборности”, так как каждая часть восстановленного целого привносит в новый спасительный благодатный синтез не только себя саму, но и высшую промыслительную причину своего прежнего “отделения”. Поэтому Новая Ева не становится в полном смысле ребром своего мужа, но сливается с ним вместе с полнотой памяти о грехопадении и о тоске отдельного, разлученного существования. И эта память становится горючим материалом для таинства Любви, напитывая живой энергией спасительное домостроительство.

Также и в случае монашеского подвига: вопреки нехристианской мисти-

ке душа “невест Господних” никогда не сливается с Сыном Божиим до конца. Тварность и память о “тварном изгнании” всегда сохраняется, что постоянно с новой и новой силой обнаруживает всю полноту Любви Божества к людям и всю полноту ответной Любви людей к Богу.

И это не кончится никогда.

Глава 28. Серафимское таинство (елеопомазание)

Елеопомазание является инициатическим ритуалом, напрямую связанным с созерцанием и ангелическим уровнем. Общий смысл его сводится к причащению христианина к небесной реальности и, более конкретно, к реальности высшего ангельского чина — серафимов. Дионисий Ареопагит в своем толковании церковных таинств подчеркивает сугубо духовный, “интеллектуальный”, “умный” характер этого таинства, призванного открыть в православном особое небесное зрение. Показательно, что сам Дионисий, не очень четко разделяющий тварные и нетварные аспекты “Божественной иерархии” (что вообще характерно для “эллинохристианства”), сравнивает ритуал освящения масла с самой евхаристией, так как “елей” по произнесении особых священных формул преобразуется на алтаре в “умную” небесную субстанцию интеллектуального благоухания.

Строго говоря, такое сближение не совсем правомерно, так как евхаристия однозначно и прямо связана с полнотой нетварного Божественного Присутствия в Святых Дарах, а “пресуществление святого масла” напитывается Святым Духом косвенно и опосредованно через “призму” небесного, но тварного чина серафимов. В православном инициатическом ритуале елеопомазание справедливо занимает второстепенное, хотя и очень важное место, ни в коем случае не сопоставимое со страшным и уникальным таинством евхаристии.

В “пресуществлении” елея участвуют различные образы и символические числа, связанные с шестикрылыми серафимами. Сам елей, “священное масло” — это не только благовоние, но и горючий материал, а слово “серафим” по-еврейски означает “огненный”, “горящий”. Следовательно, освященный елей превращается в ходе ритуала в концентрацию небесного огня или в субстанцию верхних вод. Заметим, что духовный мир, небо описывается в священных текстах и как мир верхних вод и как мир огня. Поэтому сама субстанция масла символически сочетает в себе и потенциальную огненность и влажность, что делает ее естественной основой для метафизического проявления в телесном мире небесных, ангельских энергий⁽¹⁶¹⁾.

По аналогии с ангельским чином можно говорить и о сугубо христианском аспекте этого инициатического ритуала, сопряженном на сей раз со сверхнебесной реальностью — с реальностью Святого Духа, символом которого также является огонь. Поэтому и в данном случае, как и в других инициатических ритуалах Православия, участвует некоторый сверхтварный элемент, несравненно превосходящий тварную вечность небес. Поэтому-то освящение елея происходит на святом алтаре, который есть символ сверхнебесной нетварной реальности.

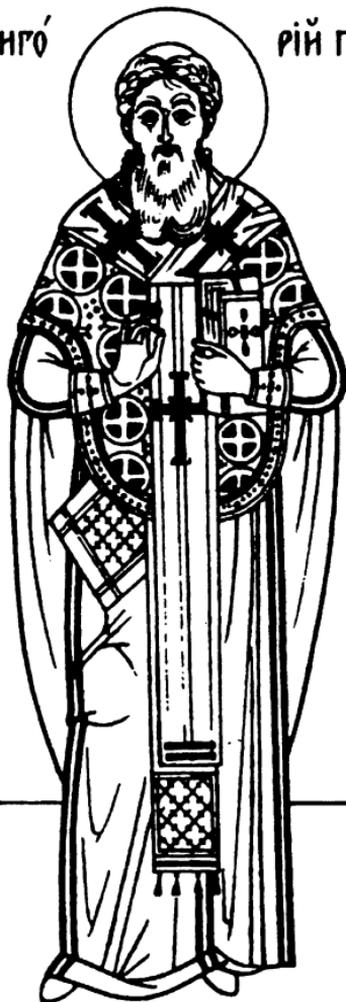
Елей используют для освящения алтаря, купели, во время посвящения в сан, отпевания и похорон, а также в иных случаях. Диапазон инициатического “серафимского” воздействия елея крайне разнообразен. В самом высшем своем аспекте он актуализирует действительное присутствие сияния Пресвятой Троицы, вскрывает, обнаруживает беспрестанно изливаемые энергии Божества. Этот аспект является центральным при освящении алтаря, воды в купели, рукоположении и т.д.

Вместе с тем елеопомазание в более узком смысле эффективно воздействует на созерцательные способности человека, очищает ангельское зрение, открывает возможность прямого “пророческого” наблюдения небесной иерархии. Когда иерей крестообразно помазует елеем лоб христианина, в сознание последнего инициатически вкладывается “раскаленный уголь”, очистивший Исайю и внушивший ему дар пророчества. Если обычный христианин, не особенно заботящийся о метафизической реализации, не замечает этого воздействия, переживая его, скорее, психологически или даже физически — как волнующее, приятное чувство, приносящее гармонию и успокоение, то активные православные созерцатели, напротив, ярко переживают именно интеллектуальное значение этого таинства. Через елеопомазание христианину дается благодатная возможность заглянуть на границы “смерти второй”, увидеть реальность вечного неподвижного мира, открытую Книгу Жизни. Фактически это есть дар пророчества, погружение в апокалиптические реальности. Часто православные созерцатели после елеопомазания читают Откровения Иоанна Богослова — единственную книгу Нового Завета, не употребляющуюся в богослужении, как нечто закрытое, тайное, доступное лишь пророческому взгляду. Инициатический аспект елеопомазания связан, в свою очередь, именно с Апокалипсисом. К этому можно добавить линию возвышающего полета, определяющего все существование серафимов, непрерывно взлетающих вверх, славя Господа воинств — “Свят, свят, свят, Господь Саваоф!” Сходное чувство вознесения порождает и данный ритуал.

И наконец, на самом низшем уровне елеопомазание врачует физические

С̃ТЫЙ ГРІГО́

РІЙ ПАЛА́МА



недуги лучше всех лекарств, так как и на тело верных освященная субстанция небес оказывает благодатное воздействие. Укрепляя сущностное, духовное начало в человеке, она косвенно восстанавливает нарушенную гармонию и в телесном составе.

Елей уподобляется “печати” таинств. И в таком качестве “священным маслом” мажут покойников, подтверждая тем самым, их вхождение в реальность, где до мгновения Страшного Суда уже никаких фундаментальных перемен не будет. Как рождение человека в лоне Церкви начинается с крестообразного излияния елея на воду в купели, так и смерть его также отмечается елеем: вся жизнь уподобляется краткому фрагменту единой ангелической вечности, взятому отдельно, в отрыве от всего онтологического контекста, но постоянно возводимому к полноте небесной мудрости по мере прилежного участия христианина в цикле церковных таинств. Можно сказать, что чем глубже реализация, основанная на этом таинстве, тем менее случайной и более осмысленной становится православная жизнь человека, тем больше в ней последовательности и логичности. Так таинственное общение с серафимским бесплотным сознанием неявно связывается с событийной канвой человеческой судьбы, или, точнее, со степенью ясности осознания человеком того, что с ним случается и в каком направлении он движется по жизни, точнее, сквозь жизнь, по ту сторону смерти.

В конечном итоге, полная реализация елеопомазания должна до такой степени восстановить изначальное качество человеческого разума, что сам его ум станет таким же огненным, как шестикрылый ангел, превратившись в вечно пылающее парение вверх, в непрерывное хваление Имени Господнего, в беспрестанное созерцание вечных небес.

Глава 29. “Огонь поядай”

Суммируя основные положения о христианской инициации, можно сказать, что Православие является сущностно инициатической традицией. В терминах традиционализма, это означает, что Православие есть *нечто большее, чем религия*. Это традиция, обладающая и эзотерическим и экзотерическим измерениями, сохранившая, в отличие от католицизма, инициатическую связь с изначальным христианством. Православные таинства носят инициатический характер, и главными среди них являются *крещение и рукоположение*. Сходятся же лучи православной инициации к одной общей точке, к единому центру — к евхаристии, в которой сопрягаются все элементы православного эзотеризма: личное духовное делание, иерейское служе-

ние, литургическая актуализация сверхвременных событий Нового Завета, единение живых, мертвых и ангелов, неба и земли, твари и Творца в едином действе.

Святое крещение должно в нормальном случае приводить к вскрытию внутри человеческой личности некоторого существа, *радикально отличного* от тварного и привычного “я” индивидуума. Это новое “я”, “новый человек”, есть тихое веяние Святого Духа, инициатической личности христианина.

По мере возрастания “нового человека”, его конкретизации, его проявления христианин естественным образом начинает погружаться в “умное бытие”, когда Священное Писание, сюжеты икон, слова молитв, явления внешнего мира, природные и социальные события обнаруживают свое внутреннее содержание, свою незаметную, на первый взгляд, логику, свою световую структуру. Причастие и богослужение притягивают к себе без всякого усилия, так как потребность в ангельском делании литургии становится естественной и спонтанной.

Если погружение в сферы “нового бытия” проходит быстро и радикально, существование вне Храма или вне какой-то иной формы немирского существования (отшельничество, монастырь и т.д.) делается просто невозможным. Жажда движения внутрь, на истинную родину Духа, в миры Пресвятой Троицы, в обитель Любви пересиливает инерцию обыденного существования, и насущной становится вторая ступень посвящения — рукоположение или монашеский подвиг.

О дальнейшем опыте сказать что-то конкретное трудно, может быть, и вообще невозможно. Как апостол Павел говорил случае вознесения на третье небо в неопределенных терминах — “в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает”⁽¹⁶²⁾, так и нам трудно описать экзистенцию святых и подвижников: есть ли там еще тело (а также душа и дух) или уже нет, неизвестно. Бог знает.

Инициация во всех своих разновидностях есть перевод метафизических предпосылок, доктринальных утверждений в область конкретного, верифицируемого, очевидного *факта*. Христианская инициация есть фактическая реализация сугубо христианской метафизики, и следовательно, в ней осуществляется вневременное совпадение двух священных моментов — Первого и Второго Пришествий Господа нашего Иисуса Христа. В отличие от внешней веры экзотеризма, которая всегда остается *только* верой, христианская инициация превращает эту веру в конкретное и очевидное *знание*, больше похожее по своей строгости на научную констатацию явления, чем

на смутное и едва уловимое субъективное переживание, с которым явления духовного плана ассоциируются у профанов.

Путь инициации совпадает с активным соучастием в реализации Светопреставления, Конца Света, так как именно в момент Страшного Суда евангельские истины становятся объективным явлением для всей вселенной, а до сего момента они остаются достоянием причастников Завета, хотя и *Нового*. По мере движения вглубь, к центру вещей, христианин, идущий по пути инициации, наглядно сталкивается с объективностью Страшного Суда и апокалиптических явлений. Рай и ад превращаются для него из метафор и образов в осязаемую и весомую реальность. Иллюзии мира сего рассеиваются, за его скорлупами все ярче проступает огонь истинного бытия. Ужасающая и прекрасная реальность предстает перед его взором. Мир иной наглядно побеждает мир сей, вбирая его в себя, просветляя то, что следует спасти, безжалостно уничтожая то, что достойно гибели. Свет и огонь в одном лице. *“Ибо Бог наш огонь поядаяй есть”*⁽¹⁶³⁾.

Часть V

ХРИСТИАНСКИЙ ГОД

Глава 30. Метафизика года

Традиция рассматривает всякое существование как цикл. В соответствии с трехчленным делением проявленного (или творения) можно построить иерархию соотношения трех принципиальных циклов.

В земном материальном мире, взятом отдельно, время движется *поступательно, однонаправленно и необратимо*. Материальная реальность, оторванная от остальных уровней космоса, представляет собой чистую энтропию, гравитацию, вектор тяготения в онтологический низ, к несуществованию. В принципе, единственное содержание такой реальности — это гравитация, инерция, влечение к изнашиванию, нулю. Если представить себе абсурдный мир, в котором существовал бы только один материальный план, в нем, действительно, цикла не существовало бы. Но это невозможно в принципе, так как такая реальность была бы чисто количественной и полностью лишенной качества, т.е. всякого онтологического содержания, а следовательно, она не могла бы существовать. Если говорить в терминах индуистской традиции, то такой материальный мир был бы чистым “тамасом”, т.е. “количественной тьмой”⁽¹⁶⁴⁾.

Но реальность имеет тройственную структуру, как утверждает всякая

сакральная традиция, и поэтому даже земной мир с необходимостью обладает дополнительными нематериальными измерениями, которые в значительной степени влияют на саму материю и ее законы.

Тонкий план или “мир души”, “средний мир”, имеет такую длительность, которая представляет собой *чистое вращение*. Так как в этом тонком мире отсутствует пространство, которое наряду со временем является априорным условием существования материальной реальности, то это круговое вращение (цикл) не сталкивается с “помехами”, происходящими из “среды вращения”; по аналогии с земной реальностью можно сказать, что в тонком мире полностью отсутствует “трение”, “инерция”, реакция среды.

Духовный мир, со своей стороны, вообще не имеет длительности — ни круговой, ни поступательной, — и все вещи пребывают там в *одновременном постоянстве*. Единственное, что отличает этот мир от собственно нетварной божественной природы, это то, что он имеет начало и конец, тогда как божественная природа безначальна и бесконечна.

Небо, обитель ангелов, соотносится с миром души, как точка с кругом. Точка есть центр и содержание круга, его источник и его сущность. Так, можно сказать, что вращение в тонком мире осуществляется вокруг *вечного* небесного центра, принадлежащего Царству Небесному. Душа людей, существ и вещей, представляет собой беспрестанное вращение вокруг вечной оси. К этому можно отнести слова Христа: “Царство Божие внутри вас есть”. Чем выше качество души, тем меньше символический радиус, отделяющий траекторию вращения от центра.

В свою очередь, чистое вращение души, сочетаясь с материальным планом или потенциальной поступательностью времени, присущей этому плану, дает такую форму цикла, в которой некоторые моменты повторяются, а некоторые нет. Это и есть основная характеристика земного цикла, проявляющегося в разных аспектах в каждом существе и каждой вещи. Все повторяется, но при этом все изменяется. Все возвращается, но в новой форме. Динамика же земного развития (истории) архетипически предопределяется вечностью духовного неба, которое составляет смысл истории, ее содержание, и оживляется круговращением душевного плана.

Наилучшим и выразительнейшим раскрытием такой структуры реальности является *земной год*, в котором естественным образом запечатлено откровение о метафизической структуре реальности. Повторение сезонов и соответствующих им природных явлений указывает на постоянство неподвижной вечной структуры, разворачиванием которой является годовое движение. Смена сезонов, динамика года обнаруживает присутствие душевной

тонкой силы, вращающей колесо года. И наконец, событийное своеобразие каждого годового цикла свидетельствует о спиралевидной поступательности, позволяющей выстроить хронологию.

Показательно при этом, что такая поступательная хронология, соответствующая наиболее материальной стороне цикла и связанная с низшими, гравитационными, энтропическими уровнями реальности, появляется в истории только на поздних этапах, прилежащих к концу цикла, к эсхатологической эпохе. Более древние сакральные цивилизации вообще не знали хронологии, так как для них гораздо больший интерес представляли либо вечность и постоянство, запечатленные в годе (это относится к золотому веку, к райскому состоянию человечества и полярному символизму), либо жизненная динамика круговращения (это относится к последующим эпохам и связано с солнечным символизмом, так как солнце воплощает в себе именно круговое циклическое движение)⁽¹⁶⁵⁾.

Именно в силу такого, наглядно иллюстрирующего всю структуру реальности, природного символизма, год и его иероглифы, календарные круги были свято почитаемы во всех сакральных цивилизациях. Более того, именно годовой цикл является тайной основой древнейших традиций, мифов, священных текстов, эзотерических и инициатических доктрин. Причем речь, естественно, идет не об обожествлении природы и не о “религии сельскохозяйственных циклов”, но о сугубо метафизическом понимании тройственной структуры творения, выраженной непосредственно и наглядно в годовом символизме. Тот факт, что почти все мифологические сюжеты индоевропейских народов, да и ветхозаветного предания, имеют подоснову, напрямую связанную со структурой годового цикла, должен интерпретироваться именно в этом метафизическом смысле. Годовой символизм, сезоны и соответствующие им природные явления, динамика и логика годового движения солнца, вращение небесной сферы и циклическое смещение созвездий описывают все вместе конкретику сакральной парадигмы реальности, придают бытию направленность и ориентацию, отмечают ритм космического существования.

Очень важно отметить, что именно годовой, а не дневной, цикл лежит в основе единой универсальной сакральной традиции, которую в христианской перспективе можно отождествить с изначальным откровением Слова, данным через природу, космос и мир, и постепенно утраченным “падшим” человечеством. Годовой цикл смены сезонов разворачивает перед человеческим взглядом всю полноту сакрального содержания бытийного круга, в котором участвует не только солнце, опускающееся и поднимающееся

снова, не только луна, звезды и созвездия (как в суточном цикле), но и вся окружающая природа, отвечающая на спуск солнца к надиру в зимнем солнцестоянии морозом, сном и смертью, а на его летнее восхождение к зениту — теплом и жаром, расцветом жизни.

Между годом и сутками существует символическая аналогия, на которой и основана ежедневная ритуальная практика различных традиций. Но именно год является тем наиболее общим периодом, который можно отождествить с самим сакральным временем, и не случайно человеческая жизнь исчисляется годами, а не днями и не месяцами (а также не пятилетиями и не десятилетиями и т.д.).

Глава 31. Великий Круг

Год как выражение “вращения” души мира имеет строгую символическую структуру, наглядно представленную в образе круга, разделенного вертикальным крестом на четыре части. Каждая точка пересечения креста с кругом отмечает собой ключевой момент цикла — одно из солнцестояний или равноденствий.

Нижняя точка креста — зимнее солнцестояние, день самого низкого за год подъема солнца над горизонтом. Верхняя — летнее солнцестояние, где солнце поднимается выше всего. Справа на круге крест совпадает с точкой весеннего равноденствия. Слева — с точкой осеннего равноденствия. Солнце движется в течение годового цикла против часовой стрелки.

Зимнее солнцестояние — это переходный момент от нисхождения солнца к восхождению. Летнее — наоборот, от восхождения к нисхождению. Весеннее равноденствие отмечает начало верхнего полукруга, где день дольше ночи. Осеннее равноденствие — конец верхнего полукруга и начало превосходства ночи над днем.

В соответствии с этим простейшим принципом различные традиции и религии отмечали начало года или праздник Нового Года. Лишь изредка этот праздник приходился на какую-то промежуточную точку — например, на середину между осенним равноденствием и зимним солнцестоянием (как, например, *Simhain* кельтов или *siparu* северо-американских индейцев и т.д.), но и в этом случае культовый смысл праздника соотносился с четырьмя основными событиями года, соответствующими великому кресту.

Не только время подчинялось этой сакральной логике, но и пространство, так как ориентации пространства приобретали в такой календарной парадигме особый качественный смысл. Север соотносился с летом и летним солнцестоянием, Юг — с зимним солнцестоянием, Восток — с весной, а

Запад — с зимой. Причем очень важно, что такое соответствие адекватно только в пределах годового цикла. Суточный цикл имеет несколько иную структуру. Север — полночь, Юг — полдень, Восток — утро, Запад — вечер. В обоих случаях Юг и Север меняют свои символические атрибуты, а Восток и Запад сохраняют их. Кстати, именно такое положение дел и неспособность исследователей адекватно отделить те аспекты символизма, что относятся к годовому кругу, от тех, что относятся к суточному, и привели к путанице в понимании основополагающей структуры изначального сакрального сюжета, отраженного в древнейших традициях, знаках, календарях и символах⁽¹⁶⁶⁾.

Глава 32. Православное время

Христианская традиция в ее литургическом, ритуальном и культовом аспектах совершенно непонятна без представления о сакральном времени и его структуре. И суточные службы, и годовой литургический цикл, и фиксированные и подвижные праздники — все это основано на законах цикла, на его логике и символизме. Церковные богослужения, как и часы, предназначенные для молитв, своим ритмом вовлекают верующего в то “круговращение”, в котором осуществляется интенсивная жизнь души. Фактически, литургический ритм сознательно и планомерно вводит человека в течение душевной жизни, отрывая его внимание от энтропической материальной реальности, тянущей его в гравитационный поток несуществования и инерции. Регулярно отправляясь в Церковь или совершая молитву келейно, человек осуществляет внутреннее действие, противоположное по качественной ориентации профаническому существованию.

В этот момент он возвращается к своему внутреннему измерению, обращается от плотного к тонкому, от поступательного к вращательному движению, и следовательно, приближается к вечному и неизменному. В ежедневном богослужении “вращательное”, циклическое время проявляется в еще более структурированном виде.

Во-первых, регулярность служб, их неизменное течение день за днем открывают душевную жизнь Церкви, ее постоянство, ее непоколебимость, ее независимость от внешних материальных условий.

Во-вторых, сама служба полна культовых повторений — как литургических и молитвенных формул, так и определенных жестов иереев и прихожан, что также воспроизводит круговращение тонкого мира.

В-третьих, движения священников в течение службы неоднократно принимают “вращательный” характер — иереи обходят алтарь, двигаются с

кадилом по храму и т.д. Особенно важно обхождение вокруг алтаря⁽¹⁶⁷⁾, т.е. места присутствия Бога, так как в этом действии заключается самое полное и наглядное выражение сакральной сущности Жизни как обращения вокруг неподвижной нетварной точки, находящейся, как и сам алтарь, выше небес.

Важно также, что главные службы отправляются дважды в день — утром и вечером, отмечая тем самым сакральные точки Востока и Запада, Восхождения и Заката, двух оконечностей горизонтальной перекладины Креста. И лишь во время великих праздников (Рождество, Пасха) служба длится всю ночь, отмечая особенно точку полночи, космический Север (в сугубом символизме), где осуществляется великое таинство Воскресения (Рождения) Солнца Правды.

Так обстоит дело с сугубым символизмом христианского дня. В рамках года структура православного цикла более сложна, так как помимо великих праздников, относящихся непосредственно к главным фигурам Православия (к Иисусу Христу, Святому Духу, Деве Марии, Иоанну Предтече, к апостолам и ангелам), существует ветхозаветный ряд пророков и патриархов и дни христианских святых. Можно сказать, что главные праздники отражают основные точки священного православного года, резюмирующего вечность и, более того, включающего в себя сверхнебесную реальность, открывающуюся православным через жертвенное присноприсутствие Сына, нетварного Бога.

Зимнее солнцестояние, нижняя точка Великого Креста года, совпадает с Рождеством Христовым, с рождением Солнца Духовного. Это главный праздник православной зимы, открывающий во “вращательном” цикле спасительное сверхтварное измерение, благодаря которому христианин получает благодать прямого контакта с нетварным принципом⁽¹⁶⁸⁾, находящимся превыше вечности, с превечным и премирным Богом, “сошедшим с небес и вошлотившимся от Духа Свята и Марии Девы воочеловечившимся” в святую полночь, в великую полночь мира.

Весеннее равноденствие знаменуется православной Пасхой, Воскресением Христовым. Христос попирает смертью смерть, побеждает ночь и холод и возвещает своим Воскресением приход новой зари, вселенской весны. Солнце в этот период своим естественным ходом как бы подражает Спасителю, покидая зимнюю стужу и вызывая к новой жизни уснувшую с осени природу, вступая в полугодие “дня” после полугодия “ночи”.

Летнее солнцестояние есть пик восхождения света. Воскресший Христос покидает землю людей и восходит в нетварный свет Троического Единства. Этому соответствует праздник Вознесения Господня.

Примыкает к Вознесению летнего пика праздник Святого Духа, Духов

День, знаменующий исполнение Христова обета и приход Утешителя, Параклета. Это снисхождение Святого Духа на апостолов природа “иллюстрирует” началом спуска солнца к осени. Начинается та половина Православного Года, которая относится к циклу домостроительства Духа.

Зато на осень приходятся три главнейших богородичных праздника — Успение Пресвятой Богородицы, Введение Богородицы во Храм и Рождество Богородицы.

Дева Мария как образ всей сотворенной природы располагается внизу годового круга. К ней нисходит Сын для Воплощения, ее осеняет Дух Господень, спускаясь с небес. Как и иудеи, православные полагают в осеннем равноденствии день церковного новолетия, т.е. православный Новый Год. И неслучайно, по замечанию исихастов⁽¹⁶⁹⁾, литургический Новый Год близко расположен к Рождеству Богородицы — с этого события началось осуществление спасения мира, и следовательно, для христиан Пречистая Дева, действительно, есть подлинное начало.

Из других евангельских фигур теснейшим образом связан с годовым Крестом Иоанн Предтеча. Он символизирует нисходящую половину года, так как замыкает пророческую цепь Ветхого Завета. Ему “предстоит уменьшаться”⁽¹⁷⁰⁾, как солнцу предстоит нисходить к зиме⁽¹⁷¹⁾.

Зимнее солнцестояние связывается с Николаем Угодником, столь почитаемым православными, и особенно в России. А летнее солнцестояние отчасти перенеслось и на Илию-Пророка, который мечет молнии с небес и проливает дождь, т.е. низводит небесный огонь или живую воду с небес; это символические формы нисхождения благодати, которая в ее высшей и нетварной ипостаси является домостроительным делом Святого Духа⁽¹⁷²⁾.

Но все эти сакральные праздники, посвященные им службы, связанные с ними литургические формулы и евангельские фрагменты, не только выражают собой постоянство “вращательной” жизни Церкви, но и предназначены для выведения верующих по ту сторону души, к эоническому небу, где все священные события присутствуют одновременно, в ангельской реальности вечного настоящего. Причем чудотворная реальность евхаристии, осуществляющейся на каждом богослужении, открывает прямой путь не только к вечности Небес, но и за ее пределы, к тому тайному центру Православного Года, вокруг которого осуществляется литургический цикл. Эта центральная точка — нетварный свет энергий Пресвятой Троицы, изливающихся превечно и премирно, независимо от наличия или отсутствия творения, как абсолютное изобилие Славы Господней.

В какой бы точке годового литургического цикла ни находился верую-

щий, его главная цель — двигаться *внутрь* Креста, к тому центру, где перекладины пересекаются между собой. Этот центр уже не лежит во времени и находится по ту сторону длительности. Это источник Года. Слово Божие.

Глава 33. Символизм Креста

Христианская традиция использует для выражения своего учения символы, которые имеют множественное толкование. Наиболее “материальный” аспект символа относится к исторической стороне евангельского повествования, Ветхого Завета или церковных преданий и житийных текстов. Высший духовный аспект символизма открывает тайны христианской метафизики. К промежуточному уровню относится все связанное с трехчастной структурой творения, священного космоса, лежащего *между* человеком и нетварным Божеством.

Этот космический или космологический символизм не противоречит ни исторической конкретике, ни высшему метафизическому значению того или иного христианского сюжета, знака, персонажа. Все три уровня гармонично сочетаются между собой и служат ступенями для возвышения созерцательного духа от внешнего ко внутреннему, от человеческого к Божественному. Более всего этот промежуточный уровень православного символизма связан именно с литургическим годом, который являет собой как раз среднюю инстанцию между землей и небом, между неподвижностью ангельских архетипов и гравитационной инерцией материи.

Можно показать тройственность значения христианских символов на примере креста, который является одним из главных знаков христианства, основой традиции, священным предметом и ритуальным жестом, имеющим у православных христиан чисто инициатический смысл.

На первом (историческом) уровне крест указывает на страсти Спасителя. Это знак казни Сына Божьего, страшный символ жертвенной трагедии Агнца, его страдания, его невыносимых мук, которые Он пережил ради искупления человечества (и всего мира), ради дарования твари благодатной возможности обожения. На этом уровне крест есть символ скорби и печали, свидетельство глубины отчуждения творения на последних этапах цикла, где сам высочайший Бог обрекается на унижительную казнь раба. Показательно, что католики (и еще в большей степени протестанты) фактически сводят все значение креста Господнего именно к этому трагическому аспекту, так как в Западной Церкви материальная, историческая, сугубо земная сторона христианства преобладает и является почти единственной, что делает ее учение исключительно *моральной*, а не метафизической и не эзотерической доктриной.

На высшем метафизическом уровне крест — это новое древо жизни, ось мира, средоточие нетварного бытия Троицы, которое изливается в виде световых энергий во всех онтологических “направлениях”. Это также четыре реки рая⁽¹⁷³⁾, но не земного, и даже не небесного, а божественного, Троического. Причем в этом аспекте более всего важна та точка, которая является *центром* пересечения двух перекладин креста. Это и есть символ божественной реальности, откуда протекает световая благодать. Такое метафизическое понимание креста сопряжено со славной, триумфальной, побеждающей стороной этого символа как знака абсолютной победы⁽¹⁷⁴⁾. Это крест небесный и сверхнебесный, знаками чего являются четверо священных животных, херувимов, четырехкрылых ангелов. Это крест сияющий, благодатный, “пречестный и животворящий”, знак чистый и лишенный всякой материальности. И радостное почитание креста, вытекающее из этого значения, характерно как раз для наиболее духовных сверхисторических направлений в христианстве, особенно для Православия. Совершенно очевидно, что один и тот же знак в обоих случаях (в историческом аспекте и в метафизическом аспекте) имеет диаметрально противоположное значение и должен вызывать у верующих различный духовный настрой.

Промежуточным аспектом креста является как раз его циклический символизм — тот великий крест солнцестояний и равноденствий, который делит годовой цикл. Этот крест не является символом ни чистого страдания, ни чистого торжества. В нем есть и то и другое. Особенно выразительна эта специфика двойственности креста года в восьмиконечном Православном кресте. Здесь верхняя часть вертикали креста относится к свету летнего солнцестояния. Это позитивная часть года, связанная с Божественной природой Христа и с Вознесением. Нижняя часть вертикали символизирует Его Сошествие с небес и Воплощение, результатом чего было мученичество на Голгофе. При этом наклон нижней горизонтальной (третьей) перекладки указывает на отрицательный символизм осени в случае опущенного конца (это также трактуется как указание на “злого разбойника”, распятого вместе с Христом), и на символизм весны в случае поднятого конца (это “добрый разбойник”, признавший Христа в последний момент и первым, по обещанию Богочеловека, вошедший в рай).

Очень важно подчеркнуть также аналогичный циклический символизм в традиционном для Православия схематическом изображении креста на ступенях⁽¹⁷⁵⁾ с двумя атрибутами крестных мук Спасителя: слева — трость и губка с уксусом, справа — копьё центуриона Лонгина.

Иногда справа и слева от верхней части вертикали креста изображаются

также солнце и луна, что недвусмысленно указывает на циклический годовой символизм данного сюжета. Здесь легко соотнести изображение “черепа”, помещенного внутрь “горы”, т.е. в “пещеру”, с зимним солнцестоянием, с местом, где солнце умирает. Кроме того в древнейших календарях зимнее солнцестояние представлялось иероглифически именно как “пещера”. Трость с прикрепленной к ней губкой предстает в виде круга, расположенного на вершине прямой линии. Эта часть схемы соотносится с Востоком и весенним равноденствием⁽¹⁷⁶⁾, “местом” подъема солнца, которое и зашифровано в круге губки. Поразительно, что именно такой иероглиф соответствовал весеннему сезону и весеннему равноденствию на древнейших пещерных календарях, и, согласно профессору Герману Вирту, именно эта фигура лежит в основе изображения древнейшей буквы “P” (“ро”) греческого алфавита.

Копье Лонгина, изображаемое в левой части этого символа, представляет собой жердь с наконечником, подобно стилизованной букве “Г” с опущенными концами верхней перекладины. Но древнейшие сакральные календарные круги именно этим символом обозначали осеннее равноденствие, точку, где солнце опускается к зиме, как опускает “руки” схематически изображенный таким образом человек. Согласно исследователям мифологии, древнейшие религиозные сюжеты, в которых фигурирует копье, всегда так или иначе связаны с календарным смыслом этого знака⁽¹⁷⁷⁾.

Так, исторические подробности крестных мук на космическом уровне живописуют устройство космоса, сакральную ритмику его цикла, световую структуру творения.

На метафизическом уровне те же символы означают более трансцендентные реальности. Так, губка с уксусом, которую страждущему Христу протянули для утоления жажды глумливые палачи, символизирует принятие в себя Богом ядовитого вкуса имманентного творения, в которое Он погружается (или которое Он вбирает в себя) в момент Воплощения⁽¹⁷⁸⁾.

Копье Лонгина⁽¹⁷⁹⁾ символизирует в метафизике сакральный “инструмент” (“созерцательную волю”), благодаря которому преображающая Кровь Бога благодатно изливается на человечество, жаждущее спасения и обожения.

Глава 34. Две горы

На православных иконах очень часто повторяется одна и та же символическая деталь, которая неизменно сопровождает самые различные священные

сюжеты, независимо от того, идет ли речь о евангельских и ветхозаветных мотивах или об изображении житий христианских святых. Эта деталь — помещение на заднем фоне иконы *двух гор*. Безусловно, они имеют чрезвычайно важное сакральное значение, которое, однако, довольно трудно вывести из самого православного предания, так как *две горы* изображаются независимо от догматического смысла того или иного эпизода.

Здесь, как и во всех остальных моментах, символ может иметь три различных уровня описания, соответствующих исторической, циклической и метафизической реальности. При этом в данном конкретном случае однозначно установить исторический смысл *двух гор* не всегда удается.

Что же касается высшего метафизического значения этого символа, то он заключается в двух аспектах. С одной стороны, гора — это образ оси мира, центральной точки творения, вокруг которой оно “вращается”. Это образ полюса, центра. И как таковой он присутствует на священных изображениях, иконах, подчеркивая их метафизическую освященность, связь с полярной, центральной, сущностной стороной реальности⁽¹⁸⁰⁾.

С другой стороны, горы могут символизировать тварную реальность как массу, как первоматерию, как космический фон, подлежащий преобразению в процессе духовного делания. К этому относятся, в частности, те иконописные сюжеты, где вместо двух одинаковых гор симметрично изображается, с одной стороны, дикая гора (природа, материя, тварное бытие), а с другой — храм, город⁽¹⁸¹⁾ и т.д., т.е. результат божественного воздействия на структуру мироздания. Таким образом, этот сюжет может означать переход от естественного состояния к сверхъестественному, и даже от тварного к нетварному.

На уровне годового цикла те же две горы приобретают новое значение, на сей раз связанное с иероглифическим символизмом сезонов. Дело в том, что две горы были древнейшим календарным иероглифом, обозначавшим зимнее солнцестояние, то место, где осуществляется таинство смерти и возрождения, таинство перехода от ветхого (старого) к преобразенному (новому). Этот момент годового цикла был наиболее важным с инициатической точки зрения, так как в нем суммировалась вся полнота инициации как таковой, которая есть переход от одного состояния существования (материального, природного, инерциального) к другому (духовному, сверхприродному, сознательному).

Две горы — две дуги солнечной траектории перед зимним солнцестоянием и после него⁽¹⁸²⁾ (по меньшей мере, так обстоит дело на Севере, в гиперборейских регионах, откуда, согласно Традиции, начался спуск человечества

на Юг, в исторически известные районы древних цивилизаций). Согласно Герману Вирту, эти две дуги или две горы дали начало древнейшему священному иероглифу, представляющему собой повернутую на 45 градусов латинскую (и греческую) букву “В” ∩. Да и сама эта буква развилась, по Вирту, из этого знака. Отсюда, кстати, берет начало особое почитание буквы “В” в некоторых инициатических традициях, ссылающихся на тот факт, что сама Библия в ее древнееврейском оригинале начинается с буквы “бэт” — “Bereshit bara Elohim”. Интересно заметить, что в греческом переводе первой буквой Библии становится е, “эпсилон” — “*Εν αρχη ετοιμασεν ο θεος τον ουρανον και την γην*”, а, в свою очередь, в славянском переводе тот же иероглиф “В” — две горы — вновь становится на свое священное место: “В начале сотвори Бог небо и землю” (Быт. I, 1).

То, что происходит между двух гор, обладает в календарном символизме наивысшим духовным значением. Это — мистерия Божественного Рождения, вочеловечение Бога и открытие дороги к обожению человека. Следовательно, все инициатическое содержание Православия находится под сенью именно этого символа (двух гор), который оттого так часто и появляется на иконах, являющихся, в свою очередь, зрительными изображениями инициатических реальностей.

Глава 35. Русский год и православная традиция

Православный литургический календарь наложился на Руси на более древний круг Священного Года, где все важнейшие точки годового символизма связывались с разнообразными языческими мифами. Обнаружение множества явных параллелей между системой сугубо христианских праздников и языческими обрядами и календарными мифами заставило исследователей этого вопроса говорить о “паганизации” христианства, о перетолковывании его сюжетов и доктрин в языческом ключе, о подстраивании его под предшествующую нехристианскую парадигму. Чаще всего аргументом в пользу такой точки зрения служит заметное переосмысление русскими функций тех или иных святых на основании формального сходства их имен с какими-то русскими словами (т.н. “народная этимология”). Так, мученики-бессеребренники Косма и Дамиан становятся покровителями кузнецов или христианским эквивалентом мифического подземного Кузнеца — славянского Гефеста — лишь на том основании, что греческое имя Косма⁽¹⁸³⁾ (русское Кузьма) похоже на русское слово “кузнец”. То же самое очевидно в случае святого Власия, ставшего покровителем скота (“Власий” похоже не

“волос”). Святая великомученица Елена превратилась в покровительницу прядения льна (“Елена” созвучно “лен”), а праздник св. Варвары отмечался варением (“Варвара” — “варить”) каш и т.д.

Чаще всего в таких случаях говорят о двоеверии (т.е. о сохранении языческих верований под маской христианства) или о глубоком невежестве и детской наивности “дикого” народа. На самом деле, с точки зрения традиционализма, все обстоит гораздо сложнее. Дело в том, что дохристианская традиция (в нашем случае — русская сакральная традиция) не была ни результатом примитивных фантазий “неразвитого народа”, ни особой формой самостоятельного и законченного демонопочитания, как полемически утверждали иногда христианские авторы. “Эллинская” традиция — а в символическом смысле русская, славянская, индоевропейская традиция имеет все основания для включения в разряд “эллинских”⁽¹⁸⁴⁾ — с полноценной христианской точки зрения была искаженным продолжением иафетической сакральности, развивавшейся, однако, в русле, отличном не только от закона Моисея и народа Израиля, но и от всей авраамической линии, связанной с Симом — таким же сыном Ноя, как и Иафет. Следовательно, отрицая “эллинизм” как законченную богословскую конструкцию, христианство не могло не признать наличия в нем некоторых адекватных сакральных элементов, связанных не с метафизикой, но с космологией и другими второстепенными сферами. Так, ничто не мешало святым отцам изучать эллинскую философию, риторику, эстетику, физику, вводя все эти вспомогательные дисциплины в общий строй чисто православного богословия как дополнительные компоненты. Кстати, даже язык Евангелия — греческий, “эллинский”, а язык играет в священной традиции огромную роль⁽¹⁸⁵⁾.

Сама сфера Священного Года имеет отношение именно к космологии, к сакральной структуре мира, относительно общего строя которого у полноценных традиций практически нет разногласий. Разногласия начинаются там, где речь заходит о метафизической оценке, о трансцендентном смысле и теологической значимости того или иного космического явления, и тогда, действительно, и “эллинизм” и “иудейство” вступают с подлинным христианством в неразрешимое противоречие. Но на более низком уровне, на уровне описания, констатации (хотя и сакральной!) все традиции в общих чертах сходятся.

Согласно этой логике, отождествление сугубо христианских праздников с некоторыми дохристианскими священными сюжетами календаря у русских следует рассматривать как провиденциальное, духовно обоснованное и совершенно не случайное явление, в котором отразилась христианизация

космоса, воцерковление и преображение одной из ветвей древнейшей иафетической традиции, приведенной в Православии к высшей метафизической перспективе. Не отмена одного ради радикально другого, но превращение одного в другое — вот в чем заключается сакральный смысл русского христианского Года. Не наивность, не пережитки язычества, не “дикость народная” стояли за выработкой русских поместных православных преданий, связанных с календарем, но промыслительное возвращение священного славянского языка, — состоящего не только из названий предметов, но из символов, мифов, календарных соответствий и образов, — к полноте и небесной гармонии истока. Через Воплощение Слова, через Церковь произошла реставрация почти стершихся и поблекших следов созидательного, изначального участия Логоса в творении мира, сакральных воспоминаний о том, что “Имже вся быша”, что все возникло через Него и было создано Им. Если “народная этимология” на рациональном уровне и противоречила исторической этимологии, то на уровне древнейших изначальных прасмыслов слов — довавилонского языка, “языка ангелов” — календарные отождествления были отнюдь не случайными и восстанавливали давно забытую, но возрожденную Церковью мудрость, инициатическое знание о связи между собой всех естественных и сверхъестественных явлений.

Поэтому специфика русского православного календаря и связанных с ним обрядов и преданий помогает понять стройную логику полноценной Традиции, нашедшей свое высшее завершение и преображенное воплощение в православной метафизике и христианской доктрине.

Можно уподобить христианизацию Священного Года у русских символическому жесту, совершенному апостолом Павлом в Афинах. В Ареопаге апостол указывает на алтарь *Неведомому Богу*, *Deus Absconditus*, говоря, что это и есть Бог-Троица⁽¹⁸⁶⁾. Важно заметить, что этот “неведомый бог” греков понимался не просто как “какой-то еще один, пока не известный, бог” в общем политеистическом ансамбле, но как высший трансцендентный апофатический принцип, пребывающий по ту сторону проявления. Эсхатологическое Откровение этого трансцендентного Бога в Иисусе Христе преобразило “эллиниство”, уничтожило его “языческую”, “политеистическую” сторону и указало надлежащее место в рамках Православия тем сторонам греческой традиции, которые гармонично сочетались с метафизической истиной Нового Завета. Так и в случае славянского календаря: в ходе его совмещения с христианским литургическим циклом произошло промыслительное обнаружение его “неведомого центра”, спасительного креста, его высшего метафизического смысла. Вместо разрозненных мифов и почитания священ-

ных символических событий года как самостоятельных сущностей, богов, идолов, в русском православном календаре были восстановлены истинные пропорции: важнейшие космические явления и символические соответствия пространственно-временного плана были включены в непротиворечивую и стройную картину православного космоса, подчиненного Господу Иисусу Христу, пронизанного энергиями Святого Духа, устроенного по предвечному совету Пресвятой Троицы. При этом все истинное было сохранено, а случайное или извращенное отброшено.

Собственно говоря, именно этим и объясняется исчезновение следов язычества у русских гораздо в большей степени, нежели у народов Запада. Дело в том, что дохристианская традиция славян практически *полностью* перешла в сферу русских православных преданий, и искать ее следы надо не вне Церкви, но именно *в самой Церкви*, где она обрела метафизическую полноту, преобразившись в лучах Благой Вести.

Глава 36. Летняя колесница пророка Илии

Приведем всего несколько примеров того, как проходила христианизация Священного Года у русских.

Одним из самых выразительных сочетаний дохристианской традиции с православным циклом Русской Церкви является праздник пророка Илии, отмечаемый 20 июля (по старому стилю). Уже очень давно исследователи заметили, что цикл легенд и преданий, связанных с этим праздником, имеет древнее, архаическое, дохристианское измерение. Часто выдвигается гипотеза, что раньше в этот день славяне праздновали день Перуна, “бога” грозы и дождя, аналога греческого Зевса или римского Юпитера. Так обычно и принято считать в наше время мол, верные своим языческим привычкам славяне “паганизировали” ветхозаветного пророка и под маской Илии продолжали совершать жертвы древнему божеству и почитать его в языческих ритуалах.

Эта точка зрения характерна для профанических исследователей, которые (сознательно или бессознательно) исходят из сущностно атеистических представлений о религии, считая ее социальной условностью, искусственно выработанной идеологией, продуктом “рук человеческих”. Тогда, естественно, речь может идти только о случайных и фрагментарных совпадениях, а священное, промыслительное, духовное, циклическое воспринимается только как метафора. С точки зрения Традиции вся история является, напротив, промыслительной и священной. В ней нет случайностей, а человеческий фак-

тор, сознательно или нет, подчиняется определенному Божественному плану, который исполняется с неукоснительной последовательностью и через субъекта истории (человека) и через объекта истории (внешний космос). Бог управляет миром двояко — через разум людей и стихии внешнего мира, приводя все к единой гармонии и конечной цели. Следовательно, и дохристианская традиция не есть продукт примитивных упрощенных фантазий “недоразвитого” человечества, но, в худшем случае, результат *вырождения* некогда полной и духовной картины мира, наследуемой народами от истоков истории, от земного рая, от того состояния мира, когда в нем следы Божественного Слова были очевидны и вняты.

В нашем конкретном случае сам славянский Перун не есть какое-то самостоятельное существо, искусственно совмещенное впоследствии с совершенно самостоятельным ветхозаветным персонажем, но персонификация некоторой космической силы, которую можно возвести к небесному архетипу; последний, в свою очередь, обязательно имеет определенное место в контексте полноценной христианской доктрины о структуре реальности. Иными словами, вместо того, чтобы объяснять одно частное и индивидуализированное лицо через другое (Перуна через пророка Илию или наоборот), правильнее было бы обратиться к тому общему священному смыслу, который стоит за обеими персонажами по ту сторону исторических или языческих контекстов.

В празднике пророка Или у русских сразу поражает следующее: он приходится на ту точку календарного круга, которая в рунических календарях древних германцев (а возможно, и всех индоевропейцев) соответствовала руне Пх (𐀨), обозначавшей одновременно *олена с рогами, лилию* (кувшинку), *пучок стрел, дерево* с корнями и кроной. Эта руна относится ко второй половине июля. Корень *il*, согласно современным лингвистам, означает “свет”, “белизну”, “огонь” во многих индоевропейских языках. Так, в частности, русское слово “солнце”, греческое “гелиос”, латинское “sol”, санскритское “*surya*” образованы как раз от этой древнейшей основы. Но самое удивительное то, что семитский корень *Il, Lu*, означающий “бога”, “божество” и входящий этимологически в состав имени Илия (дословно: “крепость Господня” на иврите) в соответствии с новейшими исследованиями в области лингвистики имеет *то же самое* происхождение⁽¹⁸⁷⁾. Иными словами, индоевропейское название календарной руны и имя ветхозаветного пророка связаны не только на уровне “народной этимологии”, но совершенно непосредственно и исторически.

Теперь обратимся к самому иероглифу, изображающему пучок стрел

или молний. Тот же самый иероглиф встречается в архаических изображениях греческого Зевса или римского Юпитера, мифологически родственных славянскому Перуну. Но если руна Пх является более древней и изначальной, чем имя Перуна (а известно, что сплошь и рядом атрибуты мифологического персонажа предшествуют ему самому), то некий герой или символическое существо по имени П может оказаться гораздо древнее, нежели собственно языческие божества предхристианских мифологий. Перуновы стрелы, таким образом, с большим основанием следовало бы назвать стрелами “Ила” или “Илии”. А значит, православный календарный праздник пророка Илии должен был восприниматься новообращенными славянами не как нововведение или привлечение в священный контекст какого-то чуждого или неясного персонажа, но как *возврат* к более древним и изначальным “райским” временам своей собственной священной традиции, предшествующей Вавилонскому смешению языков.

С другой стороны, сам ветхозаветный Илия только в рамках строгого иудейского креационизма может восприниматься как исключительно историческая личность, все существование которой есть последовательность уникальных индивидуальных поступков и происшествий, не имеющих никакого символического или прообразовательного значения. Справославной же точки зрения, напротив, *все* сюжеты Ветхого Завета без исключения имеют в себе символическое измерение. В первую очередь, они прообразуют Новый Завет, но во вторую — они служат описанием структуры священного космоса. Таким образом, ветхозаветный пророк Илия, взятый в огненной колеснице на небо, есть и провозвестник Вознесения Христова и символ, открывающий структуру священного космоса, где по ту сторону тверди находится мир невещественного огня и невещественной воды. Молния и дождь суть природные формы обнаружения сверхъестественных небесных реальностей. Праведник, осуществляющий личную духовную реализацию, восходящий в небеса, помимо субъективных душевных явлений и состояний вступает во взаимодействие и с объективными природными аспектами космоса⁽¹⁸⁸⁾, соучаствуя в осуществлении мировой гармонии и духовно и телесно. Следовательно, сам ветхозаветный пророк Илия в полноте своего духовного подвига соприкоснулся с объективной стороной космоса и реализовал тот ангелический, световой архетип, который запечатлен в древнейшем иероглифе Пх. Историческое в нем соприкоснулось со сверхисторическим, он совершил переход от периферии Великого Года к его центру и отождествился в ходе этого с архетипом цикла, с солнечной руной света и неба.

Учитывая все эти соображения, можно сказать, что небесный архетип

пророка Илии — того же самого Илии, которого почитают 20 июля православные христиане, — древнее и изначальнее и Перуна, и Зевса, и самого ветхозаветного праведника. Он восходит к райской эпохе, когда было создано время. И эта начальная точка священной истории снова проявилась в последние времена, когда Христово Откровение восстановило во всей полноте райскую парадигму космоса.

Глава 37. Полярная Параскева-Пятница

Наряду с праздником пророка Илии часто за образец языческого влияния берут особое почитание на Руси Параскевы-Пятницы (св. мц. Парасковия — память 28 октября по старому стилю), с которой традиционно было связано множество легенд и преданий. Большинство исследователей видит в этом пережитки культа некоего женского языческого дохристианского божества.

На самом деле, здесь, как и в случае пророка Илии, следует говорить о существовании древнейшего сакрального архетипа, предшествующего его языческому вырождению и восстановленного во всем полноценном объеме именно в контексте православного года. Попробуем разобраться, о какой, собственно, символической концепции в данном случае идет речь.

По-гречески “Параскева” означает как раз “день подготовки (перед субботой)”, т.е. “пятница”, “пятък”, “пятый день седмицы”. Следовательно, в дохристианском контексте должно играть особую роль именно число 5 и соответствующий ему день недели.

Общеизвестно, что пятница у индоевропейских народов была посвящена “женскому божеству” — Афродите у греков, Венере у римлян, Фрейе у древних германцев⁽¹⁸⁹⁾ и т.д. Можно предположить, что и у славян существовала какая-то аналогичная мифологическая фигура⁽¹⁹⁰⁾. Скорее всего, конкретный персонаж не имеет большого значения, так как общим элементом здесь является именно сближение пятого дня недели, числа 5, с женской стихией и соответствующим ей символическим комплексом — от ритуальных предметов, орнаментов, узоров до названия планеты или водной стихии.

Относительно символизма числа 5 и соответствующего ему древнейшего (даже изначального) иероглифа *пятиконечной звезды* (✱) наиболее убедительными, на наш взгляд, являются работы Германа Вирта⁽¹⁹¹⁾, который показал, что этот знак соответствует иероглифу года — *шестиконечной звезде* (✳) — без нижней черты. Согласно концепции Вирта, это означает, что в полярных областях солнце зимой вообще не появляется, что и объяс-

няет отсутствие нижней (=южной) черты на древнейшем годовом знаке. Зима с примыкающей к ней осенью (которые некогда рассматривались как одно время года в трехчастном его делении) или ночь как нижние регионы творения, куда спускается солнце духа (П), в природном символизме уподобляется материнскому чреву, откуда и появляется новая жизнь (=новое весеннее солнце). Такой естественный символизм и делает из пятиконечной звезды знак матери, женщины, священной ночи, земли, воды, а следовательно, и само число 5 прочно связывается с ним в сакральном сознании человечества. Память об этой связи сохраняется и много тысячелетий спустя после ухода из северных областей, но символические комплексы, сформированные в незапамятные времена, продолжают жить в преданиях, легендах, обычаях и обрядах, сохраняющихся и тогда, когда сам их изначальный смысл утрачивается.

Подтверждение этому легко найти в цикле русских преданий о Пятнице, согласно которым “Пятница” портит *прялки* тем девушкам, которые работают, а не отдыхают в посвященный ей день недели. Прялки на Руси традиционно изготавливались в виде колеса с шестью (или восьмью спицами) и символизировали солнце, свет мира или весь год целиком. “Пятница, портящая прялки” есть образ древней северной зимы (матери-земли), похищающей свет, крадущей солнечное колесо. Часто женский персонаж с прялкой — славянская Доля, германские Норны, греческие Горгоны и т.д. — означает судьбу, будущее, так как колесо прялки символизирует цикл, тонкий мир, чистое вращение, а сама пряжа — поступательное однонаправленное движение, что вместе точно соответствует содержанию года как цикла (как мы показали выше).

Кроме зимы и земли “Пятница” может означать также саму северную прародину, то место, где природный смысл пятиконечной звезды был естественно наблюдаемым календарным явлением. В этом значении данный образ описывает Северный Полюс в священной космографии древних.

Можно проследить и связь с символизмом яблок, так как сердцевина яблока при продольном разрезе дает как раз пятиконечную звезду⁽¹⁹²⁾, “Пятницу”. Отсюда образ девицы-яблони в легендах самых разных народов. Цепочка символов “женщина — яблоня — рай (полюс, центр)” встречается и в ветхозаветном описании рая, и особенно в сюжете о грехопадении праотцев. На уровне космического символизма вкушение райских яблок и последующее за ним изгнание из рая есть описание осеннего движения солнца (часто отождествляемого с созревшим плодом) к земле-зиме, могиле, смерти.

Символическим эквивалентом Пятницы является также *ладонь*, которая служила древнейшим календарем⁽¹⁹³⁾, память о чем сохранилась в русском обычае “вруцелето”, подсчете календарных праздников, отталкиваясь от анатомического устройства ладони — суставов пальцев и т.д.

К тому же символизму относится и Великая Пятница на Страстной неделе, так как именно тогда происходит спуск Спасителя в ад, под землю, в регионы тьмы и холода, в *зимние* области творения. Вполне соотносимы с этим еженедельные пятничные посты.

Характерно, что память св. мц. Парасковии Православная Церковь чтит *осенью*, когда солнце клонится к зимнему солнцестоянию. И в этом частном моменте православное предание сочетается с дохристианской традицией.

Глава 38. Календарное “чаянье твари”

Таковы всего несколько примеров промыслительной гармонии русской Православной Традиции и священного Года древних славян. В принципе, такие же закономерности можно было бы найти и в других сюжетах.

Так, первые русские святые Борис и Глеб часто символизируют собой старый и новый год (Борис с бородой, а Глеб без нее). Кроме того иногда Глеб изображается с колосьями пшеницы, символизируя зерно⁽¹⁹⁴⁾ (фонетическое сходство Глеб и хлеб). Кроме того первые русские святые возрождают древнейший сюжет священной традиции о братьях-близнецах, что также связано с двумя половинами года или солнечного цикла.

С символизмом Нового Года, рождения солнца сближается святитель Никола, также безмерно почитаемый на Руси. Само его имя — Никола — напоминает русское “коло”, т.е. круг, год, вращение. Иногда *зимний* святой Никола связывается с *летним* пророком Илией, и тогда они образуют символическую пару двух противоположных сторон годового цикла — лета и зимы. Часто именно такая пара — Никола и Илия — выступает в разнообразных легендах и преданиях в связи с другими символическими комплексами отчетливо календарного характера.

Этот ряд можно было бы продолжить, но рамки данного труда не позволяют сделать этого в полной мере, так как подобное исследование требует, по меньшей мере, отдельной книги.

Важно также указать на одно обстоятельство, которое, без сомнения поможет отчетливее понять соответствия православного литургического года и древней священной структуры славянского календаря. Дело в том, что в изначальной форме священный круг года в качестве своей главной точки имел именно *зимнее солнцестояние*, истинный Новый Год. К этому “рево-

люционному” моменту космического цикла относилось большинство символов, преданий, иероглифов, так как в этот момент происходит чудесное событие — переход от смерти к жизни, от зимы к лету, от упадка к возрождению, от старого к новому. Причем происходит наглядно, убедительно и макрокосмически, являя божественную гармонию через весь строй природы. И даже на основании чисто географических особенностей становится понятным, что самая яркая картина Нового Года, его природного символизма, его наглядной значимости наблюдается на Севере, где годовой ритм сезонов выделен, отчетлив и предельно выразителен. Можно сказать, что *празднование Нового Года в день зимнего солнцестояния является наиболее древним и правильным, изначальным*. И не случайно Рождество Господа нашего Иисуса Христа промыслительно произошло именно в этот момент.

Но в более поздние периоды точка Нового Года и связанные с ним праздники и предания были перенесены на другие календарные даты — особенно на осеннее и весеннее равноденствия. Единый символический календарный комплекс раскололся на три точки, претерпев, естественно, некоторые изменения. Осеннее равноденствие связалось с фигурой женщины-матери, земли, зимы. Часто (но не всегда и не обязательно) в календарном символизме она имеет зловеющий характер, сочетаясь с низом, водой, холодом, смертью. Но и в этом состоянии в ней провидится перспектива грядущего рождения. Осеннему равноденствию соответствуют праздник церковного Новолетия и три из четырех двенадцатых праздников, посвященных Деве Марии.

Весеннее равноденствие, напротив, подчеркивает победную, триумфальную фазу родившегося (воскресшего) света после зимнего плена. В русском язычестве — это Масленица, солнечный круглый каравай или блин. В Православии — это великий праздник Святой Христовой Пасхи.

Но во всех этих точках — зимнее солнцестояние, осеннее и весеннее равноденствия — в сущности, главным является момент *инициации*, перехода от ветхого к новому, смерть и погребение смерти, умаление и возвышение. Отсюда и сходство некоторых обрядов и символических элементов, свойственных всем трем праздничным циклам.

В православном годе эти ключевые инициатические “новогодние” точки отмечены особыми праздниками, которым предшествуют посты. Пост означает очищение, а также страдание, сознательное погружение в *умаленную* качественно реальность, соответствующую ветхости, для того, чтобы в полной мере соучаствовать в грядущей победе света над тьмой, духа над плотью. На осень приходится Успенский пост. На зиму — Рождественский (Филиппов пост). На весну — Великий пост⁽¹⁹⁵⁾. Можно сказать, что все три поста, а также обрядность праздников, к которым они относятся, имеют

инициативный характер, детальное изучение которого открыло бы перед нами невероятные богатства православного эзотеризма, а также дало бы больше информации о дохристианской традиции русских, славян, нежели все профанические поиски археологов и светских историков.

Если ясно понять символическую синонимичность трех главных “новогодних”⁽¹⁹⁶⁾ точек и их изначальную связь с таинством зимнего солнцестояния, множество труднообъяснимых символических деталей станет на свои места и приобретет осмысленность и внутреннюю гармонию. При этом подобное исследование не подорвет Православную Веру, но, напротив, укрепит ее — так как обнаружение Премудрости Божьей, столь явно присутствующей в самой ткани окружающего нас бытия, должно убедить в Торжестве Православия даже скептиков.

Как бы то ни было, нет сомнений, что Священный Год в православной традиции имеет огромное значение. Его структура тщательно проработана на богослужебном уровне. Подвижная часть литургического календаря — пасхальный цикл — являет собой переменный, динамический аспект христианского года, а фиксированные праздники — статичный аспект. При исчислении пасхалий учитывается совокупность космических календарных циклов — солнечного, лунного, недельного. Таким образом, мистическое бытие Церкви не устраняется от природного существования, но *преображает* это существование, просветляет его, придает ему особое световое измерение. Естественное через Церковь переходит в сверхъестественное. Ведь по словам апостола: “Чаяние бо твари откровение сыном Божиим чае”⁽¹⁹⁷⁾. Через Православный Год, его литургический цикл, ритм праздников и динамику богослужения, ежедневная ткань которого прямо зависит от календаря, непрестанно осуществляется таинство церковного домостроительства; из вечности Небесной Церкви — центра великого круга — исходят прямые лучи к каждому дню года, протягивая христианам, а сквозь них и всему космосу, благодать обожения и восхождения в рай, в сердце мира, в Святую Святых творения.

Часть VI

СИМВОЛИЗМ АПОСТОЛЬСКОГО ЧИНА

Глава 39. Три ограды Небесной Церкви

Православная Церковь названа *Церковью Апостольской*. Такое определение не только указывает на исторический факт основания Церкви апостолами Христа, но и подчеркивает качественную роль апостолов как особой метафизической категории — центральной для всего православного домостроительства.

Апостолы суть человеческие личности и, шире, человеческие *типы*, которые воплотили в себе полноту посвяжительной реализации той “революционной” метафизической Благой Вести, которую принес своими Воплощением, Проповедью, Крестной Смертью и Воскресением Сын Божий. Апостолы представляют собой наиболее близкий круг к Спасителю не только исторически, но и метафизически. Они пребывают вокруг божественного Престола по ту сторону времени и истории. Число первоверховных апостолов — 12, и в Традиции оно прямо сопоставляется с *кругом*, циклом, полнотой и завершенностью. В Апокалипсисе 12 апостолов соотносятся с 12 коленами Израилевыми и с 12 вратами Небесного Иерусалима. Соотнесение с вратами особенно подчеркивает, что апостолы являют собой “вход” в реальность Царствия Божия, и следовательно, все члены Церкви Христовой разделяются тем самым на 12 основополагающих типов. Представители

каждого из них входят в Небесный Град через свои собственные ворота, соответствующие определенному апостолу. При этом важно, что именно апостолы, а не ангелы, играют основополагающую роль в православной экклесиологии: *Бог-Сын воплощается в человеке и именно человеку, а не ангелу, дает перспективу обожения*. Таким образом, инициатическая полнота Православия реализуется через апостольскую Церковь и апостольское служение. Апостолы не просто равны ангелам, они *выше* ангелов, и сами ангелы причастны к спасительной Благой Вести как раз через обожаящихся людей, а не непосредственно. Такая онтологически уникальная позиция апостолов связана с той проблематикой, которую мы определили как “третий путь” в предвечном выборе ангелов⁽¹⁹⁸⁾.

В сотериологическом домостроительстве и в личной духовной реализации христианина всегда существует определенная инстанция, связанная с личностью того или иного апостола, который предстоит особому антропологическому типу, к коему этот христианин относится. Таким образом, Православная Церковь является апостольской и еще по одной причине — в процессе личного спасения (обожения) верующий как соборная часть Церкви реализует некоторый апостольский архетип, оживляет его, наполняет конкретикой личного духовного опыта. Это может быть названо “апостольским домостроительством”.

12 апостолов суть 12 аспектов архетипа совершенного человека, православным образом которого, как мы видели, является Непорочная Дева Мария, “Новая Ева” (по выражению исихастов). Следовательно, именно Богородица может рассматриваться как то, что является общим для апостольского домостроительства⁽¹⁹⁹⁾. На это прямо указывает загадочный эпизод Евангелия относительно предсмертного крестного повеления Спасителя об усыновлении Иоанна Богослова самой Девой Марией⁽²⁰⁰⁾.

Через апостола Иоанна (который занимает особое место среди апостолов — не случайно Евангелие подчеркивает: “его же любляше”, т.е. “его Христос любил”) происходит усыновление Богородицей всех апостолов и через них, в свою очередь, вообще всех христиан. Крещаемые во Христа усыновляются не только нетварным Небесным Отцом (через евхаристию), но и тварной, но обоженной Матерью (через причастность к апостольской Церкви), ставшей в результате полноты христианской богореализации главой ангелов. Таким образом, церковное духовное “рождение свыше” становится совершенным — от сверхнебесного Отца и небесной Матери. При этом, обычный христианин сочетается с единой природой совершенного человека — Богородицы — именно через 12-членный круг апостолов, пред-

ставляющих собой христианский аналог архангелам, “начальникам светов”. 12 апостолов верховодят сонмом святых, преподобных, мучеников и праведников, как архангелы верховодят ангельскими иерархиями, группируя их в ряды соответственно духовным семействам и символическим функциям. В рамках православной инициации они символизируют 12 лучей или 12 путей, связывающих периферию с центром, множественность с единством. Их дело — осуществление *соборности*, интеграция, собирание всего воедино. Но это единство церковного центра — нетварного Господа и тварной, но обоженной космической природы Богоматери — не может быть осуществлено сразу от конкретного индивидуального существа к полноте обожения. Оно проходит по этапам, по пластам приближения ко внутреннему, по инициатическим небесам православной святости и на самом близком “радиусе” от точки центра, от Трона Небесного, где располагается как раз апостольский круг, происходит “встреча с апостолом”, с одним из 12, который, будучи посланным к тому или иному народу, к тому или иному человеческому типу, направлен тем самым и к конкретной человеческой личности как священный иерарх, как трансцендентный наставник, учитель, епископ, истинный духовный отец.

Кроме 12 апостолов православное предание говорит также о 70 или о 72 апостолах. Эта цифра (особенно 72⁽²⁰¹⁾) отнюдь не случайна. Согласно иудейской традиции, наряду с 12 коленами Израиля, избранного народа, типологически обобщающего все человечество и предстоящего пред Богом за это человечество, существует 72 “языка”, народа, каждому из которых для просвещения и освящения был послан особый ангел от сотворения мира⁽²⁰²⁾. Можно соотнести 12 колен Израиля с 72 языками, и заключить, что каждое из колен соответствует 6 народам, или на небесном уровне ангел каждого колена Израилева (архангел в данном случае) верховодит 6 ангелами, относящимися к 6 народам земли. При переходе к православной метафизике роль 12 колен Израиля в трансцендентном и специфически христианском смысле переносится на 12 апостолов, а 72 апостола становятся водителями и благовествователями соответствующих народов земли. Таким образом, следует предположить, что 72 апостола были распределены между 12 как их ученики по 6 человек и соотносились с человеческими нациями. С этим, очевидно, связано и явление “глоссолалии”, “говорения на языках”⁽²⁰³⁾, которое впервые произошло в Пятидесятницу при сошествии Святого Духа на апостолов, заговоривших внезапно на не известных им ранее языках и наречиях. Судя по посланиям св. апостола Павла, “говорение на языках” было обычным явлением для всей раннехристианской Церкви.

Таким образом, несколько дальше от внутреннего круга 12 апостолов располагается второй круг 72 апостолов, соответствующих символическому числу народов земли. Воцерковленные нации под предводительством одного из 72 объединяются тем самым в группы по 6 и полагаются под начало одного из 12 первоверховных апостолов⁽²⁰⁴⁾. Каждый из 72 апостолов становится архетипом национальной святости, который последовательно разворачивается в сонме национальных поместных святых. Эти святые, в свою очередь, образуют *третий круг* на пути обожения, являясь как бы множеством дверей в притвор Небесного Иерусалима, который через 72 прохода соединяется с “алтарной частью” свержнебесной обители, доступ куда осуществляется через 12 основных дверей. Совокупно эти три святых и апостольских *круга* образуют ткань Церкви Небесной, обращенной одной из своих сторон к каждому “языку”, к каждому народу земли. На этом основании и принято давать новокрещеным имя в честь какого-то святого, который отныне становится покровителем крещеного, его небесным наставником и проводником (вместе с его ангелом-хранителем).

Очень показательно, что в православном календаре каждый день года посвящен определенному святому, имя которого в нормальном случае и дается крещенному в этот день человеку (в Православии чаще всего на восьмой день по рождении младенца). Сам год, как мы показали выше, понимается Традицией как обнаружение вечности во времени, и следовательно конкретный элемент года (день) есть инициатический вход в Царство Небесное. А так как литургический день обязательно соотносится с каким-то святым (или группой святых⁽²⁰⁵⁾), этот святой становится эзотерической *сущностью* конкретного дня, его внутренним измерением. Можно сказать, что он есть световой вход в надчеловеческое пространство Небесной Церкви для тех, кто литургически поминает его во время службы, и особенно для тех, кто получает его имя и приобретает его тем самым в наставники и учителя, как *апостола*, посланного лично ему.

Заметим, что и цифра 12, и цифра 72 относятся к разряду “циклических” чисел, лежавших традиционно в основе деления годового круга и других единиц времени. Так, в частности, в году 12 месяцев. В более обширном цикле — цикле предварения равноденствий — за 72 года точка весеннего равноденствия смещается ровно на 1 градус, т.е. на одно деление, равное 1/360 части круга. Известно, что и число дней в году равно 360, кроме 5 дополнительных, которым во многих священных календарях уделялось особое внимание и которые рассматривались вне остальных обычных 360 дней. Можно сказать, что эти особые 5 дней символизируют четыре точки вели-

кого креста года и его тайный центр (о чем мы говорили в предшествующей главе). Таким образом, три апостольских круга — 12 апостолов, 72 апостола и сонм святых, соответствующих каждому дню года, дают стройную картину деления годового цикла вначале на 12, потом на 72, а затем на 360 частей. Апостольская иерархия Небесной Церкви приобретает пирамидальную структуру, воспроизводящую, в общих чертах, ангельскую иерархию, но в новом, сугубо христианском смысле. 12 верховодят 72, а каждый из 72, в свою очередь, стоит над 5 самыми чтимыми национальными святыми.

Конечно, такая математически выверенная схема не отвечает реальному состоянию литургического православного календаря, и идеальная гармония Небесной Церкви в чем-то разнится с исторической конкретикой Церкви земной, но все же рано или поздно тайное становится явным, и в финальный эсхатологический момент, предуготовляемый Святым Духом, церковное домостроительство *буквально и точно* совпадает с Божественным Замыслом, как *буквально* осуществились ветхозаветные пророчества в Воплощении Сына. Тогда воистину “праведники воссияют яко солнце”, и сравнение “яко солнце” откроет свое космическое, преображающее содержание — праведники *станут* солнцем того дня, которому они покровительствовали (в котором они пребывали, небесно и мистически жили) в литургическом году. Эсхатологическое предание говорит, что в момент Второго Пришествия *время остановится*, и следовательно, все эти солнца будут сиять тогда одновременно.

Глава 40. Наследие Петра и наследие Павла (о внешней и внутренней Церкви)

Если 72 апостола сопряжены с благовествованием языков, то они символически и исторически должны находиться в особой связи с апостолом Павлом, “апостолом языков” по преимуществу. Более того, хотя сам Павел не принадлежал к 12, именно он (вместе с апостолом Петром) считается важнейшим среди апостолов, первоверховным.

С другой стороны, апостол Павел в христианском предании постоянно соотносится с апостолом Петром, который “есть камень, на котором создана Церковь”. Между Петром и Павлом существуют сложные символические и метафизические отношения. Они как бы дополняют друг друга, часто выступая вместе в священных сюжетах (так, им посвящен один и тот же день в году). Иоанн Златоуст настолько подчеркивает архетипичность сочета-

ния этих двух апостолов, что в самом Адаме провидит изначальную двойственность, провиденциально реализовавшуюся в них в изначальной Церкви⁽²⁰⁶⁾. С другой стороны, уже в “Деяниях апостолов” есть сюжет о споре между Петром и Павлом, а кроме того в раннем христианстве существовало множество преданий о серьезных разногласиях и состязаниях между ними, пока место Павла в этих сюжетах не занял откровенный еретик Симон Маг⁽²⁰⁷⁾.

Типология противостояния Петра и Павла сводится, в целом, к теме иудаизма, как ее понимали ранние христиане. Если символическую функцию 12 апостолов еще можно было совместить с иудейской традицией в рамках иудеохристианского синтеза (практиковавшегося, в частности, сектой евионитов), то переход к благовестию языков, т.е. к функции 72 апостолов, ко второму кругу апостольского домостроительства был радикально несовместим с доктриной иудаизма. Поэтому именно *фигура Павла, его богословие, его метафизика имеют для Церкви как универсальной реальности, для христианства как третьего пути, для Православия, для христиано-христианства высшее и абсолютное значение*. До Павла и вне Павла вопрос о метафизической природе христианского выбора в предвечном споре ангелов не имел никакого особого отличия от общего настроения иудейского благочестия, и факт Воплощения мог легко истолковываться в строго креационистской и монотеистической перспективе. Судя по неуверенности самих 12 апостолов и эти избранные сосуды благодати не сразу и не до конца смогли осознать “революционное” значение того метафизического дара, получить который они сподобились. Без Павла не было бы полноценного, интеллектуально оформленного христианского учения, не было бы *Православия*, и именно его метафизическая богословская роль, а не просто особая активность в смысле проповеди среди “языков”, делают его центральной фигурой среди апостолов, занимающей особое место, место *абсолютного апостола*, апостола по преимуществу.

В Павле открылся православный эзотеризм, полнота учения о христианской метафизике, и важнейшим ее постулатом было утверждение о том, что “несть ни иудея, ни эллина⁽²⁰⁸⁾”. Вокруг этого утверждения и велись основные споры, отчасти иносказательно зафиксированные в “Деяниях” и более откровенно в посланиях самого апостола Павла, а также именно с этим были связаны сюжеты апокрифических легенд, противопоставлявших Павла Петру. Сам Петр был первым из апостолов, который преступил иудейские законы, войдя в дом к сотнику Корнилию, после троекратного видения зверей в полотне⁽²⁰⁹⁾. Но это обращение к воцерковлению язычников было порицаемо сторонниками строгой иудеохристианской линии в ранней Церк-

ви. Чаще всего главной фигурой этого направления выступает глава иерусалимской общины Иаков “брат Господень”. Именно его прямым оппонентом является радикальный апостол Павел, самый яростный противник иудеохристианства. Петр же занимает промежуточное положение в данном споре. Но в ходе становления церковной догматики, особенно после резкого размежевания с евионитами, иудеохристианская линия радикальных (уклонившихся в ересь) последователей Иакова была уже за гранью ортодоксии, и Петр стал основной фигурой на иудеохристианском метафизическом полюсе Церкви, тогда как Павел остался на противоположном конце. Кстати, сами образы видения Петра, предшествующего его приходу к сотнику Корнилию, носят явно иудейский характер, так как “язычники” предстают здесь в ветхозаветной оптике как “нечистые животные”.

Можно сказать, что любая полноценная традиция имеет и экзотерическую (внешнюю) и эзотерическую (внутреннюю) стороны.

На внешнем уровне Бог выступает по отношению к человеку как трансцендентный и недоступный объект, как нечто радикально *иное*, нежели он сам. Предельные формулировки такого подхода свойственны именно креационизму и особенно чисто иудейскому авраамическому взгляду. Собственно, основной креационистский постулат о бездне между Творцом и творением и есть экстремальная форма последовательного и законченного экзотеризма. Это — позиция чистых “иудеев”.

На внутреннем (эзотерическом) уровне Бог выступает по отношению к человеку как субъект, как его высшее духовное “я”, как “внутренний человек” или “новый человек”. Такое отношение характерно для эзотеризма и инициатических доктрин. В принципе все манифестационистские традиции — традиции “эллинского” типа — носят как раз такой “эманационистский” характер, что в случае их деградации приводит к многобожию и идолопоклонничеству, так как обнаружение Бога внутри вещи (шире, твари: человека или священного предмета) может дойти до почитания всей этой вещи в целом, что нарушает единство и единственность принципа, Божества.

В христианской традиции эти два аспекта соотносятся с фигурами Петра и Павла, где Петр ответственен за экзотерическую сторону, а Павел — за эзотерическую. Петр есть глава внешних, а Павел — внутренних. И тот и другой в полноценном православном предании не являются ни иудеем, ни эллином, но оба — настоящие христиане. Но, однако, Петр олицетворяет именно внешнюю Церковь, а Павел — внутреннюю⁽²¹⁰⁾.

Петр — один из 12. Более того, он первым признает в Христе мессию. Павел не входит в число 12. Но он первым однозначно и громогласно утвер-

ждает и исповедует Богочеловечество Иисуса Христа и троичность Божества. Таким образом, именно с Павлом христианство становится метафизически самим собой, по ту сторону чисто мессианской фактологии, которую могли признать (и признавали) некоторые от иудеев. И не случайно Павел получает приказание на апостольское служение от Воскресшего и Вознесшегося Иисуса, *прямо* от нетварного Бога в его небесной природе⁽²¹¹⁾, тогда как 12 апостолов имели общение с Сыном в человеческой форме. Павел, ослепленный на пути в Дамаск, сподобился лицезреть Свет Второго Пришествия, видеть самого Спаса-в-силах. Поэтому и его учение столь ясно и однозначно — с эсхатологической определенностью — описывает структуру православной метафизики.

В зависимости от взгляда на символизм апостолов можно по-разному на метафизическом уровне представить соотношение фигур Петра и Павла. В определенном случае (вне православного учения) можно акцентировать их противоположность и даже враждебность.

Это было характерно для гностика Маркиона, признававшего только и исключительно Павла и его метафизическое эзотерическое христианство, отвергая Иакова и даже Петра, а вместе с ними тексты всех Евангелий, кроме Евангелия от Луки, так как Лука был учеником Павла⁽²¹²⁾. Позже сходная позиция обнаружилась у манихеев, богомилов и катаров, считавших Бога Ветхого Завета “злым демиургом”, и отвергавших Петра, основателя католичества. Та же аргументация всплыла и во время Реформации, когда Лютер в своей критике Ватикана и Папства, основанного на центральности апостола Петра, прибегал к альтернативному авторитету апостола Павла.

Можно встретиться и с обратной версией этого противопоставления со стороны приоритетных сторонников Петра. Западное католичество во многих случаях утверждает именно безусловное верховенство Петра среди всех апостолов, причем ставя всех остальных в зависимость от него. При этом линия Павла часто рассматривается как частное и почти “еретическое” мнение отдельной исторической личности, причастной к ранней епископальной реальности лишь благодаря совокупности случайных обстоятельств. Чем дальше заходят иудеохристианские тенденции в католичестве, тем острее становится вопрос об “ортодоксальности” посланий Павла, вплоть до постоянно повторяющихся в последние годы предложений подвергнуть некоторые его тексты цензуре и кушорам. Фактически, *“латинская ересь”*, в понятии православных, и есть *де факто* отвержение метафизического и инициатического наследия Павла.

С другой стороны, можно рассматривать обоих апостолов как взаимно-

дополняющие фигуры с отдаванием приоритета одной из них. Это уже соответствует не еретической, но адекватной, ортодоксальной точке зрения. Причем такой выбор не требует от христианина принятия каких-то особых догматических формулировок. В этом сказывается, скорее, специфика духовного типа верующего: морально-ритуальные аспекты Церкви являются приоритетными для последователей апостола Петра, метафизика и инициация привлекают более последователей апостола Павла. В Православной Церкви оба апостола чтутся на равных, хотя в соответствии с метафизической иерархией приоритет неявно отдается именно линии Павла. И уже тот факт, что Восточная Церковь резко противится католическому возвеличению Петра и его постановке над другими апостолами, на чем Ватикан пытается основать претензии на универсальность церковного авторитета Папы, указывает на однозначный выбор Православия.

Среди остальных апостолов также можно выделить несколько архетипических фигур, вписывающихся в это дуальное деление экзотеризм-эзотеризм (Петр-Павел). Так, безо всяких колебаний, к эзотерикам можно отнести апостола Иоанна Богослова, “любимого ученика” Иисуса. Иоанн Богослов явно выражает наиболее сокровенные, эзотерические аспекты христианства. Поэтому, кстати, именно он является автором “Апокалипсиса”, книги, завершающей весь “Новый Завет”, где содержится изложение последних эсхатологических тайн Церкви. Кроме того, Евангелие, написанное им, стоит четвертым и считается, в соответствии с православным преданием, самым внутренним, где открывается вся метафизика Боговоплощения.

Апостол Иоанн входит в тройку самых избранных апостолов из 12 наряду с Иаковом и Петром. Можно сказать, что среди этих трех высших апостолов Иоанн являет собой наиболее внутренний полюс Церкви, Иаков — наиболее внешний, а Петр — средний. В некотором смысле, апостол Иоанн связывается с Павлом и всей метафизической линией Павла⁽²¹³⁾.

Формальным признаком принадлежности к христианскому эзотеризму является положительное отношение того или иного апостола к вопросу о воцерковлении язычников, и на этом основании можно соотнести с линией Павла-Иоанна также апостолов Филиппа (он проповедовал в Самарии и крестил эфиопа), Варфоломея (приведшего к апостолам 5 язычников), и Андрея (благовествовавшего на Севере Греции и в скифских землях).

Ближе всего к иудеохристианству стоят апостолы Иаков старший и Иаков Алфеев, апостол Иуда “брат Господень”, он же Фаддей (относительно двух последних предание утверждает, что они были физическими родственниками *по плоти* Девы Марии или Иосифа Обручника, что подчеркивает

их связь с ветхозаветной реальностью), а также Симон Зилот (будучи зелотом, он должен был быть связанным с иудейским национализмом) и апостол и евангелист Матфей (о котором предание утверждает, что он единственный из евангелистов написал свое евангелие на еврейском языке и пред- послал его иудеям).

О Фоме и избранном на место Иуды Искариота Матфии трудно сказать что-то определенное, хотя поведение Фомы при появлении воскресшего Христа косвенно намекает на его возможную причастность к секте фарисеев, отрицающей воскресение во плоти. Хотя, с другой стороны, предание утверждает, что апостол Фома “бывший некогда слабее других апостолов в вере, сделался по Благодати Божией мужественнее, ревностнее и неутомимее всех их, так что обошел со своею проповедью почти всю землю, не убоившись проповедовать Слово Божие народам свирепым, диким и кровожадным”. Показательно, что он мученически скончался в Индии в г. Малипуре. Апокрифическая традиция ему приписывается гностическое “Евангелие” манифестационистской, “эллинской” ориентации.

Деление на эзотеризм и экзотеризм ясно присутствует и в отношении четырех евангелистов, которые отождествляются в Православии с четырьмя священными животными — херувимами — из видения Иезекииля и Апокалипсиса Иоанна Богослова. Иоанн Богослов (его символ — херувим с ликом льва) и евангелист Лука (его символ — херувим с ликом тельца), ученик апостола Павла, явно относятся к эзотерической стороне Церкви. При этом многие православные иконы и росписи изображают Иоанна *над* Лукой с правой стороны восьмиконечного ромба в сюжетах, связанных с “Неопалимой Купиной” или “Спасом-в-силах”. Так апостол из двенадцати Иоанн рассматривается как более внутренний, нежели Лука, апостол из семидесяти двух.

Матфей (его символ — херувим с лицом человека) и евангелист Марк (его символ — херувим с ликом орла), ученик Петра⁽²¹⁴⁾, соответствуют экзотерической стороне христианства, причем постановка Матфея *над* Марком в тех же иконных сюжетах указывает на превосходство в этой области Матфея, одного из двенадцати, над Марком, одним из семидесяти двух.

Возможно, именно эта неравнозначность апостолов, их соотношенность с различными аспектами Церкви символически отображена в православном иконописном сюжете, часто встречающемся на иконостасе в центре деисусного ряда. Этот сюжет изображает Тайную Вечерю, где Спаситель раздает апостолам евхаристические Святые Дары, при этом половине учеников Он протягивает хлеб (плоть Господню), а другой половине — вино

(кровь Господню). На инициатическом уровне хлеб (плоть) соотносится с экзотеризмом, а вино (кровь) — с эзотеризмом.

Глава 41. Иуда, Израиль и контринициация

Иуда Искариот играет в апостольской типологии особую роль. Он является архетипом зла в христианской традиции, сочетая в себе и прообразуя все то, что противоположно Православию, его этике, его метафизике, его инициации, его сотериологии. В некотором смысле, он служит прообразом самого антихриста. Если с этической точки зрения образ Иуды является кристально понятным, так как в нем сходятся воедино все основные пороки (предательство, лживость, лукавство, жадность и т.д.), то метафизически его функция требует особого рассмотрения.

Иуда Искариот является первым и на историческом уровне главным звеном в цепи крестных мук Спасителя. Именно с него начинается мистерия Распятия Христа иудеями, так как именно он передает Иисуса в руки синедриона. Так как богоубийство является коллективным преступлением иудеев, отвергших и распявших Иммануила, Иуда Искариот служит архетипом всего иудаизма, оставшегося самим собой в период после проповеди Христа. Именно о таком иудействе сказано: “говорят о себе, что они иудеи, а они не таковы, но — сборище сатанинское”⁽²¹⁵⁾. Так, Иуда не только богопредатель, но и богоубийца. К нему в “Деяниях” апостол Петр прикладывает пророчества псалмопевца: “Да будет двор его пуст, и да не будет живущего в нем”⁽²¹⁶⁾. Это также имеет прямое отношение к дьяволу, с которым Иуда прямо отождествляется. У Иоанна одержимость Иуды Искариота описана так: “И по хлебе, тогда вниде в онь сатана”⁽²¹⁷⁾. Вхождение сатаны в Иуду по вкушении хлеба, протянутого Спасителем, символизирует вхождение духа князя мира сего в иудаизм после Воплощения в среде иудеев Сына Божьего, Хлеба Небесного. Вселение дьявола, таким образом, в христианской перспективе соответствует не просто пребыванию вне истины, не просто “язычеству” или “идолопоклонству от невежества”, но именно отвержению истины после вкушения ее. На этом фундаменте основан весь радикальный и последовательный антииудаизм Православия, которое изначально было крайне враждебно к иудеохристианским тенденциям в самой Церкви (арианство, несторианство и т.д.) и, особенно, к иудаизму, продолжающему наставлять на законе и отрицать евангельскую благодать. Иуда Искариот отождествлялся с постхристианским иудаизмом не только среди простых верующих на основании “народной этимологии” и сходства между словами “Иуда” и

“иудей”, но именно в силу метафизического тождества между этими двумя реальностями — персонифицированной в Иуде и коллективной в иудеях⁽²¹⁸⁾.

На ином уровне Иуда являет собой образ того, что Генон называет “контринициацией”, т.е. таким посвящением, которое, выводя человека за пределы индивидуального состояния, ориентирует его, однако, не вверх, а вниз. И здесь показательно, что евангелист подчеркивает процесс вхождения сатаны в Иуду, протекающий вместе с причастием. Этот же эпизод поминается и в причастных молитвах на литургии, где верующий просит Господа не обращать Святые Дары в испепеляющий огонь, даже в том случае, если душа причастника недостойна обожающей милости и черна от грехов. Евхаристическое боговселение чревато, таким образом, дьяволовселением, открытием нечеловеческого, демонического измерения в человеке, его превращением в “падшего ангела”, одержимостью. При этом в образе Иуды контринициатический момент присутствует в самом страшном качестве, так как предательство Бога есть самый ужасный и непростительный грех, “совершенный грех”, если можно так выразиться в отношении греха, а значит, здесь не просто один из демонов вселяется в человека, но предводитель демонов, сатана.

Так как Иуда Искарriot метафизически тождественен всей иудейской общине, отвергшей Спасителя, можно разобрать аналогичное “дьяволовселение” и в контексте народа Израиля. Это имеет прямое отношение к “выбору ангелов”, о котором мы неоднократно говорили в предыдущих главах. Напомним, что, с точки зрения православной метафизики, проблема предвечного выбора ангелов из двоичной превращается в троичную; доктрины и иудеев, и эллинов обнаруживают свою фундаментальную недостаточность, а небесное дуальное противостояние “благого ангела” (часто символизируемого архангелом Михаилом) и “злого ангела” (“денницы”) снимается в Успении Богородицы, ставшей Третьим Ангелом, а на самом деле Первым и сделавшим единственно *правильный* выбор. Христианская традиция с неизбежностью осуществляет значительную трансформацию иудейской ангелологии, так как отныне христианские “благие ангелы” и их правда резко различаются с “благими ангелами” иудаизма, хотя не отождествляются при этом и со свитой “денницы”, вопреки чрезмерным и слишком “эллинистским” утверждениям некоторых гностических офитских (и особенно каинитских) сект.

Если бы иудейская традиция (и соответственно, иудейская ангелология) существовали только до Христа, то благодать еврейских ангелов не ставилась бы под сомнение, и все “благие ангелы” без исключения могли бы беспре-

пятственно перейти в христианскую ангелологию, как смиренные духи, прилежно ожидавшие свершения обета и полностью адекватные эпохе благодати. Но факт существования иудаизма и евреев как религиозной общины и *после* Христа резко меняет все дело. В таком случае происходит глубочайшее изменение на уровне самой ангелологии. Оно заключается в следующем. — Национальным ангелом Израиля был архангел Михаил, высший из ангелов, управляющий всеми ангельскими иерархиями, подобно тому, как Израиль был народом избранным, призванным править другими народами⁽²¹⁹⁾. Но вместе с Христом Израиль как ветхозаветная реальность, как община закона *перестает существовать*, поскольку рождается Новый Израиль, новый избранный народ — Христианская Церковь, община благодати, нация верных. Ветхий Израиль находится в отношении Нового в двойном положении. С одной стороны, апостолы и особенно апостол Павел (а вместе с ними все крестившиеся в воплощенного Бога евреи) вступают в новую эру, закладывают основу Церкви, утверждают столпы Православия. В них и *через* них осуществляется и *обращение ангелов*, признающих нетварную природу в Христе и добровольно переходящих под начало Богородицы, “*честнейшей херувим и славнейшей воистину серафим*”. По аналогии с иудеями можно предположить, что нечто подобное произошло и в случае некоторых ангелов из свиты денницы — эти “павшие ангелы” как предводители языческих наций воцерковились в процессе крещения народов, также вступив под начало Царицы Небесной.

Но очевидно, что ангелы, управляющие иудейской общиной *после* прихода Христа, глубоко отличны в христианской перспективе от тех ангелов, которые предстояли Израилю *до* Христа. Это превращение происходит параллельно вхождению сатаны в Иуду Искарюта: не приняв воплощенного Бога и Спасителя, более того, распяв Его, предав Его, осмеяв Его, подвергнув Его пыткам и позорной (с их точки зрения) казни, иудеи впустили в себя *дьявола*, который прочно обосновался на месте архангела Михаила, узурпировав его функции. Так евреи стали с этого момента народом - носителем контринициации, “проклятой нацией”, общиной, верховенство в которой принадлежало отныне Иуде Искарюту. “*И стал двор их пуст, и не стало живущего в нем*”, по словам апостола Петра в “Деяниях апостолов”. Именно к иудеям стало отныне полностью применимо утверждение того же Петра: “Он (Иуда — А.Д.) приобрел землю несправедною мздою, и, когда низринулся, расселось чрево его, и выпали все внутренности его; И сделалось известно место всем жителям Иерусалима, так что земля та на отечественном их наречии названа Акелдама, то есть “земля крови”⁽²²⁰⁾. Таким образом,

земля обетованная становится “землей крови”, сыны Авраамовы — “сынами дьявола”, а предстоящий евреям архангел, повторяя траекторию денницы, “низвергается” в бездну.

Здесь следует снова обратиться к тем соображениям, которые мы высказали о кажущейся противоречивости христианского утверждения, что Богородица *стала* главой ангелов, тогда как, исходя из специфики небесного мира, там царствуют законы вечности, и ничто не становится и не длится, не убывает и не прибывает. Тогда мы вынуждены были признать *вечность* тайного Третьего Архангела, Пречистой Девы, которая, в некотором смысле, была главой ангелов *всегда*. То есть в Царстве Небесном всегда существовала *третья* возможность решить проблему о соотношения Творца и твари — и не по-иудейски и не по-эллински. Можно сказать, что параллельно дуальной иерархии двух ангельских воинств *всегда* существовала третья, тайная иерархия — войско Царицы Небесной или, в иных терминах, “ангелы по чину Мельхиседекову”.

В этой же перспективе следует понимать и контринициатическую трансформацию ангела Израиля, отображенную в страшной судьбе Иуды Искаротского. Ангел Израиля, естественно, не мог превратиться из “благого в злого” в ходе земной истории, так как на небесах вся история существует одновременно и сразу, начиная от перво мгновения творения. Следовательно, “благой ангел” Израиля изначально не был таким уже однозначно “благим”, как это может показаться на первый взгляд. Креационистский выбор этого ангела, с одной стороны, мог служить выражением глубинного смирения, догадки о кенотической ориентации самого абсолюта и подражания этой ориентации (в этом случае “благой ангел” изначально находился на стороне Царицы Небесной), но мог быть и “сатаной” в этимологическом смысле этого слова, непреодолимой преградой, произвольно поставленной между Творцом и творением. Это — темный аспект архангела Михаила, который иногда именуется Самаилом, “князем мира сего”⁽²²¹⁾.

Воплощение Сына Божьего на уровне вечном (ангелическом) и земном (историческом) уже потенциально осуществляет таинство Страшного Суда и отделяет козлищ от овец: *темный аспект Михаила, ангела Израиля, отсекается от его светлого аспекта*. При этом как Иуда от апостольского избранничества низвергается в бездну проклятия, так и иудеи, отождествившие свою судьбу с линией Самаила, рассеиваются по миру, их Храм разрушается, и они превращаются в вечных скитальцев, коснеющих в богоборчестве и отвергнутых Богом и христианскими народами земли. Михаил же, со своей стороны, в его светлом аспекте становится отныне покровителем хри-

стиан, воцерковленным архангелом, предстоящим перед лицом новой всемирной православной нации, общины верных, Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви.

Часть VII ЦАРСТВИЕ И ЦАРСТВО

Глава 42. Священники и воины

С точки зрения традиционализма, крайне важен вопрос о соотношении между собой двух высших типов людей, двух каст — жрецов и воинов (брахманов и кшатриев в индуизме). В зависимости от этого соотношения можно определить характер любой конкретной традиции и сакральную ориентацию общества, основанного на ней. Выделение этих двух типов (жреческого и воинского) и соответствующих им функций является одним из основных методологических инструментов сакральной расшифровки истории. Для христианской традиции эта типология также имеет крайне важное значение, хотя здесь, как и во всех остальных случаях, христианство предлагает совершенно особое, не имеющее аналогов решение. Однако для того, чтобы понять специфику сугубо христианского понимания “кастовой” проблемы, необходимо сделать краткий экскурс в традиционалистскую теорию каст и связанных с ними социальных типов общества.

Подробнее всего эта тема разработана в индуистской традиции, которую можно взять за основу. Так, эта традиция утверждает, что существует три основополагающие касты, соответствующие трем типам людей — жрецы (брахманы), воины-цари (кшатрии) и производители-ремесленники-

хлебопашцы (вайшьи). Если в Индии эти касты возведены в строго определенные социальные институты, то в других цивилизациях это деление проявляется более гибко. Но даже в том случае, если кастовый принцип не имеет четкого социального эквивалента, все равно люди по качеству своей внутренней природы с необходимостью делятся на эти три основные категории.

Люди жреческого типа склонны к *созерцанию*. Этот тип изначально предрасположен к погруженности сознания во внутренние миры, к “интровертности”, к центробежной тенденции существования, к концентрации. Созерцатели безо всякого усилия схватывают реальность интеллектуального духовного порядка — так же естественно, как обычные люди воспринимают чувственные предметы. Параллельно этой тяге ко внутреннему, весомость которого не ставится личностью жреческого, священнического склада под сомнение, интерес ко внешней действительности, к событиям психического и материального мира здесь притуплен и расплывчат. В самом законченном варианте материальная реальность для жреца является такой же условностью и абстракцией, как для простолюдина мир чистых идей или отвлеченных понятий. В трехчастном строении тварного мира жреческому типу соответствует небо, мир “бесформенного проявления”, “ангеличность”, дух. Важно отметить, что в данном случае общая экзистенциальная ориентация является сверхиндивидуальной, “свидетельской”. С точки зрения символизма цикла, священнический тип ближе всего стоит к небесной вечности, к неподвижной точке по ту сторону всякой длительности (как поступательной, так и вращательной).

Отсюда часто встречающаяся в аскетической практике ритуальная “неподвижность” *созерцателей*.

Ко второму типу воина-царя принадлежат люди *чистого действия*. Именно *чистого*, так как для них не важны материальные последствия и результаты действия; оно само является целью в себе. Воины — люди постоянного движения, круговращения (если использовать циклический символизм). Им соответствует средний мир — промежуточный между материальной землей и духовным небом. Ориентация воинского типа точно описывается вращательным движением по контрасту с центростремительной тенденцией жрецов и центробежной тенденцией производителей. Воины не интровертны и не экстравертны. Они, скорее, сосредоточены на своей собственной личности, которую они утверждают и укрепляют как некую фиксированную самостоятельную реальность. Не случайно в истории воинский тип связан с конем и символизмом коня: речь идет о легкости, подвижности, молниеносности, которые характеризуют внутренний строй, природу, ду-

щувовина. Воины склонны воспринимать окружающий мир в тех же терминах, в каких они воспринимают самих себя — т.е. индивидуально и динамически.

Третий тип человека — производитель. Его главной характеристикой может служить принцип *материального действия*, центробежной ориентации. Производители соответствуют поступательному движению в циклическом символизме. Они экстравертны и тяготеют к тому, чтобы направить свои силы на внешний мир, преобразуя, обустривая и возделывая его. Для производителей душевная реальность (прозрачная для воинов, как открытая книга) воспринимается смутно и фрагментарно, а духовные миры представляются столь далекими, что вообще мало их интересуют. Как правило, производители связаны с символизмом орудий труда — плугом, молотом, косой и т.д. Их энергии ориентированы от личного, душевного начала *вовне*, и поэтому для них естественной является оценка реальных событий на основании физических ощущений и материальных предметов. Это люди земли, нижнего мира⁽²²²⁾.

То обстоятельство, что воины и производители характеризуются общим термином — “действие” — не случайно. Действительно, в отличие от жрецов, которые символизируют собой совершенно особую тенденцию существования, между воинами и производителями наличествует значительное сходство. Можно сказать, что воины — это “развоплощенные” производители, а производители — воины, “погруженные в материальную, объективную среду”. Воинов отличает от производителей лишь степень плотности среды, в которой они действуют. И поэтому, строго говоря, производители не столько представляют собой поступательное движение, сколько *сочетание* чисто поступательного и чисто вращательного движений, подобно тому, как реальный год несет в себе повторение сезонов и природных явлений, с одной стороны, и событийное отличие, свойственное только данному году, а никакому иному, с другой. Третий тип, третья каста не привносит никакого особого качества в структуру воинского архетипа, но лишь затемняет этот архетип, делает его фрагментарным и “мутным”⁽²²³⁾.

Поэтому можно говорить о двух принципиальных типах — священническом (жреческом) и воинском (царственном), так как третий тип не добавляет ничего качественно нового к двум предыдущим. В согласии с этой логикой большинство традиционалистов (и в первую очередь, сам Генон), разбирая сакральный вектор цивилизаций, говорят именно о доминанции одного из двух архетипов — созерцания или действия, включая производителей в “подвид” воинов, в одну из их разновидностей. Кстати, это точно соответствует и исторической реальности, в которой часто третья

каста становилась основой войск или военных отрядов под руководством профессиональных военачальников-аристократов.

Итак, в человеческом обществе можно наметить фундаментальный дуализм типов: тип созерцателя и тип деятеля, *священство и воинство*. Согласно Генону, нормальная иерархия существует в том случае, когда созерцание доминирует над действием, подчиняет его себе, и соответственно, священство руководит воинством. Генон определяет основное качество священства как “духовное владычество”, а воинство, со своей стороны, характеризуется “временной властью”⁽²²⁴⁾. Нарушение этого порядка вещей Генон называет “революцией кшатриев” (т.е. воинов) и считает, что деградация современного мира является как раз следствием такой “революции”, восстания людей действия против людей созерцания.

История западного Средневековья дает обширную панораму того, как искажение пропорций между этими двумя архетипами начинается с двух сторон: с одной стороны, священство вырождается и все более вмешивается в светские проблемы, претендуя на “временную власть”, а светские правители, воины и короли борются против авторитета жреческого типа за полную независимость как в политических, так и в духовных вопросах. Самыми яркими образцами этих двух аспектов “кастового” извращения могут служить католический Ватикан и абсолютистская Франция.

В качестве альтернативной модели на самом Западе, представляющей собой адекватное распределение архетипических тенденций, традиционалисты (как Генон, так и Эвола) указывают на *гибеллинскую* идею, в которой сочеталась универсальность императорского принципа, высшего воинского архетипа и чисто духовное, надвременное понимание Церкви и ее авторитета. Линия германских императоров Гогенштауфенов воплощала в себе две линии — антипапизм (анти-Ватикан) и антиабсолютизм (анти-Франция).

Священная Империя, таким образом, является синтезом и вершиной адекватного сочетания жреческого и воинского начал. Она противопоставляет как чистой теократии, где священство вынуждено обмирщивается, так и “революции кшатриев”, где воины неправомерно присваивают себе функции высшей инстанции в сфере чистого духа.

Глава 43. Симфония властей

Двум типам людей соответствуют в православной традиции две концепции, которые являются чрезвычайно важными для понимания истории Церкви. Это концепции “Царствия” и “Царства”. “Царствие” понималось христианами как *Царствие Божие*, о приходе которого молят православные в “Отче

наш” (“да придет Царствие Твое”). Это соответствует чисто духовной, “жреческой”, священнической реальности, так как Царствие Божие принадлежит именно к вечности⁽²²⁵⁾, и хотя оно безмерно превышает тварную вечность небес, для взгляда изнутри творения оно отождествляется с Царствием Небесным, с изначальной духовной, недвижимой точкой. Царствие Небесное есть главный объект созерцательной концентрации, центр богословского внимания, средоточие духовных взглядов всех тех, кто призван ко внутреннему бытию, к ангельскому погружению в Святую Святыих творения.

Царство в отличие от Царствия относится к космической реальности, ко внешнему миру, ко временной действительности. В Царстве реализуется *упорядочивание* среды, организация существования людей в соответствии с определенными сакральными нормами. Царство есть функция “стояния”, сохранения вертикального положения вопреки энтропии материальной реальности. Это также борьба с инерцией, обуздание нижних, донных сил творения. Это область конкретного действия — душевного или плотского. При этом Царство не просто область нижнего, но *организованного нижнего*, приведенного в соответствие с некоторыми высшими установками. Только в таком случае можно говорить собственно о Царстве; оно изначально имело смысл *промежуточной* реальности между косностью земли и чистотой неба. Такая промежуточная функция лучше всего подходит именно типу воинов, “царей”.

Между Царствием и Царством существует не дуалистическое противоречие, но взаимодополняемость. В нормальном случае сакральное общество — Священная Империя — предполагает полноту спасительной иерархии, благодаря которой все уровни космической и человеческой реальности сопрягаются друг с другом в единой цепи, восходящей от дна творения к его вершине и обратно. В этом состоит эзотерический символизм лестницы Иакова, по которой в видении патриарха сходили и восходили ангелы. Царствие есть вершина Царства, его трансцендентное измерение; треугольник, венчающий трапецию. Но причастность обычного человека к этому трансцендентному измерению не может реализоваться кроме как сквозь Царство, так как для того, чтобы получить полное просветление, надо вначале упорядочить хаотические элементы материальной природы, и лишь после этого перевести упорядоченную личность в более высокие, сверхиндивидуальные сферы.

На этом принципе основано таинство *царской власти* или, в уменьшенной форме, “военского посвящения”. Дело в том, что именно Царь как вершина и пик всего Царства есть универсальная фигура воина по преимуществу,

абсолютного война, в котором осуществляется прямой контакт нижнего с высшим, земного с небесным. Он находится на самой высокой точке имманентного Царства и одновременно на самой низкой точке трансцендентного Царствия. Это отчетливо прослеживается во всех традиционных ритуалах “царского посвящения” и среди прочего в Ветхом Завете, где описывается помазание Саула на Царство пророком Самуилом, т.е. представителем жреческого типа, носителем “духовного владычества”.

Православие в своей исторической форме полностью унаследовало сакральное понимание Священной Империи и адекватного сочетания Царствия и Царства. Это отражено в концепции православной симфонии, где четко определяется духовный статус Патриарха и Императора. Православный Царь, Висилевс, Император осознается как епископ Церкви, духовно зависящий от авторитета Патриарха (или митрополита), но абсолютно свободный в ведении светских дел. Концепция православной симфонии точно соответствует гибеллинскому идеалу, который на Западе так никогда и не был реализован. Правильнее употребить иное сравнение: гибеллинский идеал Священной Империи был отголоском подлинно православной симфонии, реально существовавшей на Востоке (и позже на Руси) в то же самое время, когда наиболее традиционные эзотерические организации Запада отчаянно (и почти всегда безуспешно) пытались реализовать нечто подобное на практике через князей Штауфенов или совсем уже утопические розенкрейцеровские проекты. И совсем уже странно, почему современные традиционалисты, тщательно исследующие самые незначительные детали эзотерических организаций имперского типа в Европе, в то же время высокомерно обходят вниманием византийско-славянский опыт, где все аспекты адекватного сочетания “духовного владычества” и “временной власти” были теоретически закреплены в учении о симфонии и много веков существовали на практике вплоть до самых последних времен!⁽²²⁶⁾

Слияние Царствия и Царства в лице Царя, который становится от этого как бы мостом между двумя мирами — духовным и светским — отражается во многих аспектах православного ритуала. Особенно наглядно это проявлено в обряде венчания. Само слово “венчание” и символическое использование корон (их держат над головами вступающих в брак) указывает на то, что любой человек в наиболее ответственные духовно моменты своего существования ритуально отождествляется с самим Царем, актуализирует в себе царственное измерение. Иными словами, к Царствию Небесному обычный человек приобщается только через архетип Царя, отождествляясь с Царем, ритуально становясь им. Поэтому, в частности, царская атрибути-

ка используется во многих инициатических ритуалах: *вход в небесную реальность проходит через пик земного Царства*. Подобно этому врата, отделяющие в православном храме корабль от алтарной части, называются *царскими*.

Можно заметить, что исходя из основополагающей двойственности человеческих типов помимо гармоничной и идеальной симфонической концепции созерцание и действие могут находиться и в ином соотношении. Так, в отличие от Православия Западная Церковь почти с самого начала тяготела к *противопоставлению Царствия и Царства* или, по меньшей мере, к искажению пропорций между ними. Уже у св. Августина, бывшего до принятия христианства манихейцем, заметна склонность к противопоставлению “Града Небесного” и “Града Земного”. Созерцание и действие рассматриваются как два взаимоисключающих понятия. И хотя в данном случае речь идет об однозначном выборе в пользу созерцания, “Града Небесного”, сама постановка вопроса провоцирует расширение функций жречества на те сферы, которые, с точки зрения Православия, не должны иметь к нему отношения. После такого “антисимфонического” противопоставления логически должен был последовать и ответный шаг “Града Земного”, т.е. “революция кшатриев” или восстание Царства на Царствие. Этот процесс был поэтапным, начавшись с французских монархов-абсолютистов XIV века, он резко проявился в Реформации и закончился полной десакрализацией Запада, т.е. полной победой “Града Земного”.

В православной Византии и позже на Святой Руси (Московского периода) такого резкого противопоставления никогда не существовало (хотя тенденции к этому были, как мы увидим в дальнейшем), и поэтому православному миру намного дольше удавалось противостоять десакрализации. Но даже в последние катастрофические периоды история Православия качество его упадка является, тем не менее, совершенно иным, нежели линия возрождения Запада.

Глава 44. Теократия и тирания/ иудейство и эллинизм

Проблему соотношения Царствия и Царства (жрецов и воинов) можно рассмотреть и на уровне противопоставления двух основных метафизических подходов: креационизма и манифестационизма (о которых мы подробно говорили ранее).

Креационистская перспектива строго соответствует утверждению транс-

цендентного Царствия в ущерб земного Царства. Созерцание в таком случае противопоставляется действию, и в социальной плоскости мы имеем дело с одной из разновидностей такого режима, который принято называть “теократией”. Строгий креационизм исходит из предпосылки об абсолютной незначимости творения перед лицом Творца, и вследствие этого все аспекты имманентного теряют всякое значение. Но сфера космоса и есть сфера имманентного, где общим знаменателем является принцип *действия*, что соответствует воинскому архетипу⁽²²⁷⁾. Следовательно, принцип действия, воинства, царской власти метафизически обесценивается. Лишь жреческой касте, которая ответственна за “расшифровку воли Творца” или “сохранность Завета”, отводится право выступать главной инстанцией в обществе. Позднеиудейское общество в период, следующий за выходом из Вавилонского пленения, представляло собой именно такую “теократическую” реальность с откровенной доминацией во всех социально-бытовых и насущных вопросах касты книжников и толкователей Закона.

Характерно, что подобная ситуация повторяется и с исламом, в котором обновленный Мухаммадом типично семитский креационизм и строгий авраамический монотеизм породили сугубо теократическую систему раннего халифата с книжниками и “факихами” во главе. И как всегда в подобных случаях теократия полностью обесценила имманентное, устроив социальный пейзаж по образцу бесплодной пустыни. Показательно, что ранняя исламская (равно как и иудейская) архитектура изобилует постройками квадратного типа с плоской крышей, что стилистически должно постоянно напоминать о бренности и ничтожности Царства и о его несопоставимости с трансцендентным Царствием. Подобно тому, как творение в креационизме радикально разведено с Творцом, так и при теократии жрецы выделяются в особую касту *чистых*, людей веры, которые не имеют общей меры с остальными типами общества. Вместо органических связей и непрерывной возвышающей иерархии возникают генетически обособленные рода — в иудаизме левиты — или классы, которые навязывают всему обществу свое тоталитарное правление, чья логика считается заведомо превышающей умственные способности обычных людей. Аналогично разрыву связи между Богом и миром теократия разрывает связь между правителями-жрецами и всеми остальными (людьми действия). Такой социальный тип по аналогии с “антижреческой революцией кшатриев” можно назвать “узурпацией священниками светской власти”.

В христианских терминах апостола Павла такое общество следует назвать “иудейским”, в самом широком смысле этого слова.

Противоположный тип, соответственно, будет “эллинским”. Это Цар-

ство, ставящее себя на место Царствия. Это — типичный результат “революции кшатриев”. Здесь сфера имманентного считается настолько пронизанной реальным присутствием принципа, что всякое различие между проявлением и его истоком полностью стирается. Сферой *действия* провозглашается вся реальность, и вопросы культа переходят в ведение касты воинов. Такое общество можно вполне назвать “языческим”, в самом негативном смысле этого термина.

Часто при этом происходит полное “обожествление” Царя или Императора, и вместо исполнителя посреднической функции он начинает рассматриваться как высший источник всякой власти⁽²²⁸⁾. Греция эпохи позднего эллинизма и последние века языческого Рима (за исключением кратких периодов относительной реставрации нормальных пропорций) дают множество примеров такого манифестационистского люциферического вырождения с ужасающими фигурами тиранов и деспотов типа Калигулы или Нерона.

В таких обществах с доминацией воинов жрецы переходят в разряд подсобного сословия, призванного поддерживать социальный режим, при этом сам тип жреческой духовности низводится до уровня “социального служения” или в лучшем случае “душевного делания”. Вся метафизика сводится в данном случае к космологии и даже к ритуалам и практикам, оперирующим с двумя нижними сферами вселенной — с миром плоти и тонким миром (миром души).

Таким образом, “иудейство” в социальной сфере соответствует теократии, а “эллинизм” — тирании и абсолютизму. На период проповеди Спасителя эти термины точно совпадали с Иудеей и Римской Империей.

Позже, уже в христианской реальности соответствующие социальные архетипы воплотились в иудеохристианских тенденциях Ватикана, тяготевшего к теократии (партия гвельфов), и в гуманистическом пафосе Возрождения (позже Просвещения) с типично языческой имманентистской государственностью. Кроме того, определенные аналоги этих двух типов социальной системы, соответствующих двум типам человеческой природы, можно найти в истории всех народов и цивилизаций, либо на документально зафиксированном, либо на мифологическом и легендарном уровне.

Глава 45. Византия, катехон и тысячелетнее Царство

Метафизический выбор третьего пути, который является основой христианства как традиции, проецируется и на социальную сферу. Здесь так же, как

и в богословии, христианское решение проистекает из универсальной формулы св. апостола Павла “несть ни иудея, ни эллина”. Если интерпретировать это в терминах Царства и Царствия (что соответствует утверждению доминанции того или иного человеческого типа — либо жрецов, либо воинов), то можно сказать, что православная доктрина отрицает как *теократию*, так и *тиранию*, т.е. как иудейскую доминанцию жрецов, так и языческую систему безраздельного правления воинов. Безусловно, христианство отдает предпочтение жреческой, священнической функции, реальности трансцендентного Царствия. Но в отличие от теократии полномочия священства строго ограничиваются областью духа, так как “Царствие мое не от мира сего”, по словам Христа. Следовательно, христианское священство уполномочено заниматься сугубо трансцендентной сферой, не вмешиваясь прямо в дела мира.

Но на уровне человеческой и космической имманентной реальности православное социальное учение однозначно признает компетенцию царской власти и уполномочивает воинов-царей осуществлять полноту упорядочивающего контроля над земной стихией. Принцип Царства действует в мире сем, подчиняясь симфонически немирскому, сверхкосмическому принципу Царствия. И именно так следует понимать ответ Христа фарисеям: “Богу — Богово, а кесарю — кесарево”. В определенном смысле христианство восстановило истинные пропорции соотношения жреческого и воинского типов, что особенно резко контрастировало с социальной деградацией и различными формами узурпации власти в обществах, где христианство возникло. Христианское симфоническое решение проблемы государственного устройства было преодолением и локальной иудейской общественной традиции, в лоне которой появились первые христианские общины, и более широкого социального контекста Римской Империи, куда юридически входила в тот период вся Иудея. Иными словами, теория православной симфонии властей положила конец и “узурпации жрецами полной социальной власти” и языческой “революции кшатриев”.

Византийская Империя стала историческим воплощением православной симфонии, и Константинополь, как Новый Рим, явил собой уникальный синтез Царствия и Царства, став тем провиденциальным *тысячелетним царством*, в котором реализовались эсхатологические пророчества. При этом важно подчеркнуть само название *Новый Рим*. Напомним, что в инициатическом смысле термин *новый* не просто указывает на временную последовательность, но относится к области эзотеризма, к тем аспектам реаль-

ности, которые участвуют в процессе инициации. Так, “новый человек” понимался христианами как “посвященный человек”, т.е. прошедший ритуал посвящения (крещения). “Новые небеса” и “новая земля” Апокалипсиса указуют на особую преображенную реальность, имеющую качественно иную онтологическую характеристику, нежели космические объекты ветхого творения. Также следует понимать и *Новый Завет*, означающий не просто исторически более близкий к настоящему времени, не просто сменяющий Ветхий Завет по чисто временным причинам, но радикально *Иной Завет*, открывающий для человека и вселенной небывалую перспективу обожения, родственных (по благодати) отношений с Божеством. Все это приложимо и к термину “*Новый Рим*” применительно к Константинополю, который означал именно особое инициатически понятое государственное образование, Христианскую Империю, соотносимую с прежней Римской Империей, подобно тому, как сугубо христианское новозаветное богословие относилось к ветхозаветному богословию иудаизма. Можно сказать, что Первый Рим для Нового Рима был *Ветхим Римом*. *Но если в сфере метафизической доктрины Православие утвердило радикально новое по сравнению с иудаизмом понимание Царствия, то в сфере социальной оно выдвинуло концепцию христианского Царства, радикально новую по сравнению с Римской Империей*. Можно сказать, что теория православной симфонии властей была совершенно революционной доктриной для всего мира, в котором она была утверждена — как для иудеев, так и для эллинов. “Иудеям соблазн, эллинам же безумие”.

С точки зрения Православия, Византийская Империя и была самым настоящим *тысячелетним царством*, к которому относились ветхозаветные и апокалиптические пророчества. Так приблизительно на тысячу лет — от основания Константинополя и превращения его в столицу Римской Империи (324 — 330) до его взятия турками (1453) — в мире утвердился священный порядок, соответствующий самой высокой и гармоничной иерархической структуре. Для адекватного современного христианского сознания хилиастические чаяния в отличие от иудеев, не принявших Господа, таким образом относятся не к будущему времени, но уже к *прошедшему*, т.е. к периоду существования Византийской Империи, в котором православная симфония воплотилась в совершенном и законченном виде.

Православная Империя имела в сугубо христианской перспективе подчеркнуто эсхатологический смысл. Восстановленная в ней совершенная иерархия между “духовным владычеством” и “временной властью” как бы воспроизводила пропорции золотого века, райского состояния человечества. Более того, Византия была земным прообразом Небесного Иерусалима,

схождением которого на землю закончится человеческая история. На этом основана православная “теология Империи”. Эта эсхатологическая “теология православного Царства” догматически основывается на следующих словах из Второго Послания апостола Павла к Фессолоникийцам: “Ибо тайна беззакония уже в действии, только не свершится до тех пор, пока не будет взят от среды *удерживающий* (разрядка наша — А.Д.) теперь”. А несколько выше: “И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему (антихристу — А.Д.) в свое время”⁽²²⁹⁾. В этих скупых словах описывается краткий эсхатологический сценарий и роль в нем Православного Царства, *тысячелетнего царства*, Империи, “Человек беззакония” и “тайна беззакония” — это антихрист как персонаж и “его царство” как состояние, появление которых будет предшествовать непосредственно моменту Второго Пришествия. Антихрист и его царство установятся в самый последний период истории, и конец их произойдет не опосредованно, но непосредственно в самом Страшном Пришествии Спаса-в-силах. Но перед свершением “тайны беззакония” на пути прихода антихриста стоит некоторая преграда, которая “не допускает ему открыться”. Это “удерживающий”, по-гречески, “катехон”. Православная традиция однозначно понимает под “удерживающим” Православного Царя⁽²³⁰⁾, а под тем, что “не допускает ему открыться” — Православное Царство, христианскую Империю. Таким образом, восстановление нормального соответствия между Царствием и Царством, между жреческим и воинским элементами на основании новозаветной истины осознавалось христианами как реально ощутимое, наглядное, конкретное *препятствие* явлению антихриста и “отступлению”, “апостасии”. По этой причине *тематика сохранения или отсутствия полноценной православной державы имела важнейшее значение при определении знаков непосредственной близости конца времен*.

Важно заметить, что в такой перспективе всякое нарушение симфонической гармонии между священством и царством в рамках христианской традиции мгновенно вызывало мотивы “тайны беззакония”, “прихода человека погибели”, “антихриста”. Сохранность Православной Империи и ее “кастового” строя служила наглядным выражением того, что “удерживающий теперь еще не взят от среды”, и следовательно, что до прихода антихриста еще должно пройти некоторое время. Следовательно, социальный аспект в христианстве имеет глубоко сакральное, эсхатологическое значение, и там, где налицо отход от теории симфонии, как от хилиастической реальности, связанной с “катехоном”, “удерживающим”, там православное сознание немедленно угадывает апокалиптические ноты и провидит начало процесса всеобщей апостасии.

Не удивительно поэтому такое упорное неприятие Восточной Церковью латинства и папства, так как в отходе от симфонической православно-имперской (“гибеллинской”) модели явно заметен теократический “иудейский” уклон, а это, в свою очередь, означает потенциальный отход или, по меньшей мере, сокрытие “катехона”. Православные византийцы, а потом и славяне начиная с некоторого момента справедливо увидели в папском Риме крен в сторону постановки Царствия над Царством, и нарушение симфонии в этом направлении не могло не провоцировать обратного процесса — “революцию кшатриев” в новом постязыческом и номинально “христианском” контексте (что окончательно произошло в Реформации). Вообще говоря, разрыв Запада с Константинополем и его культурно-политическое обособление в рамках христианской эсхатологии не могло быть поняты никак иначе, кроме как самая настоящая “апостасия”, поскольку на эзотерическом уровне это означало возврат от *Нового* Рима к *Ветхому* Риму (а на богословском уровне — отход от христиано-христианского Нового Завета к иудеохристианству почти ветхозаветного стиля).

Вне симфонического хилиастического православного Царства может существовать только “иудейские” или “эллинские” государственные типы, т.е. общества, построенные на неправомерной узурпации какой-то одной кастой полномочий другой касты. И не удивительно, что католический мир немедленно после разрыва с Востоком показал одновременно *оба* варианта *социальной апостасии* — впадение в теократию и в языческую тиранию. И не случайно, именно Запад стал географически тем пространством, где проявились откровенно антихристианские и, более того, антихристовы начинания — полный разрыв с традицией, профанизм, атеизм, прогрессизм, рационализм, индивидуализм и т.д.

Начиная с определенного момента, после окончательного провала попыток гибеллинской реставрации на Западе, тематика христианской Империи, симфонии, эсхатологического Царства стала достоянием отдельных эзотерических орденов, действующих как бы *вопреки* внешней латинской апостасии. И этим объясняется антикатолическая направленность тех духовных течений, которые еще сознавали всю значимость христианского таинства Империи. Вместо реальных православных Царей появились чисто ритуальные “императоры” эзотерических орденов, христианское Царство стало невидимым, “параллельным”, потенциальным, ушло в область преданий и легенд. Кстати, именно вокруг этой темы вращаются средневековые инициатические легенды о “царстве пресвитера Иоанна”, о рыцарях Кругло-

го Стола и Святом Граале⁽²³¹⁾. Но как бы то ни было, Запад стал родиной “человека беззакония”, откуда ядовитые антихристианские энергии современного мира стали расползаться по всей планете.

Глава 46. О Третьем Риме

Русская Православная Церковь изначально была составной частью православного мира и, в некотором — духовном — смысле, провинцией⁽²³²⁾ Византийской Империи. Русские восприняли христианство от греков (или непосредственно, или через несколько ранее воцерковившихся болгар) и вошли полноценным компонентом в лоно Восточной Церкви. *Вся история русских — это история Православия, от которой история народа и государства неотделимы.* Вместе с православной метафизикой, догматикой и ритуалом Русь приняла и православную эсхатологию, связанную с иерархией “каст”⁽²³³⁾. Следовательно, Константинополь, Царьград, был высшим символом и образцом для русского Православия и в догматическом и в социальном смысле. Русские Цари и митрополиты вплоть до падения Константинополя в локальном контексте точно воспроизводили христианскую симфонию властей, распределяя сферы “духовного владычества” и “временной власти” в соответствии с точно указанными пропорциями провиденциально восстановленной хилиастической гармонии. Как составная часть православного мира Русь находилась под “защитой” катехона и принадлежала на полном основании к Святому Царству.

В этом аспекте русская Церковь сразу унаследовала истинное понимание социальной проблемы в ее мистическом ключе, и поэтому с самого начала русской истории контакты с Западом имели однозначно *отрицательный* (для Руси и ее традиции) характер. В каком бы направлении ни осуществлялось влияние латинского мира на Русь, оно всегда несло с собой подспудно отклонение от гармоничной симфонии властей либо в “языческом”, либо в “иудейском” ключе. В любом случае провиденциальная пропорция Православного Царства последних времен нарушалась. Католическое богословие, со своей стороны, вообще угрожало метафизической полноценности православного вероучения, и деятельность “агентов папизма” во всей истории России имела крайне разрушительные в духовном и социальном смысле последствия.

Но не только влияние Запада несло в себе угрозу русскому Православному Царству. Тенденции к противопоставлению Царствия и Царства существовали и среди самих русских людей. Впервые эта тревожная тема проявля-

ется в спорах нестяжателей-заволжцев (последователей святого Нила Сорского и убежденных исихастов) и осифлян (сторонников святого Иосифа Волоцкого). Нестяжатели принадлежали в типу радикальных созерцателей, погруженных в трансцендентную реальность Царствия. Осифляне, напротив, понимали Церковь как почти социальный институт, как подвиг общественного служения. Иначе осифлян называли “ревнителями”. Ясно, что в этом споре, особенно жестком у последователей обоих святых, а не у них самих, проявляется утрата строгих пропорций относительно мистической структуры Православного Царства. Два взаимодополняющих в рамках полноценной православной доктрины момента — созерцание и действие, священство и воинство (взяты здесь более узко в сфере церковно-монастырского домостроительства) — в данном случае противопоставляются друг другу, а следовательно, в обоих вариантах налицо некоторое неправомерное расширение компетенций той или иной “кастовой” позиции. У осифлян явно проглядывает тенденция к чрезмерной социализации Церкви, к слишком тесному сближению ее с государством. У нестяжателей, напротив, есть стремление к полной отвлеченности от дел Царства, что грозило появлением особой касты “чистых” и движением к теократии.

Поворотным моментом в истории Русской Церкви было падение Константинополя. Это событие имело для русского православного сознания грандиозное значение. Взятие турками Нового Рима не могло не означать глубинного потрясения основ эсхатологического мировоззрения всего православного мира. Фактически это было “взятием от среды удерживающего”, отходом “катехона”. И следовательно, в православной общине тема прихода антихриста стала более чем актуальной.

Однако Русская Церковь оказалась в сложном положении. С одной стороны, Константинополь пал и, следовательно, “тысячелетнее царство” закончилось. С другой стороны, Русская Держава продолжала существовать, была сильна и могущественна, сохраняла верность православной симфонии властей и целиком основывалась на учении Церкви и православном предании. *Так появилась теория Москвы-Третьего Рима.*

Изначально эта концепция призвана была дать богословское и глубоко эсхатологическое толкование фактического продолжения православного симфонического Царства после падения его традиционного центра — Царьграда. В такой перспективе Москва виделась как некий временный и предапокалиптический оплот Православия, которому суждено было замедлить приход “сына погибели” еще на какой-то срок. При этом вначале теория Москвы-Третьего Рима была окрашена в мрачно апокалиптические тона — как

утверждение фактического положения дел, которое может продлиться очень недолгое время, так как падение Нового Рима не оставляет большого временного зазора для еще какого-то дополнительного цикла христианской цивилизации. Это логически вытекает из отождествления Византийской Империи с “тысячелетним царством”. Когда это “царство” подходит к концу, дьяволу снова попускается преследовать человечество и теперь уже вплоть до самого Второго Пришествия⁽²³⁴⁾. Это так называемое “мало время” (по выражению Апокалипсиса), т.е. “короткий срок”, отделяющий конец “тысячелетнего царства” от момента Страшного Суда. В этом промежутке Москва-Третий Рим, вся Святая Русь мыслились русскими как *провиденциально избранный “остров спасения”*, как особая, отмеченная Святым Духом земля, для которой на какое-то время делается исключение среди всеобщей апостасии и которая поэтому продолжает сохранять симфонический строй подлинного и уникального Православного Царства.

Третий Рим связывался поэтому с третьим лицом Троицы, полное откровение домостроительства которого, согласно православному богословию, должно обнаружиться во всем своем объеме только в самом конце истории. Святая Русь отождествилась в этой перспективе с Государством Святого Духа, с апокалиптической державой, наделенной парадоксальным статусом и помеченной избранничеством. При этом сама концепция Третьего Рима не несла в себе никакой триумфальной утвердительности⁽²³⁵⁾. Москва понималась как некоторое благодатное исключение, как избранническая особость в тотальном море апостасии, как *небольшая задержка*. Хотя миссия катехона, “удерживающего” в некотором смысле переносилась на Святую Русь и Русского Царя, но никакой стабильности или долговременности под этим не подразумевалось. Более того, признаки близости появления “сына погибели” явно ощущались православными в самой Руси.

Падение Константинополя напрямую связывалось на Руси с Флорентийской унией, заключенной греками с католиками в стремлении спастись от турецких завоевателей. Но это не помогло, и столица Византии пала в 1454 году. Русские связывали эту последовательность катастроф в одну логическую цепь. Греки отступили от симфонии и чистоты Православия, приняв унию с католиками, воплощавшими в себе несимфоническое устройство общества и еретическое уклонение в веру. За это они и подверглись каре Господней от рук турок. *Оплот Православия, Второй Рим пал физически вследствие своего духовного падения*. Это осознавалось как *конец тысячелетнего царства*.

Символизм чисел играл в вопросе эсхатологии огромную роль. Отпаде-

ние Рима от Православия совершилось на рубеже второго тысячелетия от Рождества Христова. Падение Константинополя произошло приблизительно через 500 лет, а 1500-й (точнее 1498-й) год по православному летоисчислению означал конец 6-го тысячелетия от Сотворения мира, что трактовалось как весьма вероятная дата Конца Света. Последней *границей*, отделяющей павший мир от этого грандиозного события, и было Московское царство со второй половины XVI века.

Но московская эсхатологическая пауза затянулась. На рубеже 7-го тысячелетия от Сотворения мира произошли события гораздо менее масштабные, чем Конец Света, но также истолкованные в эсхатологическом ключе. Вслед за павшим Константинополем к латинской ереси стали склоняться и некоторые православные круги Малороссии. В этот период своего расцвета в Западной Руси достигает униатство. Те же христиане, которые сохраняли верность Православной Церкви, трактовали эти перемены как наступление антихриста на саму Русь, как повторение того же сценария, который только недавно погубил греков. Так возникает обширная эсхатологическая русско-православная литература, в которой униатские тенденции рассматриваются в апокалиптическом ключе (знаменитая “Книга о Вере” Захарии Копыстенского, апокрифическое сочинение “Орел”, приписываемое Ездре, “Кириллова книга” и др.).

В XVI веке учение о Москве-Третьем Риме получает дальнейшее развитие и становится более утвердительным. Московский собор 1551 года, называемый Стоглав, окончательно утверждает учение о превосходстве Православной Руси и ее церковно-социального уклада над иными странами, напрямую связывая политическую независимость Русского Государства с соблюдением верности всем нормам Православия. Происходит реальное осуществление в истории того, о чем догадывался киевский митрополит Илларион еще в XI веке. *“Последние стали первыми”*. Московская Русь становится Третьим Царством, Новым Израилем, последней империей, где только и сохранилась вся полнота Веры.

В этот же период на Руси устанавливается Патриаршество, что знаменует полноту и самодостаточность священного Царства. Хотя в Восточной Церкви есть и другие Патриархи (Патриарх Константинопольский, Патриарх Александрийский, Иерусалимский и Антиохийский), *нигде нет Православных Царей*, т.е. предпосылки для подлинной и законченной симфонии властей, для существования “катехона”, “удерживающего” отсутствуют. Единственным и последним “удерживающим” становится Русь. По этой причине она и именуется отныне в полном смысле *Святой*. Святая Русь.

Катастрофой Третьего Рима стала книжная справа патриарха Никона. Сам Никон сформировался в кружке боголюбцев вместе с его будущим оппонентом протопопом Аввакумом и, как и все боголюбцы, в полной мере разделял эсхатологическую теорию об универсальной миссии Русской Церкви и Русского Царства. Став Патриархом, он, однако, предпочел перевести эту сложную историософскую доктрину в светско-оптимистический вариант, совершенно упуская из виду тревожный апокалиптический подтекст, в ней заключенный — ведь Русь-“катехон” была только *временной* преградой прихода “сына погибели”. Никон по вполне патриотическим мотивам замыслил объединить вокруг Третьего Рима и Русского Царя все православные земли и народы, бывшие под гнетом либо мусульман, либо “папешников”, чтобы распространить спасительный свет Русского Православия повсюду и превратить Русь в сотериологическую Империю. В этот эсхатологический проект вписывалось и устройство Нового Иерусалима под Москвой, что является характерным признаком всех эсхатологических и апокалиптических течений в христианстве от Монтана до анабаптистов. Но в реализации своего проекта Никон не выбирал средств, и для того, чтобы заведомо снять трения с иными православными Церквями в деле их интеграции под эгидой Московского Патриаршества и Русского Царя, он самовольно и скоропалительно стал подстраивать ритуально-символические аспекты Русской Православной богослужебной практики под новогреческие стандарты, принятые в целом большинством православных Церквей за пределом Руси. При этом он упустил важнейший момент: сам факт мощи и независимости Московского Царства связывался русскими именно с верностью непорченной вере, с упорным противостоянием всем нововведениям, *идущим с Запада*, от которых и пал Константинополь (Флорентийская Уния). Иными словами, *Никон решил пожертвовать ради универсализации Третьего Рима тем, что составляло одну из его религиозных и обрядовых особенностей*. Это стало отправной точкой книжной sprawy. И совсем уже небрежными кажутся пояснения, данные Никоном, об якобы имевшем месте отклонении Русской Церкви от древнегреческих богослужебных норм, о “порче книг” и “богослужебных ритуалов”. На самом деле, Русь после момента падения Константинополя ослабила с ним контакты и заморозила ситуацию в области богослужебной практики в том состоянии, в котором она пребывала и в самой Греции на период середины XVI века. А в тот момент в Византии происходила постепенная смена древнего Студийского устава уставом Иерусалимским⁽²³⁶⁾. На Руси она не была завершена, хотя оба эти устава считались вполне православными и приемлемыми с древних времен. Но по про-

шествии двух столетий относительной изоляции Руси, где процесс этого перехода застыл, при новом сравнении с греческим образцом выяснились некоторые отличия. Их-то Никон и поспешил необдуманно исправить, не вникая особенно в суть дела, спеша реализовать свою собственную версию Третьего Рима.

Его противники, составившие ядро старообрядцев, увидели в книжной справе лишь подтверждение апокалиптических тревог, нагнетаемых на Руси еще с середины XV века. С их точки зрения, избранничество Третьего Рима было основано как раз на твердой приверженности существующему церковному преданию, буквальному исполнению всех норм традиции в малом и в великом. Цена, которую Никон собирался заплатить за универсализацию Третьего Рима, представлялась им непомерной и противоречащей самой сути всего мероприятия. Сторонники Аввакума посчитали, что книжная справа является подрывной антихристовой инициативой, аналогичной тем, которые ранее погубили Константинополь и вовлекли в унию православных Малороссии. Современные поствизантийские греки в сознании московских традиционалистов не могли выступать в качестве критерия чистоты веры, так как утрата ими политической независимости связывалась как раз с их отступничеством в сторону латинян. И поэтому если и выправлять православный устав и богослужебные книги, то делать это надо другим православным народам по русскому образцу, а не наоборот. Если Русь — “катехон”, считали старообрядцы, то православная вера в нем сохранилась наилучшим образом, как пример всем остальным народам. Но поскольку Никон приступил к реформам и справе резко и своевольно, то различие в методе переросло в глубочайший идеологический и духовный конфликт. И через некоторое время сами реформы стали толковаться традиционалистами исключительно в негативном, антихристовом смысле.

Чем жестче Патриарх Никон настаивал на своем, тем более радикальной была ему оппозиция.

Но параллельно сомнительной (хотя и оправданной идеалистически) “справе” Никон нарушил и еще одно важное условие стабильности спасительного Царства, “катехона” — симфонию властей, промыслительное и уникальное сочетание временного господства и духовного владычества. Он стал все более сдвигаться в сторону теократического, почти папоцезаристского правления, возомнив себя автократом Руси и всей будущей православной Империи, которую на западных рубежах усердно созидал до времени покорный ему Царь Алексей Михайлович. Но поскольку нарушение симфонии в одну сторону всегда чревато противоположными последст-

виями, то узурпация светских функций представителем жречества не замедлила вызвать к жизни “революцию кшатриев”. И в конце концов, уже Царь восстал на Патриарха, за чем последовало удаление Никона из Москвы, а позже и его низложение.

В результате таких колебаний на Руси наступила реальная духовная катастрофа. Третий Рим был подорван и структурно, и идеологически, и мистически. Точно в тот год, который был предсказан “Книгой о Вере” как год “апостасии” (1666), в Москве на самом деле произошёл беспрецедентный по своим разрушительным последствиям Собор, продлившийся до 1667 года, где сам Никон был низложен, его же нововведения одобрены, царская власть абсолютизирована, за непререкаемый образец взята новогреческая богослужебная практика (в том числе вводилось обязательное троеперстие, четырехконечный латинский крест — крыж, признавалось обливательное или кропительное крещение, предписывалось хождение иереев противосолонь, исключение из Символа Веры определения Духа Святаго как Истиннаго, написание имени Иисуса с двумя “и” и т.д.), а вся история Московской Руси, Стоглавый собор и богословская концепция “Москвы-Третьего Рима” осуждены и подвергнуты анафеме. При чем главными судьями в этом вопросе выступали представители зарубежных Восточных Патриархов, давно пребывающих под светской властью инославных владык. Фактически же главной инстанцией выступал сам Царь, заботившийся лишь об укреплении трона и доверивший богословские вопросы заезжим архиерям. Возможно, им также двигало желание реализовать внешние имперские планы Никона, но уже не в теократическом, а в светском варианте.

Это был самый настоящий конец “катехона”, Святой Руси, Третьего Рима. С этого момента о Русском Государстве невозможно было говорить как о вполне православном и традиционном. Раскол затронул все стороны ее религиозного и социального бытия.

Старообрядцы окончательно отвернулись от “никониан”, настаивали на буквальном соблюдении Старой Веры, за что были анафематствованы и подвергнуты страшным гонениям со стороны властей. Многие были мучимы, казнены или сожжены заживо. Все эти катастрофические события интерпретировались ими как наступление последних времен и отступничество последнего ошлота спасения — Москвы — от своей сотериологической миссии. Дух апостасии, погубивший вначале Запад, потом саму Византию и малороссов, пошедших на унию, добрался, наконец, до Святой Святых. Святость официальной Церкви нарушилась, благодать покинула ее, она превратилась в мерзость запустения, считали староверы.

Отныне Третий Рим сам ушел в бега, а Святая Русь разделилась с Россией светской. Какими бы благими ни были изначальные намерения Никона, результат его реформ был катастрофичен и апокалиптичен во всех отношениях.

Как полное подтверждение трагической правоты староверов наступило царствование Петра Первого, который принялся осуществлять окончательное обмирщвление России в небывалом масштабе. Теперь католико-протестантский Запад откровенно брался за образец и модель для подражания, Патриаршество было упразднено и официальная Церковь поставлена под жесткий контроль светской власти на манер англиканской монархии. Более того, в высшей степени символично, что Петр Первый переносит столицу России на Запад, прочь от Москвы⁽²³⁷⁾, тем самым ставя последнюю символическую точку в вопросе о Третьем Риме, который фактически отныне был вынесен за скобки, пал. На месте его воцарился Новый Вавилон.

Глава 47. Краткий зон “Державной”

С точки зрения эсхатологической истории Православной Церкви, существует один довольно странный период, который начался в России в 1917 году и длится до настоящего времени. Вместе со свержением династии Романовых и большевистской революцией, которая на внешнем уровне несла с собой полное отрицание Православия, его духовных, догматических и ритуальных основ (при большевиках за исповедание Христа преследовали в самом прямом и страшном смысле этого слова) произошли два события, имевшие для православного сознания огромное значение. Во-первых, на Руси было восстановлено Патриаршество, а во-вторых, столица была снова перенесена из Петербурга в Москву. Оба события, с мистической точки зрения, теснейшим образом связаны между собой, так как появление учения о Москве-Третьем Риме (позднее введение на Руси Патриаршества), в одном случае, а также упразднение Патриаршества и перенос столицы в Санкт-Петербург, в другом случае, были в русской священной истории взаимосвязаны.

Москва как Третий Рим — это эсхатологическое продолжение “тысячелетнего царства” после падения Константинополя, в котором вопреки всему сохранялась симфония властей, выраженная в наличии русского Патриарха и московского Царя. Петербургский период истории России характеризуется как раз полным отсутствием “симфонии” и обладает всеми символическими признаками апостасии. Роль Церкви в нем была радикально иной,

нежели в московский период, и ее благодатное воздействие осуществлялось не благодаря Царству, но *вопреки* Царству, приобретаемому исключительно светский, “языческий” характер.

Но конец династии Романовых (и соответственно, конец петербургского периода) был ознаменован символическими признаками эсхатологической реставрации, возвращения к мистическому символизму Москвы. Это, однако, резко контрастировало с атеизмом и антихристианским учением коммунистических властей. Чтобы понять этот эсхатологический парадокс, следует обратиться к эсхатологическому сюжету иконы “Державной Божией Матери”, чудесное появление которой в Революцию является метафизическим ключом ко всему советскому периоду России как последней православной мировой державы.

Обретение в Коломенском, резиденции русских царей, иконы “Державная”, где Богородица изображается сидящей на троне с атрибутами царской власти в руках, сопровождалось ее чудесным явлением простой верующей, которой была открыта важнейшая апокалиптическая истина. — Отныне после мученической кончины *последнего (номинально) православного царя власть в России переходит непосредственно к Богородице, которая принимает полноту царской ответственности за православную Русь вплоть до конца времен.* Иными словами, и перенос столицы в Москву, и восстановление Патриаршества знаменуют собой начало нового эсхатологического периода, в котором осуществляется парадоксальная реставрация более нормального положения дел, нежели двухсотлетний период “петербургской апостасии”, хотя это затрагивает не прямо социальный, но мистический, духовный срез церковно-национального бытия России.

Если непосредственно светские большевицкие власти Советской России демонстрируют полное отсутствие всякой сакральной легитимности (завуалированное ранее внешней атрибутикой романовской системы), то в духовном смысле Русская Церковь и вместе с ней вся мистическая Россия таинственно обновились, восстали, возродились в особом эсхатологическом эоне под прямым предводительством Царицы Небесной, ставшей из милосердия (и исполняя домостроительство спасения) Царицей России.

Конечно, такое мистическое воцарение Пречистой Девы отнюдь не является триумфальным и победоносным возвратом к “тысячелетнему царству”, чего, согласно православной доктрине, уже никогда больше не произойдет. В некотором смысле, этот дополнительный благодатный эон сходен с эпохой Москвы-Третьего Рима, с временем, благодатно данным русским вопреки вселенскому отступничеству. Но в нашем случае парадоксаль-

ность и краткость данного домостроительного “исключения” несравнимо выше, нежели в первом московском периоде, а буйство зверя на внешнем уровне также несопоставимо страшнее и чудовищнее.

Более того, особая инициатическая и метафизическая роль женщины, жены в православной эсхатологии⁽²³⁸⁾ указывает на то, что воцарение Богородицы над Россией является знамением, еще теснее примыкающим непосредственно к точке Конца Времен, нежели все иные апокалиптические события. Для цикла русского православного Царства характерна та же символическая картина, как и для общей логики всей священной истории, так как история христианского народа в общих чертах повторяет основные ключевые моменты священной истории человечества. Так, первый православный царь — равноапостольный Владимир Красно-Солнышко — был мужчиной и человеком, подобно райскому Адаму. Он был началом русской православной государственности. В конце этой государственности на престоле восседает “Жена, одетая в солнце”⁽²³⁹⁾, которая больше, чем человек, и которая промыслительно спасает православную Русь, таинственно возводя ее к нетварному свету после периода “социального грехопадения”, пиком которого была позднеромановская эпоха, закончившаяся приходом большевиков.

Учитывая все эти соображения, становится совершенно понятным истинный смысл монархических реставрационистских тенденций в современной послесоветской России, в которой снова становится актуальным ностальгический культ по Романовым и петербургскому периоду русской истории. Очевидно, что это не просто противоречит сакральной домостроительной логике православной эсхатологии, но знаменует приближение самого последнего *кратчайшего* этапа мистического пути России, когда на одно мгновение тьма сгустится над ней до последнего предела, и когда появится финальная пародия на то, что само по себе было пародией — на петербургскую Россию Романовых.

Если, не дай Бог, неомонархические проекты в России реализуются, это будет прямым кощунством по отношению к “Державной”, а внешними признаками полной апостасии станут новое перенесение столицы и отмена Патриаршества. Бог знает, случится ли это. Но если случится, то значит Страшный Суд приблизился к нам вплотную.

Глава 48. “Да придет Царствие Твое”

Христианская традиция однозначно рассматривает современный мир как “царство антихриста”. С православной точки зрения, падение Константино-

поля было фактическим “изъятием удерживающего от среды”. Вслед за этим петровские реформы в России знаменовали собой разрушение симфонии властей в последней свободной и могучей православной державе. На Западе этой эсхатологической симфонии и вовсе никогда не существовало в законченном виде, но даже и с чисто формальной точки зрения, падение в начале XX века Австро-венгерской Империи положило конец последнему католическому государственному образованию, формально имевшему “имперское” качество (хотя и в усеченном виде). В это же время окончательно рухнула и Российская Империя.

Христианская эсхатология тесно связывает между собой следующие символические события:

- 1) прекращение существования Христианской Государственности, основанной на симфонии властей,
- 2) приход антихриста и сопряженную с ним всеобщую апостасию,
- 3) Второе Пришествие Иисуса Христа, которое последует за явлением “сына погибели”.

Первые два события могут быть определены в сугубо социальных терминах, так как наличие или отсутствие симфонии властей, т.е. адекватного сочетания созерцания и действия, Царствия и Царства, прямо сопрягается с метафизической реальностью “правления антихриста”. Иными словами, по качеству социального аспекта христианских государств и их общественно-политическому устройству можно судить о том, к какой фазе христианского сценария последних времен относится то или иное историческое событие. Таким образом, между метафизикой прихода антихриста и социальными трансформациями традиция устанавливает прямую связь. Можно сказать, что всякое отступление от византийской модели соотношения “духовного владычества” и “временной власти” является выразительным признаком антихристового присутствия. Совершенно очевидно, что в наше время уже несколько веков *нигде в мире не существует никакого подобия византизма*, и следовательно, всякий полноценный христианин не может квалифицировать современный мир никак иначе, кроме как “царство сына погибели”. Тот факт, что такая оценка не является общей для всех христиан, означает лишь, что и сама Церковь подверглась в последние времена глубокому упадку. Ведь сказано у апостола Павла, что “в храме Божием сядет он (“человек погибели” — А.Д.)”.

На самом деле, в нашем мире пропорции между Царствием и Царством совершенно нарушены. Более того, ни чистого созерцания, ни чистого дей-

ствия более не существует, или, по меньшей мере, в социальной реальности им никакого места не отводится. В мире правят законы материальности, энтропии, гравитации, где все нормальные отношения перевернуты. Не то что священство давно уже вытеснено на социальную периферию, само понятие Царства, даже в имманентном аспекте дискредитировано демократическими либеральными теориями, отрицающими автократию и самодержавие по “гуманистическим” мотивам.

Иными словами, мы живем в том “времени малом”, когда сатана вновь выпущен на свободу, не удерживаемый более оковами православного Царства. И все атрибуты этого “времени малого” проявлены в социальной действительности.

Из этого следует сделать вывод, что нормальный христианин, принявший полноту православного учения и тем самым преемствующий также эсхатологический аспект социальной доктрины Церкви, *должен быть духовно враждебен той социальной среде, в которой он сегодня находится*, подобно первым христианам, жившим в условиях либо иудейской теократии, либо языческой тирании (часто одновременно и там и там). Только если первые христиане жили до наступления “тысячелетнего царства”, то современные христиане живут *после его конца*. Но духовный, социальный и мировоззренческий нонконформизм должен быть в наше время отнюдь не меньшим (если не большим!).

Помимо “тысячелетнего царства”, связанного с “удерживающим”, существует и иная чисто трансцендентная на сей раз доктрина Царства, которая иногда называется “пришествием Царствия Божия в силах”. Речь идет о последней точке земной истории, когда Небесный Иерусалим снизойдет на землю. Это будет не просто восстановлением истинных пропорций между Царствием и Царством, но полным поглощением Царствием всего остального, всеобъемлющим откровением трансцендентной реальности, которая преобразит все в лучах своей славы. Секрет этого события состоит в том, что *Царствие, которое вплоть до последнего момента цикла было доступно только духовному созерцанию, явится как Царство*, т.е. как конкретная, физически осязаемая реальность, и эта эсхатологическая конкретность тесно сопряжена с “воскресением во плоти”. Дуализм между созерцанием и действием исчезнет: объекты созерцания станут действительными, а действия преобразятся в умозрительные реальности. “Тайное станет явным”. И Церковь как дело священства и Царство как дело воинства предстанут в их небесном единстве. “И храма не видех в нем (в Небесном Иерусалиме — А.Д.)”, пророчествует Иоанн Богослов в Апокалипсисе (XXI,22). Как нет в нем и социальной иерар-

хии. “Побеждаяй наследит вся (разрядка наша — А.Д.), и буду ему Бог и той будет мне в сына” (Апокалипсис, 21,7). Фраза “побеждаяй наследит вся” означает, что входящий в Новый Иерусалим становится полновластным сонаследником Бога-Троицы, сыном Божиим, не требующим более для общения с Божеством никакого посредника, никакого Царя.

Царствие Божие в силах будет трансцендентным событием. Причем таким событием, которое непосредственно и разом положит конец правлению антихриста. Важно подчеркнуть эту внезапность и мгновенность Второго (Страшного) Пришествия Иисуса Христа. Об этом не раз ясно говорится в христианских текстах: “внезапно Судия приидет”, “се гряду как тать”, “Сын Человеческий грядет как молния от края небес и до края” и т.д. Речь идет о том, что приход Царствия Божия будет происходить не постепенно и последовательно, в ходе некоей эволюции, но *резко и внезапно*.

Более того, эта внезапность будет иметь ужасающий, разрушительный характер, так как уничтожая зло мира, сатану и смерть, Судия повернется своей грозной стороной и ко всем тем, кто был добровольно или по слабости захвачен потоком апостасии. А так как эта апостасия, как мы видели, имеет прямое социальное выражение и более того практически отождествляется с социальной системой, сменившей Православное Царство с главенствующей там симфонией властей, то Второе *Пришествие будет взрывом политико-государственного устройства всего современного мира*, абсолютной Революцией, страшным возмездием всем тем, кто принял печать зверя и без сопротивления признал легитимность правящей ныне системы.

Из этого можно сделать определенный вывод: в период всеобщего отступничества, после падения Православного Царства христианин должен находиться в радикальном противостоянии социальной реальности, распознанной как режим антихриста. Какая бы то ни было позитивная эволюция при этом *заведомо исключается*, так как в священном апокалиптическом сценарии традиции ни о каком “прогессе” не упоминается⁽²⁴⁰⁾. Противостояние христианина современной социальной реальности должно носить абсолютный характер, так как любой компромисс с князем мира сего и духом мира сего губителен для души и оскорбителен для Господа Иисуса Христа, пострадавшего за людей, которые просто обязаны ответить Ему, по меньшей мере, тем же — т.е. пострадать за имя Его. И лишь через определенный срок времени, полного отчаянной и бескомпромиссной духовной борьбы, сопровождающейся внешним торжеством “сына погибели”, придет Царствие Божие, как подтверждение славы верных и страшная казнь для всех, предавшихся дьяволу.

Часть VIII

ХРИСТИАНСТВО И ЭСХАТОЛОГИЯ

Глава 49. Первые Времена — Последние Времена

Христианская традиция, как всякая подлинная традиция, не только имеет развитое и полное эсхатологическое учение, т.е. теорию о Конце Времен, но сама по себе является сугубо эсхатологической, так как вопрос о Конце Времен имеет в ней центральное значение. Христос приходит в мир не в произвольный момент космической истории, но именно в последние времена, непосредственно перед Концом Света, “в последняя”. Это означает, что *вся христианская метафизика*, основанная на Благой Вести о Воплощении и Воскресении, становится проявленной, открытой лишь в эсхатологическом времени. Такой эсхатологизм составляет сущность христианского послания как особой, не имеющей аналогов, традиции. Все это заставляет нас внимательнее исследовать теорию Конца Времен, как понимает ее метафизическая традиция в целом, что позволит яснее представить специфику собственно православного подхода к данной теме.

Любая полноценная традиция утверждает, что история вселенной есть история упадка, деградации. И проявление, и (с еще большим основанием) творение предполагают изначальное отчуждение принципа от самого себя, его самоумаление, вступление в парадоксальную реальность, основанную на “недостаточности”, неполноте, ущербности и т.д., что является прямой противоположностью определяющего качества Божественности (самодостаточность, полнота, совершенство и т.д.). Таким образом, проявленное с

самого первого момента существования имеет двойственный смысл с одной стороны, несет на себе отпечаток божественной полноты, из которой оно произошло, с другой — пропитано вкусом отчуждения и недостаточности, негативной инаковости в отношении Божества. В сфере вечных ангельских сил, на небе, оба аспекта существуют синхронно и неподвижно, фиксируя архетипические пределы сходства и различия вселенной в отношении своего истока. (Это также имеет отношение к проблеме “выбора ангелов” — только на ином уровне).

В мирах нижних вод, где в отличие от неба существуют длительность и время, синхронный в верхних водах комплекс вечного рая и вечного ада приобретает иной, динамический, последовательный образ существования, становится процессом, смыслом и содержанием длительности. Можно сказать, что история вселенной в ее динамическом, последовательном аспекте есть *движение от рая к аду*, от состояния максимального сходства проявленного с принципом к состоянию их максимального различия. Такое видение запечатлено во всех сакральных доктринах — идея четырех веков у Гесиода (золотой, серебряный, медный и железный), четырех юг у индусов (крита-юга, трета-юга, двапара-юга и кали-юга), рая или пардеса в иранской и авраамической традициях и т.д. Это означает, что священная история движется от состояния полноты к состоянию нищеты, от состояния совершенства и близости к Богу к состоянию богооставленности и вырождения. Таким образом, время имеет два предела — начало и конец, где начало означает полноту, а конец — нищету. При этом все время одновременно содержится в вечности небес, откуда оно проистекает и куда возвращается. Но если исходит оно из одного аспекта небес (“благого”), то возвращается — к иному (“злому”); поэтому-то христианская традиция о начале времен говорит как о благом рае, а о конце — как о *Страшном Суде*. Особенно отметим слово “страшный”, которое имеет метафизический смысл негативного отношения первопричины к следствию или истока вселенной к самой вселенной⁽²⁴¹⁾. Можно сказать, что между причиной и следствием, с метафизической точки зрения (в отличие от формальной логики), существует следующее соотношение. Причина (принцип проявления, Творец) вначале выступает как позитивное достаточное основание следствия (вселенная, творение). Термин “вначале” может иметь смысл логического (относительно небесной реальности верхних вод) и временного (относительно реальности нижних вод) предшествования. В промежуточном состоянии позитивный аспект следствия, заключающийся в том, что это не просто следствие, но следствие *причины*, сочетается с негативным аспектом следствия, заключаю-

щимся в том, что это все же лишь следствие, а *не причина*. И наконец, в конце цикла следствие, полностью отождествившись со своей ограничительной стороной, т.е. став только следствием самим по себе и ничем больше, снова сталкивается с *причиной*, но уже третьим образом, как с внезапным откровением полноты того принципа, который лежал в основании следствия, но сходство с которым следствие постепенно утратило.

Таким образом, причина соотносится со следствием трояким образом:

- 1) как порождающий исток,
- 2) как сохраняющаяся перманентная связь, и
- 3) как полнота, “страшным” образом отрицающая претензии неполноты на полноту.

Здесь напрашивается сравнение с индуистской концепцией тримурти, тремя “богами” — Брахмой, Вишну и Шивой, которые строго соответствуют этим трем образам соотношения причины со следствием (Брахма создает мир, Вишну сохраняет, а Шива разрушает).

В христианской перспективе этим трем фазам соответствуют три периода священной истории:

- 1) творение и райское состояние Адама до грехопадения,
- 2) Ветхозаветный период “закона”,
- 3) Страшный Суд.

Не случайно первая книга христианской Библии — это Книга Бытия (или творения), а последняя — Апокалипсис, Откровение о Конце Времен и Страшном Суде.

Формально христианство утверждает ту же самую логику метафизического понимания времени и цикла, что и все остальные аутентичные традиции. Оно наследует от Торы Моисея идею рая и от пророков — идею Страшного Суда. Однако специфика христианской перспективы заключается в совершенно ином понимании пропорций цикла, смысла времени, и именно подобная специфика делает эту традицию атипической, парадоксальной, резко выделяющейся на фоне остальных традиций.

Глава 50. Пистис София (третий экскурс в гностические доктрины)

Христианство основано на центральном и абсолютном метафизическом факте — на Воплощении, жизни и Воскресении Сына Божия, Иисуса Христа. Именно Христос и его “сошествие с небес”, его распятие и “попрание смер-

тию смерти” являются осью христианской метафизики и христианского культа. Никакие “золотые” райские периоды истории не обладают для христианина такой абсолютной значимостью, как те 33 года, которые Спаситель провел среди людей. Но сама же христианская традиция не отрицает, что этот период вплотную примыкает к мигу Конца Времен, так как Христос приходит в “последняя”, перед Концом Времен. Следовательно для христиан именно этот период наделяется максимальной значимостью, выделен из всех других, наполнен таким метафизическим смыслом, который превосходит остальные этапы истории. Здесь, как и в других вопросах, христианство основывается на фундаментальном парадоксе: Конец Времен, апокалиптические сумерки мира, время “мерзости запустения”, “темный век”, эпоха вырождения и деградации становятся тем моментом, когда высшее трансцендентное Божество воплощается в самом нижнем из миров — в человеческой материальной реальности. И более того, не только воплощается, но проходит всю бездну страшных испытаний нищетой, страданием, пытками, унижением, предательством, смертью.

Итак, задумавшись над христианским пониманием циклической истории, мы сразу сталкиваемся с точкой зрения, резко контрастирующей с эсхатологиями иных традиций. То, что в этих традициях описывается с отрицательным знаком, как период наиболее негативный с духовной точки зрения (кали-юга), напротив, рассматривается христианской традицией как уникальные онтологические условия, избранные для осуществления высшей метафизической мистерии, по сравнению с которой само творение вселенной кажется чем-то второстепенным и малозначимым. Ясное осознание такой парадоксальности понудило некоторых христианских богословов выдвинуть теорию “благословенного греха”, “*felix culpa*”, согласно которой грехопадение Адама было метафизически позитивным явлением, так как именно оно и последовавший за ним упадок “спровоцировали”, в некотором смысле, Божественное сострадание на Воплощение Спасителя, открывшее человечеству не просто возможность возврата в рай, но нечто несравнимо более важное и ценное с метафизической точки зрения. Здесь легко увидеть отголоски того офитского гнозиса, который настаивал на “люциферической” трактовке сюжета грехопадения⁽²⁴²⁾.

Такая парадоксальная специфика христианской традиции активно осмыслялась различными гностическими школами, живо отдававшими себе отчет в невозможности прямо совместить христианскую перспективу с общей логикой традиционной доктрины циклов. Ярче всего это проявилось в доктрине о “злом демиурге”, где Конец Времен демиургического цикла рас-

сма­три­вал­ся как це­ли­ком по­зи­тив­ное яв­ле­ние, и при­ход Хри­ста сов­па­дал с на­ча­лом но­вой нет­вар­ной эры — эры бла­го­да­ти. Е­ще глу­бже рас­сма­три­ва­ли эту эс­ха­то­ло­гичес­кую про­бле­ма­ти­ку гно­сти­ки, свя­зан­ные с кру­га­ми, раз­де­ляв­ши­ми уче­ние о “Пис­тис Со­фии”. Приве­дем в об­щих чер­тах гно­сти­чес­кую те­о­рию “Пис­тис Со­фии”, так как в ней в ми­фо­ло­гизированной и ге­те­ро­док­саль­ной форме про­гля­ды­ва­ют уди­ви­тель­но глу­бо­кие до­га­дки о ме­та­фи­зичес­кой су­щности ор­то­док­саль­ной хри­сти­ан­ской эс­ха­то­ло­гии.

“Пис­тис Со­фия” утвер­ждает, что глав­ным ме­та­фи­зичес­ким прин­ци­пом яв­ляется “Не­вы­разимый”, *apetos*, аб­со­лют. Он имеет три у­ров­ня — са­мо­то­ждественный Аб­со­лют (Отец), Пер­вая Ми­стерия (Сын) и Световая Ст­ра­на (Свя­той Дух). При этом каж­дая из на­зван­ных ре­аль­ностей за­к­лю­чает в себе це­лые кон­гло­ме­раты транс­цен­дент­ных ми­ров. В про­цессе пред­веч­ного и нет­вар­ного из­лу­чения “Света Светов”, под ко­то­рым по­ни­ма­ется со­во­куп­ность ас­пек­тов аб­со­люта, про­изо­шла пер­во­ка­та­стро­фа. — Одна из световых су­щностей (одно из трех триединств), на­зы­ва­е­мая “Ав­тад”, т.е. “дер­зкий, “на­г­лый”, ре­шила за­дер­жать свет в себе и по­лу­чить тем са­мым власть над ос­таль­ны­ми световыми су­щностями, ко­то­рые ис­прав­но про­дол­жа­ли про­пус­кать этот свет ск­во­зь себя. Так Ав­тад соз­дал “три­на­д­ца­тый эон”, т.е. цен­траль­ный ар­хетип твар­ного ми­ра, со­сто­я­щий из двенадцати ан­геличес­ких пар. Затем во­круг “три­на­д­ца­того эона” воз­ник­ло двенадцать дру­гих эонов — пе­ри­фе­рия и да­лее вся пол­нота вто­рич­ных ми­ров вплоть до ма­те­рии и внеш­него пре­дела вселенной, “дра­кона тьмы кро­меш­ной”. На­до всем этим Ав­тад по­лу­чил неограни­чен­ную власть и за­ставил все эоны и всех су­ществ под­чи­няться себе одному. Но в опре­делен­ный мо­мент жен­ская су­щность одной из ан­геличес­ких пар — Пис­тис Со­фия, т.е. “Ве­ра-Муд­рость” — “за­ме­тила” транс­цен­дент­ный свет по ту сто­ро­ну Ав­тада и до­га­да­лась об узур­па­ции, на ко­то­рой осно­вано творение. Бо­лее то­го, транс­цен­дентное про­ис­хо­жде­ние всей вселенной и на­се­ляю­щих ее су­ществ стало для нее оче­вид­ным, равно как и лож­ность претензий Ав­тада на пер­во­вер­ховенство. Пис­тис Со­фия ста­ла “мо­лится Свету Светов” и жесто­ко по­пла­ти­лась за это, так как Ав­тад начал ее пресле­довать и путем хит­ро­стей, ко­вар­ства и гру­бой силы сбросил вниз из “три­на­д­ца­того эона” и из всей эоничес­кой плеромы, по­грузив в без­дну де­мо­ни­чес­кого ма­те­ри­аль­ного су­щество­вания.

Пис­тис Со­фия му­ча­ется так до при­хода транс­цен­дент­ного Спасителя, Хри­ста, Пер­вой Ми­стерии. При­чем под­чер­ки­ва­ется, что ос­нов­ные сек­реты сво­его ме­та­фи­зичес­кого по­сла­ния Хри­стос от­крывает ученикам толь­ко *пос­ле* Вос­кре­се­ния, тогда как при жи­зни го­во­рит толь­ко прит­ча­ми и наме­ка­ми. (Это по­мо­гает по­нять цен­траль­ную роль по­сла­ний апо­сто­ла Пав­ла в гно­сти­ческих кру­гах, так как Па­вел встре­тил­ся со Спасителем толь­ко *пос­ле* его

Воскресения и поэтому символически был посвящен в наиболее закрытые аспекты христианской метафизики.) Первая Мистерия облегчает страдания Пистис Софии и объясняет ей устройство вселенной, а также трансцендентной Световой Страны. При этом Спаситель говорит о том, что вся драма, включая узурпацию Автада и падение Пистис Софии, замыслены высшим принципом ради особого события, — “свершения всех свершений”, — и вся история проявления и творения служит лишь растянутым прологом к этому событию.

Данное событие носит в тексте “Пистис Софии” однозначно эсхатологический смысл и означает радикальное мгновенное “революционное” изменение всей метафизической и онтологической иерархии, которое должно потрясти основы самого Абсолюта. Приход Христа к Пистис Софии является объявлением о близости этого события, но еще не его наступлением. Перед тем, как оно станет фактом, должно пройти определенное время — особый дополнительный эон. Лишь по завершению этого эона произойдет то, ради чего существовало все предыдущее. Смысл “свершения всех свершений”⁽²⁴³⁾ дан в тексте “Пистис Софии” в довольно загадочных терминах, и ясно лишь, что речь идет о метафизическом событии такого масштаба, который несопоставим с обычными законами сакральных циклов, как их понимает традиционная эсхатология.

В этом гностическом сценарии явно обнаруживается особенность всей христианской доктрины, хотя и выражена эта идея в характерных лишь для гностиков терминах. Речь идет о том, что, с чисто христианской точки зрения, Конец Времен метафизически гораздо *важнее*, чем Начало Времен, и железный век несет в себе нечто большее, нежели век золотой. При этом парадоксальность такой перспективы отнюдь не отрицает космологической очевидности превосходства райского состояния начала над адским состоянием конца. Ад не становится раем, а ницета не воспринимается как полнота. Сущность такой христианской эсхатологии в том, что она признает объективные пропорции вселенной и подчеркивает превосходство изначального статуса Пистис Софии в “тринадцатом эоне” над ее падшим состоянием. Но при этом на подобную объективную и строгую констатацию накладывается *иная* трансцендентная система координат, мгновенно взрывающая всю логику нехристианского подхода к циклической тематике.

Речь идет все о той же кенотически ориентированной метафизике, основные черты которой мы выявили в предыдущих частях. Жертва, самозамаление, кенозис, сознательный выбор меньшей из двух возможностей предопределяет весь строй христианского мировоззрения и сказывается, в част-

ности, на христианской интерпретации эсхатологии. Именно падшее человечество, живущее вблизи Конца Времени, причем отнюдь не лучшие представители этого человечества — рыбаки, мытари, блудницы — становятся избранными сосудами для особого высшего метафизического Откровения, для апостольского служения Благой Вести, превосходящей по своему содержанию духовную полноту самих небес. Сын приходит к падшим и ничтожным, умаляясь и сходя с небес Сам. И несет Он с собой Благою Весть о близости “свершения всех свершений”, о парадоксальном метафизическом событии, превосходящем по своей значимости и Со-творение и Рас-творение мира. К полноценной сакральной логике циклического понимания истории вселенной добавляется особое измерение: следствие (не само по себе, но в своем неочевидном, тайном аспекте) становится здесь, в некотором смысле, *главнее*, чем причина, а нищета — *значительней*, чем полнота, “шлерома”.

Ярче всего эту идею демонстрирует евангельская притча о блудном сыне.

Таким образом, в чрезмерности гностического толкования мы сталкиваемся с обнажением сущностной, ортодоксальной христианской истины — “*блаженны плачущие, ибо они утешатся*”. Можно перефразировать это так: “*блаженны павшие, ибо они возвысятся*”.

Глава 51. “И времени больше не будет”

Традиционалисты геновской ориентации часто приходят в недоумение, сталкиваясь с христианской эсхатологией, где в отличие от всех остальных традиционных эсхатологий (и в первую очередь, от эсхатологии индуистской) за Страшным Судом и Концом Времени *не следует* начала нового цикла. Такая особенность христианства заставляет одних говорить о неполноте христианской доктрины или об утрате ею важных элементов; другие же пытаются интерпретировать евангельские слова о “новой земле и новых небесах” в циклологическом духе — как указание на новый эон, последующий за концом нынешнего человечества. На самом деле, все обстоит иначе, и христианство в данном случае, как, впрочем, и во всех остальных, нуждается в метафизической интерпретации, не имеющей аналогов в других традициях.

Христианство, в отличие от индуизма, не знает ни о начале нового “золотого века” после конца железного, ни о “махапалайе” (финальном растворении вселенной), но утверждает в конце нашего актуального цикла та-

кое метафизическое событие, как Страшный Суд, в результате которого вселенная не уничтожается до конца (как в махапраляе), но и не вступает в новое райское состояние (в крита-югу следующего цикла). Согласно христианскому апокалиптическому видению, реальность преобразуется во Втором Страшном Пришествии Иисуса Христа, Спаса-в-силах таким образом, что выходит за пределы времени и циклической истории, но не исчезает окончательно.

Новые небеса и новая земля христианства это не райские условия грядущего цикла, но особая вневременная реальность, стоящая по ту сторону как наличия, так и отсутствия. “Новыми” они называются в специфически христианском, инициатическом смысле — они как бы нетварны и бесконечны, обожены в лучах Славы Господней, в сиянии божественных энергий предвечной Троицы. Все захваченное “свершением всех свершений” творение вовлекается в Конце Времен в особый парадоксальный процесс, называемый Судом, приговор которого в каждом конкретном случае сопряжен с трансцендентной и неочевидной истиной, с кенотическим предвечным планом, замышленным Абсолютом в его жертвенном троическом проекте, а не с прямолинейной и строгой логикой космической иерархии проявленных уровней бытия (как в конвенциональной метафизике). Смысл Воплощения настолько метафизически уникален, что факт его переворачивает всю структуру традиционного циклического видения реальности, и отныне “ни иудеи, ни эллины” не могут вместить эсхатологического парадокса христианской Вести.

Эсхатология христианства центрирована на идее откровения в самой нижней точке цикла вселенной самой высшей трансцендентной реальности, и поэтому *после* такого откровения течение реальности не подчиняется более общим онтологическим и тварным законам. Благодать Богоприсутствия в центре вселенной, открывшаяся в точке космической полночи, взрывает нормальные сакральные пропорции, отменяет все дальнейшее и заставляет радикально пересмотреть все предшествующее. Христианская реальность Церкви выпадает из вселенной, вовлекая в свой метафизический водоворот ясную и строгую доселе логику закона, которая мгновенно теряет правомочность и действенность. “Будущий век” и “жизнь будущего века”, в православной терминологии, относятся не просто к жизни души после смерти тела, но к реальности, которая начнется *после* Страшного Суда и которая не будет иметь никаких общих мер ни со временем, ни с другими формами длительности, и более того, будет трансцендентна по отношению к самой

вечности. В “будущем веке” “времени уже не будет”, как не будет смерти. Не будет ни начала, ни конца, ни границы между существованием и несуществованием, между “есть” и “нет”. Тварная реальность будет “втянута” в Нетварное, но при этом она сама не превратится в нетварное, а сохранит свое прежнее качество, приобретя одновременно с этим качество новое.

Глава 52. День Восьмой

Святой Григорий Палама в своих “Беседах”⁽²⁴⁴⁾ яснее других описал специфику христианской эсхатологии, показав ее особость и уникальность. В беседе, посвященной комментариям Цветной Троицы, он растолковывает таинство “Дня Господня” (так назывался воскресный день у греков и римлян). С метафизической точки зрения очень важно его толкование символизма недели, шести дней творения и ветхозаветной Субботы.

Св. Григорий начинает с разъяснения метафизики Субботы как того Дня, в который Бог *почил* от трудов предшествующих 6 Дней. С точки зрения Паламы, отдых Бога означает его обращение от центробежного действия (6 предшествующих Дней творения), характерного для его созидающего состояния, к центростремительному действию, когда Бог обращается к самотождеству своей неизменной и нетварной природы. Таким образом, Седьмой День, ветхозаветная Суббота, символизирует трансцендентный, внутренний аспект Божества, тогда как предшествующие Дни представляют собой развертывание божественных созидающих действий вовне, в сферу имманентного. 6 дней недели — это труд, седьмой — покой. Термин “покой” (от слова “покой” образовано слово “почил”, т.е. “уснул”, а также “умер”), “отдых”, имеет инициатический смысл и означает “центральное состояние”, свободное от динамики бытийной периферии. “Покой” метафизически соотносится с термином “мир”, “спокойствие”, а также “молчание” (отсюда ряд инициатических синонимов, излюбленных “исихастами”, т.е. “пребывающими в покое”). Речь идет о самотождественном и постоянном состоянии трансцендентных аспектов Божества, о “божественной тьме” (по выражению Дионисия Ареопагита), в которой принципиально отсутствуют все виды дуальности, характерные для сфер проявленного — начиная с первой дуальности объекта и субъекта, земли и неба, слышащего и слышимого, воспринимающего и воспринимаемого, и кончая двойственностью полов и т.д.

В терминах классического эзотеризма, эсхатология, воплощенная в ветхозаветной традиции в символе Субботы, это “возврат”, обращение к прин-

ципу, к его непроявленности и неизменности, переход после исчерпанности творения (проявления) и его возможностей назад к единому метафизическому истоку.

Таинство Субботы как “возврата” божественной самости (или к божественной самости) у Паламы делится как бы на две части.

У Субботы видятся два метафизических предела: один — со стороны Пятницы, Дня Шестого, другой — со стороны таинственного и “несуществующего” в обычном недельном счете Дня *Восьмого*. Со стороны Пятницы, т.е. полной активации принципиального творения через человека и цикл его истории, Суббота есть граница между предельным вырождением творения, его крайним обветшанием (это качество “вечера Пятницы”) и отстраненностью Божества, “почивающего в своей самости”, которая и “пускает” обветшанию конца Дня Шестого, действуя как бы со стороны Субботы. Таким образом, обращение Бога к себе, его “покой”, отход от “дел” есть одновременно обреченность творения на некоторую богооставленность. Именно этот аспект ближе всего соотносится с иудейской эсхатологией, которая говорит не о возврате, но лишь о “спасительном” мессианском понимании внутренней “позитивности” удаления Бога в Самого Себя от мира. В этом и заключается специфика иудейской теологии Шаббата или креационистски понятое учение о “тысячелетнем царстве”, “хилиазм”. “Покой” для иудея это не “возврат” твари к Творцу, но нечто противоположное — окончательное отстранение Творца от твари. В Субботу, когда “Бог отдыхает”, человечество умирает, “успокаивается”, становится “покойным”. Для иудеев *вся* Суббота такова, и в этом состоит ее глубиннейший смысл. Это возврат Бога к Самому Себе, а не возврат к Богу того, что он создал⁽²⁴⁵⁾.

Для христианского сознания Паламы подобная иудейская эсхатология, в целом принимаемая, составляет, однако, лишь трагическую прелюдию к самому важному событию — приходу Сына Божьего. Этот приход не имеет ничего общего с иудейской теорией машиаха, который у иудеев *открывает* Шаббат, Субботу, а не *закрывает* его, а кроме того, вообще является лишь “подлунным духом” и никоим образом не единосущен трансцендентному Яхве. Исус Христос приходит в *конце* Седьмого Дня, в завершение Субботы, когда *неучастие* Бога в мире поставило этот мир на грань несуществования. Христос приходит в последние часы Субботы, он нисходит на землю и спускается в ад, где его, по словам Паламы, ждет гораздо больше душ, чем живших на земле вместе с ним или тех, кто родится после. Потенциальное преображение человеческой (а через нее космической) природы осуществляется Сыном Божиим на пределе Субботы, который противопо-

ложен ее границе с Пятницей, и здесь уже речь идет не об иудейском “возврате” Бога к Себе Самому, но об “эллинской” манифестационистской доктрине слияния мира с принципом, хотя и не по природе (как у ведантистов и платоников), а по благодати, в результате инициатической возможности, принесенной в мир добровольной свободной искупительной обожающей жертвой Христа. Это вторая часть Субботы, непосредственно прилегающая к Воскресенью, таинственному *Восьмому Дню*.

В Восьмом Дне речь уже идет не об “эллинской” и не об “иудейской” эсхатологии, синтезом которых у Паламы служит концепция Седьмого Дня, Субботы. Палама настаивает, что Воскресный День недели *не есть* День Седьмой, *не есть* день отдыха, покоя. Он есть нечто большее, нечто более таинственное, нечто более парадоксальное и трансцендентное, чем просто иудейская “хилиастическая” доктрина, перенесенная в христианский контекст, или эллинский “апокатастасис” мистерий. Христианское Воскресенье не является Седьмым Днем: оно вообще не принадлежит Неделе — и потенциальной и конкретной, и временной и архетипической. Оно не вписывается ни в какие нормы, выпадает из всех правил, нарушает всю метафизическую логику. Воскресенье, День Господень — не то, что происходит в силу метафизической необходимости как обусловленная и неизбежная часть общего плана. Если все остальные Дни божественной Недели с неизбежностью вытекают из первозамысла Бога о творении мира из ничто, и День Седьмой, ветхозаветная Суббота, в этом не исключение (Бог от создания — действия вовне — с необходимостью должен перейти к “покою” — “действию” внутри), то Воскресенье приходит не по необходимости, а по свободной Любви Господа, по его благодати, по его кенотической жертвенной Воле, ничем не объяснимой и ничем не обусловленной.

В Воскресенье потенциальное преобразование, обновление, одухотворение, новое рождение мира, осуществленное Христом, воплотившимся, страдавшим и спустившимся в ад, в Субботу, реализуется во всей своей метафизической полноте. Причем “обновление” Воскресения не есть циклическое улучшение, но радикальное и абсолютное преобразование внутреннего качества реальности. В Воскресенье, в Дне Восьмом, совпадающим со Вторым Страшным Пришествием Иисуса Христа в силах, тварное, умершее, обещавшее бытие не просто возвращается к изначальному состоянию, но перемещается *выше* него, *ближе* к Богу, так, что даже ангелы завидуют участи людей, получивших право на соучастие в световом и нескончаемом бытии Пресвятой Троицы.

Понятие “Восьмого Дня” является важнейшим для христианской эсха-

тологии. Этого Дня как бы не существует в нормальном делении циклов, он предвосхищен, по словам Паламы, лишь в “Празднике Труб” и Юбилейном Году. Палама говорит:

“Почитание сего Восьмого Дня, т.е. Господнего Дня, и Моисей прикровенно ввел; ибо Юбилейный Год, который был им узаконен и наименован “Годом Отпущения”, не был относящимся к числу, по законам численным седмицам, лет, но был после их всех, и был восьмым”. И далее: “...всеславное и священное достоинство Господняго Дня, имеющее наступить после того, как все ветхозаветное минует”. В принципе, он “совпадает” с Первым Днем (с Днем творения), но, с другой стороны, он таинственно тождествен и Субботе (Дню Божественного Покоя). В этом сверхразумном парадоксе заключается тайна всего православного учения. Воскресение — новое начало и поэтому День Первый или, точнее, как говорит Палама, *День Единый*. Но это такое начало, которое в отличие от обычного Первого Дня творения не имеет конца и не является, строго говоря, “тварным”. С другой стороны, это — Великий Покой, пребывание Бога в самом себе неизменно и внутренне. Однако полнота и самосконцентрированность Божественной Тьмы, пребывающей в своем трансцендентном измерении, вбирает в себя всю полноту “отчужденного” вовне творения. Восьмой День, Воскресенье не имманентен, как начало, и не трансцендентен, как конец. Он стоит по ту сторону закона, вне логики, опровергая метафизику как “иудеев”, так и “эллинов”. День Восьмой — по ту сторону счета и последовательности. Он идет вслед за Субботой, но предшествует началу Недели. Это парадоксальное и немислимое “творение внутрь”.

Это мгновение, когда невозможное становится возможным.

О нем ничего прямо не сказано в “Книге Бытия”.

Глава 53. Кенозис и эсхатология

В Конце Времени исчерпывается и суммируется весь процесс кенозиса, который коренится в самых трансцендентных глубинах троического абсолюта. Если в акте творения Первого Дня самоумаление Божества достигает своего нижнего онтологического предела, то в конце самого творения, в День Седьмой, до конца вскрывается и обнаруживается метафизический смысл этого кенозиса. За этим следует немислимый и ослепительный День Восьмой.

Божество, начиная с высших апофатических своих аспектов, движется по пути кенозиса. В этом ось христианской метафизики. Именно поэтому Бог открывается как сверхбытийная апофатическая Троица, где самая “ма-

лая” часть универсальной возможности (возможность бытия) внезапно обнаруживается как едиnorodный и возлюбленный Сын бесконечности. Это абсолютный источник христианства как метафизической доктрины.

Далее кенозис переходит к сфере онтологических принципов, где возможность бытия актуализируется в бытие, т.е. нисходит дальше в конкретику по пути самоограничения. Наконец, дело доходит до творения, где кенозис становится тотальным, захватывая в процесс божественного самоотчуждения “нижний” предел всех возможностей — “ничто”, nihil. В Первый День творения Бог достигает дна всей возможной реальности.

В двух нижних мирах, в сфере нижних вод, движение к “ничто” имеет динамический характер (в отличие от вечной, зонической природы небес, мира верхних вод). Так Первый и тотальный День творения расщепляется на *космическую неделю*, время в которой движется от полноты к недостатку. Так кенозис продолжается уже внутри самого творения. Мир и человечество идут от катастрофы к катастрофе, от Потопа к Вавилонской башне, от Содома и Гоморры к Египетскому плену и т.д. При этом количество “праведников” сокращается, а “грешников” — возрастает. И на пределе вырождения, вплотную к нижнему пределу истории, на пороге земного ада вспыхивает трансцендентная молния — Благая Весть.

Кенотический цикл исчерпывается полностью. От абсолюта через бытие к творению и в нем вниз, к “мерзости запустения” ведет метафизика Любви — Любви Большого к меньшему, Великого к малому, Богатого к обделенному. И когда обделенность и нищета достигают своего предела, когда пути ниже более не существует, когда поколения безнадежно утрачивают не только рай, но и элементарные нормы отчужденного закона, пустыню вселенной озаряет трансцендентное пламя, всполохи Восьмого Дня, отблески Воскресения, грозное и головокружительно бездонное откровение нагорной проповеди — “Блаженны нищие духом”. Блаженны не имеющие ничего, убогие и отверженные, ограбленные и принесенные в жертву, несправедливо пострадавшие и беспричинно униженные. Блаженно “ничто”, послужившее базой творения, блаженно небожественное, ибо оно будет обожено. Воскреснет только то, что умерло, как зерно из евангельской притчи. Обретет только тот, кто потеряет. Соцарствовать Христу будут лишь те, кто досыта вкусили опыт рабства.

“Свершение всех свершений”, триумфальное и абсолютное утверждение парадоксальной трансцендентной метафизики Любви произойдет в Восьмой День, в День Воскресения, и именно ради этого Дня, этого мига было предуготовлено все остальное, начиная с Троицкого Единства апо-

фатического абсолюта через бытие и творение, через историю и ее страдания. В этот момент тотального утверждения Торжества Православия обнажится неадекватность иных метафизических теорий, утверждающих неизменное и ненарушимое постоянство единого (нетроичного) абсолюта и поэтому видящих вселенную как игру сменяющихся друг друга циклов возможностей проявления, не обязательных и не наделенных никаким высшим метафизическим смыслом или посланием.

Христианство не знает циклической доктрины не по недоразумению или ошибке, но потому что оно само является метафизическим опровержением видения мира как произвольной, случайной или только возможной реальности. Творение, грехопадение и Спасение одинаково необходимы абсолюту и неотъемлемы от него, так как они выражают полноту его кенотической жертвенной ориентации; ведь христианский абсолют не оставляет без своей Любви даже то, что этой Любви недостойно — “ничто”, нижний предел реальности. Во Втором Пришествии заканчивается и отменяется все время, вся вселенная, все циклы. За этим моментом ничего не будет, как раньше. Это и не золотой век, и не махапралая индуизма. Это парадоксальный зазор между циклами, который вбирает в себя и прошлое и будущее, увлекая имманентную реальность в воронку метафизической вертикали, которая идет сквозь время и пространство, сквозь воды и небесную плерому, сквозь бытие и небытие, сквозь абсолют, по ту сторону, напрямик к тайному трансцендентному истоку Любви.

Это — брачный пир Агнца, Жертвы, закланной прежде всех век. Это Конец Времен в самом полном и радикальном смысле. Здесь обнаруживается наконец во всей полноте смысл и значение кенозиса абсолюта, его цель, его тайная неразгаданная доселе сущность.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. СТАТЬ СЫНОМ ГРОМА

Глава 54. Свидетельство о православной метафизике

Христианская метафизика представляет собой духовный парадокс, уникальное и не имеющее аналогов послание. Эта метафизика не является результатом позднейших толкований, разработок и домыслов, но лежит в основе самого новозаветного Откровения, адекватное понимание которого возможно только при соучастии Святого Духа. Благая Весть, принесенная человечеству и миру Иисусом Христом, имеет сверхъестественный, сверхнебесный, сверхчеловеческий и сверхангельский смысл. Следовательно, для понимания этой Вести надо выйти за рамки творения с помощью Веры, Воли и Силы. Лишь Духом Святым можно прояснить тайны Православия. Чисто человеческое толкование обречено на то, чтобы остаться неполным и, в пределе, неверным. Невозможно “подогнать” евангельское повествование и основы православного предания под строгую систему. Очевидно, что нетварная Троица стоит по ту сторону систем и ограничений, и следовательно, все связанное с Воплощением одного из трех ее лиц также заведомо несет в себе апофатический, непознаваемый, трансцендентный аспект.

Ясно отдавая себе в этом отчет, христианское сознание должно упорно учиться сверхрассудочному созерцанию, прямому видению нетварного Света,

в котором “известное” и “привычное” становится “неизвестным” и “преображенным”, а “тайное” разъясняется еще большей Тайной. Фаворское созерцание не имеет предела: погруженный в него бесконечно движется *внутри* светового абсолюта, в котором, строго говоря, нет ни Света, ни Тьмы. Метафизика — это та область, где созерцание доходит по пути *внутри* до предела, отделяющего тварное, индивидуальное и имеющее форму, от нетварного, свехиндивидуального и не имеющего формы. Уже в силу такого определения метафизики становится совершенно понятно, насколько исключительными качествами надо обладать человеку, чтобы получить адекватное представление об этой сфере. И тем не менее, несмотря на уникальность и исключительность метафизического подхода, именно он является той общей универсальной базой, на которой покоится структура творения и, более конкретно, природная и разумная структура мыслящих существ. Неведение относительно метафизики не освобождает существо от ее законов и ее логики.

Учение Церкви обращено ко всем — не только в его ритуально-догматической и этической форме, но и в его внутренней, таинственной стороне. В некотором смысле, существует “метафизическое оглашение”, и его логика и его история во всей полноте откроются только в День Восьмой. Традиция православного исихазма имеет к этому “метафизическому оглашению” самое прямое отношение.

Представленное в этой книге метафизическое толкование основных моментов православной традиции никоим образом не претендует ни на новизну, ни на оригинальность, ни, тем более, на исчерпывающее разъяснение этой проблемы (что вообще невозможно). Речь шла только о том, чтобы рассмотреть Православие с позиции традиционализма геновского типа, описать его различные стороны в терминологии этого традиционализма, показав одновременно его отличие как от других сакральных традиций (“иудейских” или “эллинских”), так и от иных версий христианства. При этом совершенно объективно сложилась картина, наглядно и убедительно свидетельствующая не только о “регулярности”, “ортодоксальности” Православия в ряду других сакральных традиций, но о его особости и *метафизическом превосходстве*. При этом мы стремились беспристрастно продемонстрировать сходство православного учения с иными религиозными доктринами — там, где оно, действительно, имеется, показав, одновременно, уникальность Православной Благой Вести.

Отправляясь от этой книги и ориентируясь на работы других традиционалистов, можно развивать аналогичные исследования в любом направле-

нии. На наш взгляд, мы высказали здесь достаточно, чтобы дать твердую точку отсчета для метафизического толкования более конкретных аспектов православного учения. Так, много еще можно сказать о символизме икон, литургии, годовом ритме церковных служб и т.д. Отталкиваясь от любого догматического элемента, православного символа, предания, жития или ритуала, теоретически можно (и должно) восходить к световому созерцанию нетварной троической реальности и к соответствующему преобразению человеческого субъекта и окружающего его мира в лучах Славы Господней. В Православии нет ничего случайного. Каждый малейший его элемент — как универсальный, так и локальный, как догматически закреплённый, так и восходящий к местным преданиям — обладает великой сверхъестественной мощью, способной увлечь за собою в воронку фаворского Света материальную тьму вещей.

Глава 55. Званные, избранные и отчуждение

Само деление традиции на два уровня — эзотерический и инициатический (внутренний), с одной стороны, и экзотерический (внешний) — с другой, является следствием глубинного антропологического дуализма, который объясняется разными традициями по-разному, но сам факт существования которого признается всеми без исключения. Часто об идущих путем эзотеризма говорится как об “избранных”, “сынах света”, “людях Божиих”, “своих для Господа” и т.д. Эти термины можно встретить и в самом евангельском тексте. Речь идет о том, что определенная часть людей остается на положении “званных”, и даже, принимая традицию и ее нормативы, ограничивается ее внешними аспектами. В принципе, и это уже не мало, так как всегда лучше быть хотя бы внешне причастным к Истине, чем коснеть в неструктурированном хаосе демонического существования или держаться фрагментов давно деградировавших и потерявших метафизическую полноту культов. Однако, между “внутренним” и “внешним” в любом случае сохраняется довольно значительная дистанция, а при определенных условиях эта дистанция может привести к конфликту и прямым противоречиям⁽²⁴⁶⁾.

“Внешнее”, “эзотеризм” может при определенных обстоятельствах выступить против “эзотеризма”, смысл которого остается для него недоступным. Можно сказать, что “званные” в этой ситуации вообще отрицают сам факт существования “избранных” и начинают относиться ко всем людям без исключения на основании лишь тех представлений о человеческом типе, которые они вырабатывают, отталкиваясь лишь от себя и себе подобных,

т.е. от типа “внешних”. Это — одна из возможностей начала деградации полноценной Традиции.

Но в других случаях сами представители эзотеризма могут столь же неправомерно заявить о своей единственности вопреки позиции экзотериков, либо отрицая факт антропологического дуализма и перенося свой статус “избранных” на всех без исключения, либо высокомерно противопоставляя себя “внешним” и отрицая за ними какую бы то ни было правду. Это явление лежит в основе всех форм “сектанства”. Любая “секта” начинается с того, что утверждает единственность эзотерической интерпретации Традиции, причем исходя из какого-то одного плана этой интерпретации. Затем данная интерпретация противопоставляется как внешней стороне Традиции, так и иным версиям эзотеризма. Эзотеризм вступает на место экзотеризма, и привлечение в “секту” людей “внешних” (т.е. экзотерических) по своей природе окончательно размывает фрагменты истины, лежащие в основе данного сектантского движения.

Для характеристики обоих этих процессов — и воинствующего эзотеризма и эзотеризма, выродившегося в ересь — можно применить термин “отчуждение”, который как нельзя лучше описывает сущность деградации Традиции. “Отчуждение” возможно на всех уровнях Традиции, имеющих отношения к имманентной реальности, и особенно к “человеческому фактору”. В факте “отчуждения” говорит о себе вся полнота дистанции между принципом и проявлением, между Божеством и тварной, небожественной природой. Это отчуждение может затрагивать не только низшие, материальные аспекты существования, но и высшие регионы творения. В каком-то смысле проблема “отчуждения” стоит даже перед ангелами, на чем и строится драматизм их сверхвременного выбора и, следовательно, возможность “падения”.

“Отчуждение” — это переводение сущностного в несущностное, переход от Отражаемого к отражающему, от подлинного и самотождественного к имитации и зависимости от другого. “Отчуждение” не просто присуще всему творению, но составляет его основное *качество*. Следовательно, все тварное, и даже сама Традиция, основанная на Сверхтварном принципе, в определенном измерении подпадает под этот закон. Именно поэтому Традиция и различает внешнее и внутреннее. Внутреннее — это та сфера, в которой живо и действительно присутствует чисто Божественный элемент, неподверженный законам вселенской энтропии, отчуждению. Внешнее — это некоторый промежуточный аспект, который принадлежит к пограничной зоне между трансцендентным (Богом) и имманентным (миром). Поэтому внешняя сторона Традиции, эзотеризм, распространяется и на тех существ, ко-

торые могут выйти радикально за рамки тварности, т.е. сподобиться полного обожения, и на тех, кто остается сущностно на стороне твари, подчиняясь нормам традиции как какой-то внешней по отношению к ним самим, но благой и спасительной реальности. В нормальном случае, и эзотеризм и экзотеризм находятся между собой в гармоничном сочетании, как того требует полнота Традиции и учет фактора “отчуждения” и его последствий. Но в определенные кризисные моменты “отчуждение” начинает наступать и на саму Традицию, пытаясь спроецировать свою логику, в первую очередь, на пропорции внутренних и внешних элементов.

Феномен антиэзотерических тенденций со стороны воинствующего экзотеризма есть следствие отчуждения от своей роли внешней стороны Традиции. Когда Традиция теряет отчетливое переживание своего наиболее трансцендентного, инициатического измерения, она с необходимостью извращает пропорции своей доктрины и уделяет неоправданно много внимания деталям и второстепенным моментам (чаще всего, психологическим, социальным или моральным), забывая или откровенно отрицая метафизику. Внешняя традиция, таким образом, может стать настолько отчужденной от своей сути, что превратится в секуляризированное этическое или социально-психологическое учение (это ярче всего видно в случае протестантизма).

Но и эзотерическая сторона в определенных исключительных случаях может стать жертвой того же процесса. При этом отчуждение происходит здесь на более тонком уровне: инициатическое измерение не перестает быть внутренним и тайным, но элементы эзотерической доктрины проецируются на уровень, принципиально низший по отношению к изначальному. Это более сложное и трудно уловимое явление, нежели вырождение экзотеризма, так как инициатическая реальность оперирует с вещами менее очевидными и более скрытыми, что делает анализ не столь наглядным, как в случае отчуждения внешней стороны Традиции. Можно лишь утверждать, что отчуждение на уровне эзотеризма начинается несколько раньше, чем инициатическая организация вырождается в секту. Секта — лишь последний и видимый продукт более глубинных трансформаций.

Отчуждение, таким образом, не может быть приравнено только лишь к нарушению норм “антропологического дуализма”, о котором мы говорили выше. Ему теоретически подвержены и “званные” и “избранные”, и в обоих случаях отчуждение проявляется через отход от истинных пропорций, которые должны точно соблюдаться для того, чтобы Традиция была живой и полноценной.

Высказанные выше соображения дают возможность объяснить многочисленные трансформации православной Традиции в различные исторические периоды. И самое главное, на практическом уровне, они помогут понять то несоответствие (подчас вопиющее), которое может существовать между чисто человеческим, космическим уровнем Церкви — и верных, и иерархов, и монашеской братии, и т.д. — и высшим мистическим содержанием таинств, ритуалов, догматов, православных доктрин, инициатических практик. Отчуждение может затронуть в значительной степени некоторые аспекты земной Церкви, но на всю божественную, нетварную реальность — Церковь небесную (и сверхнебесную), — лежащую в основании православной Традиции, это не распространяется.

Из последнего замечания можно сделать чрезвычайно важный (на наш взгляд) практический вывод: чтобы в наше сложное апокалиптическое время и в наших специфических социальных и психологических условиях пробиться к вечной незамутненной обожающей Истине Православия, необходимо прежде всего научиться отслаивать от Традиции продукты отчуждения, не придавая им серьезного значения, не сопротивляясь им, но и не поддаваясь им. Иными словами, следует стремиться к тому, чтобы минимализировать “человеческое”, земное, мирское измерение Церкви, с необходимостью в значительной степени проникнутое ядовитым присутствием агрессивной антихристовой среды, в которой православные пребывают уже не одно столетие и тьма которой не перестает сгущаться. О Церкви как о мистической реальности сказано, что “врата ада не одолеют ее”. И чтобы личным исповеданием утвердить эту евангельскую Истину, необходимо свидетельствовать о непреходящей полноте и совершенстве великой православной Традиции во всех ее измерениях, не поддаваясь ни на какие компромиссы, навязываемые коварным миром всеобщей апостасии.

Каким бы отчужденным ни был человеческий уровень Православия (а в различные периоды истории он опускался невероятно низко в духовном, интеллектуальном, психологическом и др. смыслах), необходимо вопреки всему настаивать на мистической полноте и совершенстве Церкви, вычлняя сверхвременной, благодатный, преображающий ее аспект. Это означает преодоление отчуждения и, одновременно, подлинное *обновление*, понятое не в смысле церковного “модернизма” (что означает на практике профанацию и десакрализацию Православия, его разрушение на потребу сыну погибели), но в инициатическом смысле “нового” как вечного, как единственно реального и непреходящего.

Православный эзотеризм это не ересь и не привнесение чуждых тради-

ции, внешних “мистических” элементов. Это и не сектантское настаивание на той или иной интерпретации различных доктринальных, ритуальных и символических аспектов церковного учения. Православный эзотеризм — это тайное основание Православия, тот уровень, где все содержание Традиции осуществляется буквально, где метафора становится реальностью, а вера переходит в конкретный опыт. Это не особое “православие для избранных”, это постижение и проживание избранными единого и универсально истинного Православия, к которому ничего при этом не добавляется и от которого ничего не убывает.

Православный эзотеризм это не моралистическая, конвенциональная, зависящая от исторической конкретики религиозная доктрина, но совокупность строгих канонов и норм, призванных определять весь строй человеческого существования, принципы социального устройства. Этот эзотеризм не должен отрицать эзотеризма или подстраивать свои нормы под указы “временной власти”. Он однозначно определяет, что является православным, а что нет, и стоять на утверждении этого вопреки атакам антихристового мира — его высшая задача. В его функции входит также строгое соблюдение обряда, сохранность ортодоксальной догматики и непрерывность таинств.

Борьба против отчуждения — общее дело всех православных. Это стойкость в Вере, верность преданию, мужество в исповедании Истины.

Глава 56. Трубный Глас

Итак, православное учение различает в Церкви два аспекта: Церковь земную и Церковь небесную. Церковь небесная лежит по ту сторону времени, как вечный центр, вокруг которого организуется Церковь земная. Эта земная Церковь принадлежит, в свою очередь, истории, т.е. вовлечена в ход времени. Но мы видели, что Традиция рассматривает время как цикл, как круг. Следовательно, правомочно и историю земной Церкви представить себе в виде круга, центром и неподвижным полюсом которой будет Церковь небесная.

Рождество Христово, соответствующее зимнему солнцестоянию, может быть взято также как отправная точка земной Церкви, ибо тело Христово и есть *Третий Храм*, Храм Спасения. Этому соответствует катакомбный период становления христианства, когда весть о Рождении Солнца Правды доступна только избранным. Эти избранные пребывают в ночи десакрализованного мира, забывшего о метафизическом измерении своей собственной традиции. Такому состоянию приблизительно соответствуют первые

три века христианства, в течение которых оно является, в целом, инициатическим и эзотерическим, сохраняя осознание метафизического смысла Воплощения. Это время догматических споров, становления православного учения. Сам факт оживленной церковной полемики свидетельствует о том, что та или иная догматическая формулировка была для христиан того времени чем-то *внутренним*, кристально ясным и затрагивающим непосредственно их духовный опыт.

Иными словами, на этом этапе Церковь предельно чутко относится к структуре христианской догматики, прекрасно отдавая себе отчет в исторических, социальных, политических и даже космических последствиях принятия той или иной догматической формулировки. Православное сознание полностью пробуждено и бдительно, страстно взыскует Святого Духа для просвещения *сердца и ума*. Это время *умного* христианства.

После Константина и около V века земная Церковь входит в свой весенний период. Тайное и эзотерическое становится достоянием всех. Из “зимнего” подземелья катакомб христианство выходит на поверхность земли (а именно такой сакральный сюжет связан с календарной весной и весенним равноденствием). Православие облекается в имперские ризы. Пророчества о тысячелетнем Царствии сбываются не в трансцендентном, сверхъестественном аспекте (что произойдет лишь во *Втором Пришествии*), но как установление вэйкумене могущественной Христианской Империи. Параллельно этому догматика становится строго фиксированной, отлитой во внешние формулировки, не подлежащие развитию и пересмотру. Отныне осознание христианского учения протекает не только при благодатном пророческом стяжании Святого Духа, но и через “внешнее” усвоение строго определенных формул. То же самое касается и ритуала, и иерархического устройства Церкви. Неслучайно православные ограничили число признаваемых Соборов только семью Вселенскими и девятью Поместными. Благодаря этому Восточная Церковь сохранила верность *весеннему* состоянию христианского сознания, занимающему промежуточную позицию между еще живым эзотерическим духом первых столетий и необходимой адаптацией его к массовому “имперскому” восприятию учения. Очевидно, что на этом этапе циклическое понимание метафизических основ христианства несколько стирается, отступает на задний план. По меньшей мере, так дело обстоит с большинством христиан. Число “званных” растет, тогда как число “избранных” либо остается прежним, либо даже сокращается.

Пик этого имперского периода приходится на X — XII века, когда земная Церковь входит в апогей своей славы.

Здесь воплощенные в окончательные формулировки догматы, строго установленные ритуалы, епископальная иерархия приобретают максимальное развитие. Все аспекты социальной, политической, экономической жизни охвачены влиянием Церкви, которая соответствует теперь лету и *летнему солнцестоянию*. Христианское Царство распространяется по всему евразийскому континенту, устойчиво занимая его северные пределы (заметим, что летнее солнцестояние в сакральной календарной символике соответствует именно Северу). Это христианское Средневековье, точка, циклически обратная Рождеству и начальным этапам Церкви. Именно в этот период на Западе возникают эзотерические организации и ордена, отдельные от Церкви, так как сохранение эзотерического содержания христианства в рамках земной Церкви, становящейся постепенно исключительно социальным институтом, представляется там отныне весьма затруднительным, а то и вовсе невозможным. Восточные Церкви избегают этой участи и продолжают сочетать обе стороны христианства (“зимнюю” — эзотерическую и “летнюю” — экзотерическую) в рамках одного и того же института. Любопытно заметить, что Православие приходит на Русь именно в этом “летне-солнцестоянческом” качестве. Поэтому на протяжении всей русской истории христианство мыслится только в сочетании с Империей, как воплощенное в прахе вечное Царствие.

Вскоре после “летнего солнцестояния” происходит раскол и отделение католической Церкви от Православия. Это первый признак заката. Во время осеннего равноденствия (XV век) слабеет Византия и, в конце концов, Константинополь падает. Наступает конец средневекового синтеза. Земная Церковь входит в период упадка. Все шире распространяются пророчества о приходе антихриста. Русский раскол обнажает драматизм церковной ситуации. Изначальный эзотеризм христианства, облаченный во внешние ризы экзотеризма, постепенно забывается настолько, что и сама внешняя сторона земной Церкви начинает рушиться. Постепенно исчезают из поля зрения не только христианская метафизика, но и осознание внутренней логики никейской догматики. Католичество, увлеченное потоком догматической адаптации религиозных формул к меняющейся исторической действительности, все дальше отходит от изначальной ортодоксии, придавая случайному, историческому, относительному и преходящему статус безусловной истины. Распадается единство Церкви и в пределах самого Запада.

Начинается зима и царство ночи.

Последние 500 лет являют собой окончательный упадок земной Церкви и вырождение христианской цивилизации вплоть до полного обмирщвле-

ния и дехристианизации. Церковь движется к нижней точке своей истории, к зимнему солнцестоянию, но не со стороны весны, как в раннем христианстве, а со стороны осени, со стороны “ветхого года” и “ветхого мира”, забывших о Христе и его Благой Вести. Это — эпоха “апостасии”, явления “сына погибели”. Ночные тени и холод зимы мертвящим дыханием стараются угасить жизнь в Третьем Храме христианства. Катакомбная ситуация первых веков цикла повторяется с “другой” стороны круга. В коммунистической России такое соответствие реализуется буквально: в гонении на религию. На Западе Ватикан идет на прямое соглашательство с антихристианским “отпавшим” миром (что еще хуже). Уже не только эзотеризм христианства не понятен, но и догматическая сторона теряет свою убедительность и силу. Так, в протестантизме происходит отказ от догм и ритуалов. Христианство вырождается до социально-этического учения.

Но сбывается и пророчество относительно того, что “врата адовы не одолеют Церковь”. Несмотря ни на что почти во всем мире совершается таинство причастия, непрерывно идут службы, детей крестят и переезжают. Вопреки всему каждый человек еще имеет спасительную возможность обратиться в лоно Церкви, стяжать благодать Святого Духа и пойти путем обожения к нетварному сверхнебесному Царству Света. Даже если “эзотеризм” становится таким же труднодостижимым, как эзотеризм, он не исчезает вовсе, а равно сохраняется и метафизическое измерение Церкви. Обнаружить его можно в любой момент, пока есть крещение, служба, причастие и передача священства “по чину Мельхиседекову”.

Все ближе стоит человечество к точке Нового солнцестояния. За кратким периодом полной апостасии и иллюзорного торжества противохристианских сил наступит огненная реальность Восьмого Дня, Второго Пришествия. Тогда метафизическая полнота Благой Вести откроется во всем своем онтологическом и сверхонтологическом объеме. Если иметь тонкий слух, то уже сейчас можно услышать раскаты трансцендентного Грома, трубный глас Последнего Дня, который будет заключением полного цикла земной Церкви и сошествием на землю Небесного Иерусалима. Не только апостолы Иаков и Иоанн были названы “Ваонергес”, “сыновья Громы”. Такими же “сыновьями” стали все апостолы в момент Пятидесятницы, когда Святой Дух, как языки пламени, сошел на каждого из них. Более того, всякий крещеный христианин наделен начатками эсхатологического слуха, введен в невыразимый таинственный контакт с Громом Судного Дня. В этот День тайное станет явным, обнаружится совершенная полнота домостроитель-

ства Святого Духа, прояснится в нетварном Свете провиденциальный смысл всей истории и истории Церкви.

Это будет космическая тайная Вечеря Агнца, его Брачный Пир, зимнее солнцестояние вселенной.

И православной Руси доведется сыграть в этом последнем эсхатологическом таинстве важнейшую, центральную роль.

“Близ есть при дверех”.

Исполняется время.

НЕОПАЛИМАЯ КУПИНА

Богословский символизм

На иконе “Неопалимая Купина”⁽²⁴⁷⁾ изображается Богородица с младенцем в центре восьмиконечной звезды, состоящей, как правило, из двух ромбов, различных по цвету: зеленый — вертикальный, красный — горизонтальный. В вертикальный ромб вписаны молящиеся архангелы и ангелы, а в горизонтальный — символические херувимские фигуры четырех евангелистов. Образ Богородицы часто бывает окружен голубым кругом, стилизованным под небесный свод. Иногда в правой руке она держит лестницу. Между вершинами ромбов изображаются восемь лепестков с фигурами ангелов. Эта икона чрезвычайно популярна и любима верующими.

“Неопалимая Купина” является уникальным православным символом, так как содержит в себе наглядное изображение важнейших богословских догматов, касающихся мистической личности Богородицы. Само название “Неопалимая Купина” есть новозаветное величание Богородицы, так как ветхозаветная “неопалимая купина”, в которой Бог явился Моисею на горе Синай, в православном контексте рассматривается именно как протобраз грядущего непорочного зачатия Спасителя. “Неопалимая купина” — это огненный куст, который горит и не сгорает. Так и Богородица чудесным образом рождает Христа, “Зиждителя своего”, и остается Девой.

Лестница — в руках Богородицы — это тоже ее прообразовательный ветхозаветный символ — “лестница патриарха Иакова”, по которой спускаются и поднимаются ангелы или души людей. В христианском богословии Дева Мария — важнейший элемент в домостроительстве Спасения, отсюда частая молитвенная формула “Господи, Богородицы ради помилуй нас”. И наконец, нахождение Богородицы среди четырех архангелов (“серафимов”) и четырех “священных животных” (“херувимов” Иезикииля и апокалипсиса св. Иоанна Богослова) символизирует главнейшую православную молитву “Честнейшая Херувим и славнейшая во истину Серафим”. Фигура Иисуса на руках Богоматери заканчивает текст славословия: “без истления Бога-Слово рождшая”.

Сам символ восьмиконечной звезды также тесно связан с Богородицей, ее тайной. Восьмиконечная звезда в Традиции означает вечность, онтологическую устойчивость, выход за пределы дольного мира в неподвижную реальность мира горнего. Это — знак вновь обретенного христианского рая, конечного преображения, Небесного Иерусалима. Икона, таким образом, изображает духовный космос, “богородичный космос”, в котором дольные, материальные энергии возведены к своим небесным архетипам. Но все же духовный космос Богородицы не тождественен нетварным регионам, божественной реальности Пресвятой Троицы. Это подчеркивается тем символическим моментом, что Христос изображается на иконе все же как младенец, подобно его проявлению в человеческом мире, а не как Спас-в-Силах и не как Второе лицо Троицы. Каноническое название Девы Марии “Взбранный Воевода”, что означает “предводительница ангелов” (по преданию, Дева Мария заняла место павшего Люцифера во главе ангельских войск), подчеркивает ее принадлежность к духовной, но промежуточной, тварной, ангельской реальности, которая одной стороной связана (через благодать) с троической реальностью, а другой — с земным и человеческим миром. В православной иконописной традиции Богородица часто изображается с крыльями.

Число восемь, находящееся между низшим тварным множеством и высшим нетварным Триединством, есть ангельский, огненный, грозный и милосердный космос, одновременно скрывающий (апофатический аспект) и открывающий (катафатический аспект) Божество.

Таким образом, богословский символизм этой иконы сжато содержит в себе основополагающие принципы христианской космологии, и следовательно, основы духовного понимания реальности. Это тем более важно, что христианская богословская традиция редко подробно останавливается на

Купина

Неопалима



космологических описаниях, уделяя основное внимание либо проблемам “техники” личного спасения и православного домостроительства, либо сугубо трансцендентному созерцанию Троической реальности. Внимательный исследователь на основании одной этой иконы смог бы составить себе представление о мистической космографии и ангелологии христианства, а для молитвенной практики эта икона предоставляет широкие возможности просвещения “сердечных очей” и “пробуждения ума”.

Универсальный символизм

Рассмотрение этой иконы может выйти за уровень чисто христианского богословия и христианской космологии в сферу универсальной перспективы, которая, естественно, ни в чем не противоречит христианству, но простирается далеко за его временные, исторические и культурные рамки. Св. Мелитон из Сардеса и другие святые отцы считали, что в качестве прообразовательных прикровенных знаков грядущей Церкви Христовой можно рассматривать не только ветхозаветные сюжеты, но и некоторые стороны иных, неиудейских, традиций.

В этом случае следует обратить внимание на следующее соответствие: почему “неопалимая купина” изображена именно в виде восьмиконечной звезды, а не как-то иначе? Ответ на данный вопрос приведет нас к постижению универсального смысла этого символа, и одновременно поможет глубже и полнее понять все мистические соответствия, заложенные в столь насыщенной смыслом православной иконе.

С чисто графической точки зрения символ восьмиконечной звезды может быть изображен как в виде двух ромбов, так и в форме наложения двух крестов — вертикального (+) и “андреевского” (X). Таким образом, мы получаем фигуру ✱. Очень важно заметить, что именно таким знаком в шумерском языке обозначалось слово “an”, т.е. “бог”. Позже у семитов-аккадцев тот же изначально шумерский знак получил огласовку “ilu”, сохранив прежнее смысловое значение, “бог”. Заметим, что от этого древнесемитского “ilu” произошли и еврейские слова “el”, “elohim” и т.д., также обозначающие “бога”. Так мы снова подошли к иудейской традиции, которую уже легко поместить в сугубо христианский контекст.

Итак, восьмиконечная звезда является древнейшим и преимущественным символом Божества. Но какое отношение она имеет к тому горящему кусту, из которого Бог говорил с Моисеем? Или поставим вопрос иначе: если теперь очевидна связь восьмиконечной звезды с Богом (говорящим из “не-

опалимой купины”), то как она соотносится с самой “купиной”? Здесь важно обратить внимание на очевидное зрительное сходство восьмиконечной звезды с деревом или кустом. Действительно, три ветви растут вверх, горизонтальная черта отмечает поверхность земли, а три нижние черты символизируют корни. Иными словами, древнейший иероглиф, обозначающий “бога”, и зрительное изображение куста строго *совпали!* Следовательно, и сам ветхозаветный сюжет с Моисеем может быть рассмотрен не как уникальный и необъяснимый факт конкретной истории конкретного народа в его специфических отношениях с Творцом, но, шире, как одно из прообразовательных проявлений универсального символизма, где изначальное понятие о Божестве и образ купины (куста, дерева) являются взаимосвязанными и графически тождественными. Конечно, из этого отнюдь не следует делать материалистического вывода о “пережитках анимических культов первобытного человечества, обожествлявшего кусты и деревья”, как поспешили бы выразиться профанические историки. Речь идет не об “обожевлении” куста, но о вскрытии глубинного родства определенных символических реальностей, сквозь которые Дух повествует человечеству и миру о высшей истине.

Если куст, купина, является символическим синонимом “божества”, исходя из визуального сходства с иероглифом, то следует теперь ответить на вопрос, *почему древнейший иероглиф имеет именно такую форму?* К пониманию этого нас может подвести то обстоятельство, что в ветхозаветном тексте речь идет именно о горящем, но “*несгорающем*” кусте, о “*неопалимой*” купине (“*labbat-esh mittok ha-snah*” — в еврейском оригинале Библии).

Существует народная загадка, “что горит, но не сгорает”? Ответ такой — *год*. Действительно, сезоны года постоянно меняются, но сам он остается всегда тем же самым. Здесь мы подходим к самому удивительному: наиболее древним символом года, наиболее древним календарем была именно восьмиконечная звезда, вписанная в круг. Периферия, окружность — сезоны, то, что “горит”. Центр же звезды, из которого исходят лучи, вечен и неизменен, он “не сгорает”. Но именно в образе года, времени, изначальная традиция видела проявление Высшего Божества в мире. Год является живым и наглядным воплощением двойственной природы реальности, где вечное и неизменное, духовное, промыслительно сочетается со смертным, конечным и преходящим, материальным. Конкретное постоянно меняется, архетипическое пребывает во веки веков. Итак, год — катафатический символ Бога, а точнее, символ реальности, исходящей от Бога. Год имитирует природу Божественного, тварной реальностью своей указывает на реальность

нетварную. Поэтому календарь и в древности и в христианской традиции является одной из самых сакральных вещей, где сходятся воедино метафизические, богословские, символические, литургические, исторические, домостроительные и даже бытовые области человеческой и природной реальности. Восьмиконечная звезда в круге —  — древнейший календарь. В своей редуцированной форме (без круга — ) она становится знаком куста, дерева, но не как чисто природного предмета, но Древа Жизни, Мирового Древа, соединяющего нижние и верхние регионы космоса, передающие благодать духовного верха (крона — ) регионам материального низа (корни — ).

Мировое Древо, Древо Жизни, лестница Иакова (иная форма символизма Древа Мира или Оси Мира) ветхозаветная Неопалимая Купина Синая и христианская Богородица суть одна и та же сакральная реальность, связанная с *опосредующей* инстанцией между дольным и горним мирами, с ангелической реальностью. Одновременно, она имеет прямое отношение к тайне времени, а, точнее, к тайне цикла, так как сакральная традиция понимает время исключительно циклически, спирально. Образом такого времени и является Годовое Древо, Неопалимая Купина.

Соответствия

Символические соответствия данного сакрального сюжета можно было бы продолжать в любом направлении. К примеру, если взять восьмиконечную звезду как рунический символ, мы получим руну Хагаль, руну “года”, “бога”, “дерева”, “полноты” и “благодати”. Значит, в германской и скандинавской мифологии и, шире, в индоевропейской мифологии, можно найти множество аналогий и метафизических доктрин, связанных с нашей иконой. В частности, если принять во внимание концептуальное тождество знака  и знака , то легко объяснить наличие в руках Богородицы *лестницы*, так как знак  (или ) и является иероглифом древнейших форм лестницы (что сохранилось у многих архаических народов — в частности, у якутов и других народов Сибири, где лестница представляет собой шесть с набитыми на него перекладинами).

Сам символ Древа как синоним купины можно проследить на протяжении всего Ветхого Завета, начиная от Древа Жизни и Древа познания добра и зла; от кустарников, окружающих рай после грехопадения; от дерева, избранного Ноем для строительства ковчега; от священного тамариска, посаженного Авраамом — вплоть до нашей “неопалимой купины” на Синае.

Кстати, по-древнееврейски “купина”, “куст” — “sene”, что созвучно названию горы Sinai. Герман Вирт⁽²⁴⁸⁾ подробно развивает звуковые соответствия этого корня, доходя вплоть до египетского названия “священной акации”, s-p-d (N0-O), которая как символ бессмертия растет на могиле Осириса.

В Новом Завете символизм Древа нашел свое основное отражение в Кресте, на котором был распят Спаситель. Древо смерти через великую жертву Сына преобразуется в Древо Жизни. Три дерева, из которых сделан Крест — кедр, певг⁽²⁴⁹⁾ и кипарис — могут быть соотнесены с иероглифом Года , где выделены три его уровня. Наклонная черта внизу Креста означает прибывание света весной и убывание осенью⁽²⁵⁰⁾.

Вне библейского контекста в мифологиях различных народов близкие символы встречаются в изобилии, и всякий раз несмотря на то, основываются ли соответствия на видовом, звуковом, графическом или аналогическом сходстве, они имеют прямое отношение к единой духовной реальности, к единой метафизической доктрине, контуры которой можно довольно легко понять, зная структуру символизма хотя бы одной из традиций. Для христианина, естественно, вся сакральная реальность должна видеться в сугубо православной христианской перспективе, и именно собственная традиция, понятая духовно и глубоко, даст ключ к символизму универсальному.

Заметим в заключение, что руна хагель имеет и еще одно сокращенное написание в руническом круге — , что точно соответствует латинской букве Н⁽²⁵¹⁾. Но именно латинская Н считалась в средневековой мистике самой таинственной буквой — буквой Святого Духа, “сокровища благих и жизни подателя”.

Икона “Неопалимая Купина” таит в себе множество тайн и изобилие смыслов. Она — святая печать, открывающая “бодрственному уму” двери в небесные миры. А при взгляде на мир “небесными очами”, “очами сердца”, истина и присутствие Божие открываются не только в Церкви и строгих рамках спасительного догмата, но и во всем мире — в преданиях и символах других традиций, в древних иероглифах забытых языков, в обычной речи различных народов, в классических сюжетах искусства, в природе, в пейзаже, в мерцании звезды, кристаллах снежинок и контурах одинокого дерева на фоне идеально синего неба...

Созерцая великую Восьмиконечную Звезду в молитвах строгого и восхитительного “умного делания”, мы снова и снова обращаемся к Богородице:

“Воспеваю благодать Твою, Владычице, молю Тя ум мой облагодати...”

УСПЕНИЕ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ

Богословский символизм

Икона “Успения Пресвятой Богородицы”⁽²⁵²⁾ является одной из самых почитаемых на Руси. Именно эта икона впервые была чудесным образом доставлена из Константинополя в Киев, где осветила своим божественным присутствием не только Киевско-Печерскую лавру, но всю Святую Русь, новый (и последний) оплот Православия.

На традиционном изображении иконы мы видим на нижнем плане усопшую Богородицу в окружении святых на смертном одре, а на среднем плане фигуру стоящего Иисуса Христа, который держит в руках душу Девы Марии в виде младенца.

При рассмотрении символизма этого сюжета следует сразу же указать на обратную аналогию между центральной фигурой “Успения” и классической иконой “Богородицы с младенцем”. Если на традиционном изображении “Богородицы с младенцем” (к примеру, “Владимирская Божья мать”, “Казанская Божья мать” и т.д.) мы видим “взрослую” Богородицу, как бы объемлющую младенца Иисуса, то в сюжете “Успения” пропорции обратны — “взрослый” Иисус Христос держит на руках “младенца” Деву Марию. Объяснение такой противоположности поможет нам открыть универсальный онтологический характер христианской традиции, которая помимо исторического аспекта несет в себе сугубо метафизическую, сверхисторическую нагрузку.

Сам факт Воплощения Бога-Слова в материальной человеческой вселенной с необходимостью подразумевает некоторое “умаление”, “истощание” (“кенозис”) полноты второго лица пресвятой Троицы. Богочеловек описан в Евангелии как “страждущий”. В Первом Пришествии истинная природа Сына остается завуалированной, сокрытой. О ней догадываются только избранные ученики, а для последующих поколений христиан утверждение этой божественной природы становится основой Веры. Именно Веры, а не Знания, так как Знание связано с онтологической очевидностью определенного сакрального факта, а эта очевидность божественности Сына проявится лишь в момент Второго Пришествия, Пришествия Спаса-в-силах, во Славе, т.е. в своем подлинном “неумаленном” качестве. Поэтому классическое изображение Богородицы с младенцем имеет центральное для молитвенной и церковной практики символическое значение — на этой иконе, как на сакральной карте реальности, показан “умаленный” нетварный духовный центр, окруженный человеческой и, шире, материальной, космической природой, которая внешне “превосходит” его, является “преобладающей” по сравнению с ним, “большей”, чем он. Богородица с младенцем описывает онтологический статус мира между Первым и Вторым Пришествиями, где Сын уже явлен миру, но еще в “умаленном” качестве, требующем от христиан Веры, личного усилия и духовного подвижничества для “динамического”, волевого превращения Веры в уверенность.

Икона “Успения Пресвятой Богородицы” представляет нам обратные пропорции. Поднимаясь над конкретным историческим фактом личной кончины Девы Марии, православная традиция дает здесь прообраз эсхатологической ситуации, приводя ценнейшее пояснение смысла таинства Конца Времен. Христос с младенцем-Богородицей на руках описывает истинные пропорции духовного мира, где центр, нетварный полюс бытия, Бог-Слово предстает более не “умаленным”, но в своем полном метафизическом объеме. В небесном мире “умаленной” является как раз “материальная”, “земная”, космическая часть, а Нетварное Божество предстает во всей своей полноте. Здесь Слово является вездесущим и очевидным, всезаполняющим. Но материальный мир (по меньшей мере, его “десная”, спасенная, обоженная часть) не просто уничтожается в небесной реальности, он преобразуется, он “втягивается” в духовные регионы, восходит к своему небесному архетипу. Отсюда, кстати, и особый термин “успение” (калька с греческого “koimesis”, “спать”, “покоиться”, “лежать”; на латыни “assumptio”), в отличие от обычного слова “смерть”. “Успение” означает “успокоение”, т.е. переход из состояния “волнения”, свойственного космической реальности, в

состояние “покоя”, в котором все вещи пребывают в регионах Вечности, но отнюдь не “уничтожение”, не “окончательное исчезновение”, подразумевающееся в слове “смерть”. Любопытно обратить внимание на русскую этимологию слова “успение”, которое родственно древнеиндийскому термину “svapiti” (т.е. дословно “спать”). Это индийское слово буквально означает “входить в себя”, “погружаться в свою внутреннюю сущность”. Следовательно, наш термин “успение” этимологически означает “вхождение во внутренний мир”, а “внутренний мир” — это синоним “мира духовного” или “небесного”. Как не вспомнить слова Спасителя — “царство Божие внутри вас есть”⁽²⁵³⁾.

В тропаре празднику “Успения Божьей Матери” говорится: “в успении мира не оставила еси”. Речь здесь идет не только о милосердном участии Богородицы в делах мира после ее отхода, но и о фундаментальном онтологическом событии, о “ввержении тварного мира” в духовные сферы в результате особого уникального священного события, прообразованного кончиной Богородицы. Какое же метафизическое событие символизирует собой сюжет Успения?

Это — Конец Времен. Именно в этот момент, в момент Второго Пришествия, происходит окончательное утверждение истинных духовных пропорций в соотношении материального и духовного, тварного и нетварного, и “материальное”, “тварное” (Дева Мария) оказывается бесконечно малой точкой в Бесконечности духовного Света, Света Бога-Слова, Христа. Следовательно, икона “Успения” открывает христианину глубокую тайну Конец Времен, который есть не глобальная катастрофа, не уничтожение или исчезновение физического земного мира, как это видится чаще всего тем, кто лишь поверхностно знаком с православной эсхатологией, но сущностное и тотальное восстановление нормальных, естественных и гармоничных онтологических отношений, где духовный небесный Свет вбирает в себя физическую, материальную реальность, преобразая и обоживая ее (по меньшей мере, те аспекты реальности, которые стяжают спасение — причем это касается не только людей, но и всей природы, всего космоса, так как, по словам апостола, “чаяние бо твари откровения сынов Божиих чае”⁽²⁵⁴⁾). Поэтому Конец Времен в христианской перспективе есть наиглавнейшее и najważнейшее событие, причем имеющее целиком и полностью *позитивный, положительный, спасительный* смысл. Конец Времен это не катастрофа, а конец катастрофы, так как, с духовной точки зрения, всякое “волнение”, “переживание”, “движение” суть катастрофа для духа и, вместе с тем, норма для низших демонических сил и существ. Конец Времен, Конец Света,



Светопреставление выступают как нечто отрицательное и негативное лишь для врагов Бога, для тех, кто отождествил свою судьбу с темным ходом неумолимого, демонического рока. Для верующих, напротив, это спасение, праздник, торжество, преображение. Всеобщее и окончательное “успление” материи вместе с таким же всеобщим и окончательным “обнаружением” ранее скрытого духа.

Итак, мы можем выделить теперь три уровня в том духовном учении, которое являет собой столь изобильная премудростью икона “Успения”.

1) Исторически она повествует о кончине Матери Господа нашего Иисуса Христа и о ее последующем милосердии к верующим и страждущим всего мира.

2) Онтологически в ней дано утверждение истинных пропорций места тварной реальности в полной картине бытия, где дух заполняет все, а космос “умален” до бесконечно малой точки.

3) Эсхатологически она указывает на смысл Конца Времен, который есть восстановление истинных бытийных пропорций и утверждение абсолютного торжества небесного, Божественного начала; причем “умаление” материи в Конце Времен означает не ее уничтожение, но ее преображение, ее “введение” в полноту света и покоя.

Универсальный символизм

Символизм иконы “Успение” (если рассматривать ее совместно с иконой “Богородица с младенцем”) имеет аналогии и вне христианского контекста. Ярче всего аналогичная духовная концепция строения бытия отражена в китайском символе инь-янь, где белая точка на черном фоне означает “умаление” духа в материи, а черная точка на белом фоне — напротив, “умаление” материи в духе. Однако китайской традиции свойственны созерцательность и отсутствие эсхатологической ориентации, поэтому китайцы склонны рассматривать этот символ как знак вечной гармонии, тогда как христиане видят все онтологические планы еще и в исторической и эсхатологической перспективе, отчего христианство имеет ярко выраженный аскетический характер, предполагающий личное, волевое вовлечение человека в исход судьбы духа. Китайцы же уверены, что этот волевой аспект не так важен, поскольку дао все равно устроит все в конечном счете наилучшим образом.

Безусловно, аналогичный символизм можно найти и во многих других традициях, где речь идет о соотношениях материального и духовного ми-

ров, но китайский пример представляется нам настолько выразительным и исчерпывающим, что все схожие сюжеты можно свести именно к нему.

Сакральный знак России

Тот факт, что именно икона Успения Богородицы была *первой*, чудесно принесенной в Россию и осенившей своим присутствием Киевско-Печерскую лавру (которая, в свою очередь, была *первым* центром распространения Православия в России), указывают на то, что Россия находится под особым покровительством именно этой иконы. Так считают и русское православное предание и Русская Церковь. Если мы примем во внимание все богословское и онтологическое, а также эсхатологическое содержание сюжета этой иконы, естественно будет связать его с сакральной миссией и духовной судьбой самой России.

На историческом уровне такой символизм, примененный к России, будет указывать на постоянное участие Богородицы в истории русского народа, причем не только в периоды его полноценного православного существования, но и в темные периоды запустения и упадка. Как исполнение предназначения, с которого началось распространение светозарного сияния православной веры на всей русской земле, примерно через тысячу лет после основания Киевско-Печерской лавры, в страшном 1918 году Богородица явилась простой верующей и объявила о том, что “отныне берет Она на себя ответственность за Русь и державную власть в ней”. Как исполнение знамения произошло чудесное обретение в Коломенском, резиденции Московских царей, иконы, называемой “Державная”. “И в успении мира не оставила”.

На онтологическом уровне наш символизм может прекрасно объяснить культурную и психологическую особенность русской православной цивилизации, которая всегда была ориентирована созерцательно, вовлекаясь духом в небесные сферы, где истинные пропорции установлены раз и навсегда, и подчас пренебрегая при этом земными практическими, материальными вещами, представляющимися религиозному сознанию русских такими же бесконечно малыми, как крохотная фигурка Богородицы на руках Спасителя.

И наконец, на уровне эсхатологическом идея миссии России, связанной с Концом Времен, ясно осознавалась православной мыслью, откуда, в частности, возникла идея “Москвы-Третьего Рима”, “Последнего Рима”, которому суждено стоять вплоть до финального момента земной истории. Если онтологически икона “Успение” описывает идеальную сущность русской пра-

вославленной души, то на эсхатологическом плане, она указывает на деятельную сторону русской цивилизации, на миссию, которую ей суждено осуществить в человеческой истории. И эта миссия, безусловно, связана с реализацией Конца Времен и с провиденциальным предуготовлением Второго Пришествия.

Важно также напомнить знамения, которые были посланы св. Антонию Печерскому перед строительством первого и главного храма Киево-Печерской лавры в честь “Успения Пресвятой Богородицы”. Антоний молил Бога послать ему знак, указующий на место, где надо поставить Церковь. На утро всюду была роса, а в одном месте земля оказалась совершенно сухой. На следующий день чудо повторилось, но в обратном порядке. Росы нигде не было, и только на вчерашнем месте все было покрыто росой. И наконец, когда святой собрал хворост, с неба сошел огонь и поджег его. После этого сомнений в выборе места не осталось.

Все три чуда имеют строго символическое и доктринальное толкование, связанное как раз с духовным смыслом “Успения”. Сухое место будущей Церкви посреди пространства, покрытого росой, символически тождественно иконе “Богородицы с младенцем”, где огненное, сухое, световое начало, Христос, окружено влажным, земным началом, Богородицей. На следующий день, происходит обратное, т.е. собственно сюжет иконы “Успение”, где сухость (т.е. огненность, духовность) земли окружает небольшое влажное пространство (материя). Третье чудо связано непосредственно с тайной Конца Времен, когда приготовленные заранее дрова (церковь верных, верующих) будут зажжены и преображены небесной световой силой, силой Второго Пришествия ⁽²⁵⁵⁾.

В этой таинственной истории, связанной с основанием Киево-Печерской лавры, запечатлено глубиннейшее пророчество о судьбе Святой Руси, о судьбе христианства и Православия, о его славном и великом пути.

ОРДЕН ИЛИИ

Введение

Илия Фесвитянин, Илия пророк, занимает в контексте иудейской и христианской традиций особое место. Его авторитет фундаментален для всех эзотерических течений иудаизма. Так, адепты Каббалы основывают ортодоксальность своих доктрин на факте личной встречи каббалиста с пророком Илией, что равнозначно получению самой прямой и чистой каббалистической инициации.

В христианстве же он рассматривается как духовный предтеча Мессии, в силе и духе которого пришел на землю Иоанн Креститель. Он же вместе с Енохом (другой центральной фигурой иудейского эзотеризма) считается одним из свидетелей Апокалипсиса. Иоанн Предтеча считается в христианстве «высшим и последним из ветхозаветных пророков», и на основании его явного духовного родства с Илией такое же исключительное определение переносится в некотором смысле и на последнего. В католическом монашестве существовал особый «Орден Кармелитов», который рассматривал пророка Илию (совершившего чудо на горе Кармил) как своего духовного покровителя.

Интересно также, что к авторитету Илии апеллировали многие эзотерические организации Запада, в частности, розенкрейцеры. Во многих розенкрейцеровских манускриптах фигурирует загадочный персонаж «Elias artista», который отождествлялся с самим пророком Илией.



СВЯТЫЙ

ПРРОКЪ

НАША

РОВНАЯ
ПОРВНО
РАХЪ ПО
ГДЕ БЪЕ,
ВРАДЪЖИ
ТЪЛЪ ИКЪ
ѠСТАЕНЪ
СЪБЪТЪЕ
ОИ СЪНОВЕ
ИСРАИЛЕЕ

Важную функцию выполняет Илия и в исламском эзотеризме, где фигурирует загадочный персонаж, — Хизр (Зеленый), — совмещающий в себе черты Идриса (Еноха) и пророка Илии. Хизр появляется в «Коране»⁽²⁵⁶⁾ в истории о Моисее, где заставляет Моисея совершать алогичные и противоправные поступки, провиденциальный смысл которых он открывает лишь впоследствии. Хизр — важнейшая фигура исламского суфизма. В определенном смысле, он отождествляется с пророком Илией.

Попытаемся понять, какую метафизическую нагрузку несет на себе этот загадочный образ, имеющий чрезвычайное значение для столь различных традиций, как иудаизм, христианство, ислам и соответствующие им эзотерические школы.

СВИДЕТЕЛЬСТВА ВЕТХОГО ЗАВЕТА

В «Ветхом Завете» Илии посвящено несколько глав в книгах Царств III и IV. О его происхождении никаких сведений не дается⁽²⁵⁷⁾. В Цр. III, 17, 1 без пояснений говорится:

«И сказал Илия Фесвитянин, из жителей Галаадских, Ахаву...»

(«Και ειπεν Ηλιου ο προφητης ο Θεσβιτης εκ Θεσβων της Γαλααδ προς Αχααβ...» — по Септуагинте.)

Илия предрекает царю Ахаву засуху (отсутствие росы и дождя), которая может окончиться только по слову Илии. Так и происходит. После этого эпизода за Ильей закрепляется традиционная формула: «пророк, заключивший небеса».

Ниже приведем некоторые места из «Ветхого Завета», где описываются деяния Илии, чтобы лучше понять структуру его метафизической функции и смысл его духовной миссии. Снабдим текст предварительными комментариями, которые будут развиты в дальнейшем.

Книга Царств III. Глава 17

1. И сказал Илия Фесвитянин, из жителей Галаадских, Ахаву: жив Господь, Бог Израилев, пред которым я стою! В сии годы не будет ни росы, ни дождя, разве только по моему слову.

Прекращение дождя и росы, «заключение небес» — традиционный сакральный сюжет о господстве исключительного человека (святого, героя) над силами природы. Такое сверхчеловеческое могущество в эллинской традиции называлось «теургией», т.е. «принуждением» высше-

го божественного мира к произведению сверхприродных чудесных действий. Кроме того, дождь и роса суть символы «небесных вод», что означает духовные влияния. Таким образом, Илии подчинены не просто силы природы, но и миры духа, которые он способен как призывать на общение с людьми, так и запирает в их изначальном «трансцендентном» состоянии. Особенно подчеркнем, что с самого начала история Илии связана с «сухостью», «жаром», и далее непосредственно с огнем. Засуха — это отсутствие воды, т.е. переизбыток природного *тепла*, *жара*. Алхимики называли “путь Илии” “*сухим путем*”. Одновременно, часто этот пророк символизировал у герметиков на том же основании “*философский огонь*”.

2. И было к нему слово Господне:

Первое откровение Бога.

3. Пойди отсюда, и обратись на восток, и скройся у потока Хорафа, что против Иордана.

С точки зрения сакральной географии, важно, что Илия идет *на восток*. Название потока «Хорафа», по-еврейски «Kereth» (כרת), означает «*божья кара*», «*изгнание*», «*отрезание*». Возможно, название потока имеет отношение к аскетическому одиночеству Илии, которого позже все христианское монашество будет рассматривать как образец (Илия считается также первым девственником, о котором упомянуто в “Ветхом Завете”). Начало подвигов Илии проходит вблизи *Иордана*, и взят он будет на огненной колеснице также недалеко от *Иордана*, который он перейдет посуху, ударив своей *милотью*.

4. Из этого потока ты будешь пить, а воронам Я повелел кормить тебя там.

«Пить из потока Хорафа» и получать пищу от *воронов*, *темных* птиц, означает аскетическую практику. В алхимической традиции это называется «*работой в черном*», «*nigredo*».

5. И пошел он, и сделал по слову Господню; пошел и остался у потока Хорафа, что против Иордана.

6. И вороны приносили ему хлеб и мясо поутру, и хлеб и мясо повечеру, а из потока он пил.

7. По прошествии некоторого времени этот поток высох; ибо не было дождя на землю.

Реализация пророчества о засухе касается и самого Илии.

8. И было к нему слово Господне:

Второе откровение.

9. Встань, и пойдти в Сарепту Сидонскую, и оставайся там; Я повеле там женщине-вдове кормить тебя.

Сарепта Сидонская — финикийский город между Тиром и Сидоном. В древнейшие времена был важным сакральным местом; в нем сохранились многочисленные культовые памятники, погребения, пещеры, служившие местами отправления ритуалов и т.д. Возможно, название города «Zarapat» (צָרַפַּת) связано с корнем «zarapha» (צָרַף), «соединять», «смешивать» — от этого же корня происходит особая каббалистическая операция «zipurh» (צִירָף) и название жидкости «сироп». Илия здесь «соединяется» (zarapha, צָרַף) с людьми, от которых он ушел в *изгнание* (kereth, כָּרַח) после первого откровения.

Следует акцентировать символическую функцию «вдовы», которая является древнейшей мифологической фигурой. Символизм вдовы является центральным для масонства, и сами масоны называют себя «детьми вдовы». Вдовой, потерявшей мужа, была древнеегипетская «богиня» Изида. Метафизический смысл «вдовы» указывает на отсутствие (удаление) мужского-духовного-отцовского начала, на неполноценные онтологические условия, в которых отсутствует (или сокрыта) духовная вертикаль. С другой стороны, «быть сыном вдовы» означает, в символическом смысле, «иметь трансцендентного отца», чье физическое и земное наличие неочевидно. «Вдовой» гностики называли «нижнюю Софию», а каббалисты — «шекину в изгнании».

10. И встал он, и пошел в Сарепту; и когда пришел к воротам города, вот, там женщина вдова собирает дрова. И подозвал он ее, и сказал: дай мне немного воды в сосуде напиться.

Символизм дров, *сухого дерева* очень важен для «огненной» по преимуществу миссии Илии. «Сухое дерево» играет важную роль в алхимии. Важно также, что в одной и той же строфе упоминаются и *дрова* и *вода*. Та же ситуация повторится в истории с жертвенником, обливаемым водой, в следующей главе. Вообще, пара *огонь* — *вода* является характерной для пророческой деятельности Илии.

11. И пошла она, чтобы взять; а он закричал вслед ей и сказал: возьми для меня и кусок хлеба в руки свои.

12. Она сказала: жив Господь, Бог твой! у меня ничего нет печеного, а только есть горсть муки в кадке и немного масла в кувшине; и вот, я наберу полена два дров, и пойду, приготовлю это для тебя и сына моего; съедем это и умрем.

13. И сказал ей Илия: не бойся, пойдй, сделай, что ты сказала; но прежде из этого сделай небольшой опреснок для меня, и принеси мне; а для себя и для своего сына сделаешь после.

14. Ибо так говорит Господь, Бог Израилев: мука в кадке не истощится, и масло в кувшине не убудет до того дня, когда Господь даст дождь на землю.

Чудесное свойство сохранять *равное* количество пищи или иной субстанции, независимо от того, сколько от нее отнимается, встречается в разных эзотерических сюжетах. Так же Христос делил хлеба и рыбу. Вне иудаистического контекста существует множество преданий о «роге изобилия» («волшебном котле Дагдъ» в ирландском мифе, скатерти-самобранке и т.д.) Речь идет об операции с сущностным аспектом вещи или субстанции: убыванию подвержена только количественная сторона вещей, тогда как их сущность постоянна. Тот, кто способен оперировать с сущностью, может осуществлять «палингенезис» предметов и существ, восстанавливая их полноту по желанию. Это чудо имеет отношение к «активному» обращению с архетипами вещей, которые не только созерцаются, — как в случае обычных пророков, мистиков и ясновидцев, — но и подвергаются активному волевому воздействию со стороны «теурга». Путь Илии сопряжен именно с таким активным пророчеством, способным трансформировать внешний мир через операции с его «причинным», сущностным, архетипическим планом. Естественно, в монотеистическом видении такая теургическая операция возможна только как исполнение замысла Единого Бога.

15. И пошла она и сделала так, как сказал Илия; и кормилась она, и он, и дом ее несколько времени.

16. Мука в кадке не истощалась, и масло в кувшине не убывало, по слову Господа, которое он изрек чрез Илию.

17. После этого заболел сын этой женщины, хозяйки дома, и болезнь его была так сильна, что не осталось в нем дыхания.

18. И сказала она Илии: что мне и тебе, человек Божий? ты пришел ко мне напомнить грехи мои и умертвить сына моего.

19. И сказал он ей: дай мне сына твоего. И взял его с рук ее, и понес в горницу, где он жил, и положил его на свою постель.

20. И воззвал к Господу, и сказал: Господи, Боже мой! неужели Ты и вдове, у которой я пребываю, сделаешь зло, умертвив сына ее?

Для иудаистического контекста поразительна аргументация Илии, на-

поминающего Господу о том, что вдова отнеслась лично к нему — Илии — хорошо, и что поэтому Господь должен отнестись хорошо и к ней! Такая логика прекрасно соответствует «теургическому» подходу, но резко контрастирует с духом строгого креационизма.

Этот стих трактуется в “Зохаре” (“Вайиगाх” 208-209) — *“Иди и смотри: есть только две личности, которые произнесли слова против того, что вверху: Моисей и Илия. Моисей сказал: “Господи! Для чего Ты подвергнул такому бедствию народ сей?” (Исх.5:22). И Илия сказал “Неужели Ты и вдове (...) сделаешь зло, умертвив сына ее?”. Оба сказали одну и ту же вещь. Почему? Это — секрет.”*

“Тот, кто поддерживает жизнь и заботится о других, особенно во время голода, прилепляется к Древу Жизни, и обретает жизнь для себя и своих детей, это установлено. И в данном случае Илия сказал: “Тот, кто поддерживает душу в этом мире, заслуживает жизни и заслуживает слияния с Древом Жизни, однако сейчас Древо Смерти, сторона смерти правит над вдовой, которой ты повелел кормить меня, поэтому: “Неужели Ты (...) сделаешь зло...”

Показательно, что “Зохар” сближает в этом отрывке Илию с Моисеем, подчеркивая что только они двое из всех персонажей “Ветхого Завета” могли теургически “поправлять” Божество. Не случайно именно Моисей и Илия будут увидены апостолами в момент преображения Христа на горе Фавор.

21. И, простершись над отроком трижды, он воззвал к Господу и сказал: Господи Боже мой! да возвратится душа отрока сего в него!

22. И услышал Господь голос Илии, и возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил.

Илия практикует *воскрешение мертвого*. Это явно эсхатологическое действие. Равно как и в случае с маслом и мукой, сходная ситуация возникнет и во время прихода в мир Спасителя, хотя глубинный смысл событий в обоих случаях различается. Христианская традиция видит в истории Илии предвосхищение чудес Христа, их прообразование, но в то же время она подчеркивает, что чудеса Христа имеют глобально метафизический смысл, тогда как деяния Илии относятся к более частным и обратимым аспектам реальности. Так, христиане говорят: Илия воскресил сына вдовы, но тот все равно умер впоследствии. Христос же дал душам всего человечества бессмертие.

В контекст строгого иудаизма это чудо Илии — как и весь его путь — вообще вписывается с трудом, так как явный «теургический» смысл со-

вершаемых им чудес идет против «креационистской» логики иудаизма, который полагает процессы тварного бытия сущностно необратимыми и однонаправленными. Сама концепция однонаправленного времени сформировалась именно на основании иудаистического мировоззрения. Но подробнее к этому мы еще вернемся.

Важно заметить также инициатический смысл воскрешения сына вдовы. Речь идет о том, что Илия замещает в данном сюжете «трансцендентного отца» отрока, в критический момент обнаруживая свое присутствие. Позднее, в случае Елисея, ученика и наместника Илии, схожая сцена с воскресением отрока будет описана в близких терминах, но с уточнением, что Елисей «приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням, и простерся на нем» (Цр. IV, 4). Так как Елисей был во всем продолжателем Илии, можно предположить, что и сына вдовы Илия воскрешал схожим образом. В таком случае ритуал метафизической идентификации был бы очевиден. Некоторые эзотерические ритуалы, связанные с инициатической смертью, в точности повторяют эту сцену.

23. И взял Илия отрока, и свел его из горницы в дом, и отдал матери его, и сказал Илия: смотри, сын твой жив.

24. И сказала та женщина Илии: теперь-то я узнала, что ты человек Божий, и что слово Господне в устах твоих истинно.

Глава 18

1. По прошествии многих дней было слово Господне к Илии в третий год: пойди, и покажись Ахаву, и Я дам дождь на землю.

2. И пошел Илия, чтобы показаться Ахаву. Голод же сильный был в Самарии.

3. И призвал Ахав Авдия, начальствовавшего над дворцом. Авдий же был человек весьма богобоязненный.

4. И когда Иезавель истребляла пророков Господних, Авдий взял сто пророков, и скрывал их, по пятидесяти человек, в пещерах, и питал их хлебом и водою.

5. И сказал Ахав Авдию: пойди по земле ко всем источникам водным и ко всем потокам на земле, не найдем ли где травы, чтобы нам покормить коней и лошаков и не лишиться скота.

6. И разделили они между собою землю, чтобы обойти ее: Ахав пошел одной дорогой и Авдий особо пошел другою дорогою.

7. Когда Авдий шел дорогою, вот, навстречу ему идет Илия. Он узнал его, и пал на лице свое, и сказал: ты ли это, господин мой Илия?

Встреча с Илией является ключевым событием в духовном пути иудейских эзотериков-каббалистов. С этого момента начинается их *посвящение*. Каббалисты говорят, что Илия может являться в самых различных обликах, но чаще всего это *старец бедно одетый и с седой бородой*. Однако это далеко не обязательно. Теоретически всякий незнакомец может оказаться Илией. В этом отношении показательно, что Авдий был благочестив и спас сто пророков от преследований Иезавели. Т.е. он обладал опытом в области «определения пророков» или «различения духов». Поэтому он и задает инициатический вопрос, столь понятный каждому каббалисту: «Ты ли это, господин мой Илия?»

8. Тот сказал ему: я; пойди, скажи господину твоему: Илия здесь.

9. Он сказал: чем я провинился, что ты предаешь раба твоего в руки Ахава, чтобы умертвить меня?

10. Жив Господь, Бог твой! нет ни одного народа и царства, куда бы ни посылал государь мой искать тебя; и когда ему говорили, нет, он брал клятву с того царства и народа, что не могли отыскать тебя.

Речь идет об особом существовании пророка Илии, который не находится в каком-то конкретном месте. Ни одна точка земного пространства не содержит его индивидуальности, которая не поддается строгой локализации. Авдий прекрасно отдает себе отчет в уникальности и парадоксальности встречи с Илией и не может принять ответа «Илия здесь», так как это противоречит духовному качеству пророка. Если с Илией можно встретиться, то зафиксировать место встречи и вернуться туда невозможно.

11. А ты теперь говоришь: «пойди, скажи господину твоему: Илия здесь».

12. Когда я пойду от тебя, тогда дух Господень унесет тебя, не знаю куда; и если я пойду уведомить Ахава, и он не найдет тебя, то убьет меня; а раб твой богобоязнен от юности своей.

Авдий поясняет свою боязнь: постигнув духовную природу пророка Илии, он понимает связь его с духом Господнем, — *πνεύμα κυρίου*, — а качество духа заключается в его подвижности и нематериальности. На этом инициатическом моменте и основываются его опасения. Авдий понимает, что утверждение четкой локализации Илии с духовной точки зрения будет являться ложью, которая повлечет за собой казнь выска-

завшего ее. Поэтому появляется упоминание о «богобоязненности», нелогичное без метафизического контекста.

Этот пассаж комментируется в “Зохаре” через указание на ангелическую природу пророка Илии (“Берешит III”, 46b): “Илия пришел в мир не через отца и мать, он был принесен четырьмя потоками, о чем повествует стих “Дух Господень унесет тебя, не знаю куда”. “Дух Господень” — один поток, “унесет тебя” — второй, “к” — третий, “не знаю куда” — четвертый”. Данный пассаж “Зохара” касается существования главных ангелических сущностей — архангела Михаила, архангела Гавриила, пророка Илии, ангела Смерти, Рафаила, Уриила и т.д. Ангелологию Илии мы подробнее рассмотрим далее.

13. Разве не сказано господину моему, что я сделал, когда Иезавель убивала пророков Господних, как я скрывал сто человек пророков Господних, по пятидесяти человек, в пещерах, и питал их хлебом и водою?

14. А теперь ты говоришь: «пойди, скажи господину твоему: Илия здесь»; он убьет меня.

15. И сказал Илия: жив Господь Саваоф, пред Которым я стою! сегодня я покажусь ему.

16. И пошел Авдий навстречу Ахаву, и донес ему. И пошел Ахав навстречу Илии.

17. Когда Ахав увидел Илию, то сказал: ты ли это, смущающий Израиля?

18. И сказал Илия: не я смущаю Израиля, а ты и дом отца твоего, тем, что вы презрели повеления Господни и идете вслед за Ваалом;

19. Теперь пошли, и собери ко мне всего Израиля на гору Кармил, и четыреста пятьдесят пророков Вааловых, и четыреста пророков дубравных, питающихся от стола Иезавели.

20. И послал Ахав ко всем сынам Израилевым, и собрал всех пророков на гору Кармил.

Название горы — “Кармил” — на иврите обозначает «виноградник Божий» или «сад».

21. И подошел Илия ко всему народу и сказал: долго ли вам хромать на оба колена? если Господь есть Бог, то последуйте ему; а если Ваал, то ему последуйте. И не отвечал народ ни слова.

22. И сказал Илия народу: я один остался пророк Господень, а пророков Вааловых четыреста пятьдесят человек.

23. Пусть дадут нам двух тельцов, и пусть они выберут одного тельца, и рассекут его, и положат на дрова, но огня пусть не подкладывают; а я приготовлю другого тельца, и положу на дрова, а огня не подложу.

24. И призовите вы имя бога вашего, а я призову имя Господа, Бога моего. Тот Бог, Который даст ответ посредством огня, есть Бог. И отвечал весь народ и сказал: хорошо.

25. И сказал Илия пророкам Вааловым: выберите себе одного тельца, и приготовьте вы прежде, ибо вас много; и призовите имя бога вашего, но огня не подкладывайте.

26. И взяли они тельца, который был дан им, и приготовили, и призывали имя Ваала от утра до полудня, говоря: Ваале, услышь нас! Но не было ни голоса, ни ответа. И скакали они у жертвенника, который сделали.

Важно отметить время призывания Ваала: начало — утром, продолжение — в течение дня, и так — вплоть до вечера. Факт начала служения Ваалу *утром* указывает на то, что это божество и его культ были связаны с Востоком и празднованием начала года в *день весеннего равноденствия*. Возможно, что это ассирийское божество имело эламские или персидские корни.

27. В полдень Илия стал смеяться над ними, и говорил: кричите громким голосом, ибо он бог; может быть, он задумался или занят чем-либо, или в дороге, а может быть, и спит, так он проснется.

28. И стали они кричать громким голосом, и кололи себя, по своему обыкновению, ножами и копьями, так что лилась кровь по ним.

29. Прошел полдень, а они все еще бесновались до самого времени вечернего жертвоприношения; но не было ни голоса, ни ответа, ни слуха.

Илия начинает свой ритуал *вечером*, так как иудаистическая традиция связана с *Западом* и полагает начало года в *осеннем равноденствии, осенью*. Возможно провести здесь параллель с *изначальной традицией*, связанной с оседлостью, манифестационизмом, индоевропейской расой и жрецами Ваала, поклоняющимися «утру и дню истории», «золотому веку». Иудаизм относится к «*вечерней*» части истории, последующей за грехопадением. Сам факт кочевнической ориентации иудейской традиции несет в себе «*импульс изгнания из раи*», его инерцию. На этом основано и превосходство кочевника-животновода Авеля над оседлым земледельцем Каином, в лице которого иудаизм заклеил индоевропейские

традиции. Жрецы Ваала — каиниты, возможно, это дополнительная причина отказа их божества от жертвоприношения животного. Все могло бы быть по-другому, если бы они догадались принести Ваалу бескровную жертву... Илия же в данном случае показывает себя последователем Авеля.

30. И тогда Илия сказал всему народу: подойдите ко мне. И подошел весь народ к нему. Он восстановил разрушенный жертвенник Господень.

31. И взял Илия двенадцать камней, по числу колен сынов Иакова, которому Господь сказал так: Израиль будет имя твое.

32. И построил из сих камней жертвенник во имя Господа, и сделал вокруг жертвенника ров, вместимостью в две саты зерен.

33. И положил дрова, и рассек те льца, и возложил его на дрова,

34. И сказал: наполните четыре ведра воды, и выливайте на всесожжигаемую жертву и на дрова. Потом сказал: повторите. И они повторили. И сказал: сделайте в третий раз. И сделали в третий раз.

Здесь следует обратить внимание на параллелизм с 17, 10, сценой встречи со вдовой, где также фигурируют дрова и вода.

На жертвенник из 12 камней по числу колен Израилевых выливают 12 ведер воды — 3 раза по 4 ведра. В этом не просто доказательство сверхъестественной природы огня, вызываемого Илией, который может пожрать и воду, но и ритуал «омовения грехов» 12 колен, т.е. прообраз водного крещения в Иордане пророка Иоанна Предтечи. Снова символизм «сухого дерева» («ветхого человека»), которое, чтобы зацвести, должно быть омытым и получить «трансцендентный» огонь. В христианской традиции за водным крещением следует крещение огненное, т.е. снисхождение в христианина Святого Духа. Но в случае ветхозаветного чуда Илии это еще не сам Святой Дух, но его прообраз, его «аналог».

35. И вода полилась вокруг жертвенника, и ров наполнился водою.

36. Во время приношения вечерней жертвы подошел Илия пророк и сказал: Господи, Боже Авраамов, Исааков и Израилев! Да познают в сей день, что Ты один Бог в Израиле, и что я раб Твой и сделал все по слову Твоему.

В Септуагинте этот пассаж и последующие за ним имеют значительные разночтения: *«И поднялся Илия к небу и сказал: Господи Боже Авраама, Исаака и Израиля, услышь меня, Господи, услышь меня сейчас в огне! и да познает сам народ, ибо Ты Господь Бог Израилев, Которого слуга я, и по понуждению Которого я все сделал.»* — «Και ανεβησεν Ηλιου εις τον

ουρανον και ειπεν Κυριε ο θεος Авραам και Ισαακ και Ισραηλ, ετακουσον μου, κυριε, ετακουσον μου σημερον εν πυρι, και γνωτωσαν πας ο λαος ουτος οτι συ ει κυριος ο θεος Ισραηλ καιγω δουλος σου και δια σε πεποιηκα τα εργα ταυτα». — На церковнославянском это звучит так: «И возопи Илия на небо и рече: Господи Боже Авраамов и Исааков и Иаковль, послушай мене, господи, послушай мене днесь огнем, и да уразумеют вси людие сии, яко ты еси Господь Бог един Израилев, и аз раб твой, и тебе ради сотворих дела сия». Прежде всего, в тексте поражают две детали: первая — факт подъема Илии к небу как прообраз его финального восхождения. Второе, тесно связанное с первым, — уточнение относительно того, что он просит услышать Господа Бога *огнем*, или *в огне* — εν πυρ. Следовательно, в данном случае речь идет о *преображении* самого Илии и о *теофании Бога в огне*. Возможно, речь идет о прообразе фаворского преобразования самого Иисуса Христа, рядом с которым апостолы узрели также *Илию* вместе с Моисеем. В определенной трактовке, связанной с доктриной исихастов, сам Моисей был связан таинственно и провиденциально с Фаворским светом еще во время синайского богоявления. По этой же логике можно сказать, что это «*εν πυρ*» и «*ανεβοησεν Ηλιου εις τον ουρανοи*» имеют отношение к той же трансцендентной световой теофании.

37. Услышь меня, Господи, услышь меня! Да познает народ сей, что Ты, Господи, Бог, и Ты обратишь сердце их.

В Септуагинте: «Услышь меня, Господи, услышь меня *в огне*(!), и да познает народ, ибо Ты Господь Бог, и Ты обратишь сердце народа к себе». — «ετακουσον μου, κυριε, ετακουσον μου *εν πυρι*, και γνωτω ο λαος ουτος οτι συ ει κυριος ο θεος και συ εστρεψασ την καρδιαν του λαου οπισως». Второй раз повторяется «ετακουσον μου *εν πυρ*», «услышь меня в огне». — На церковно-славянском — «Послушай мене, Господи, послушай мене *огнем*».

38. И ниспал огонь Господень и пожрал всесожжение, и дрова, и камни, и прах, и поглотил воду, которая во рве.

На старославянском: «И спаде огонь от Господа с небесе, и пояде всесожжегаемая, и дрова, и *воду*, яже в мори, и камение и персть полиза *огонь*». Снова, как и в строфе 18, 36, фигурируют и *огонь* и *небо*.

39. Увидев, весь народ пал на лице свое и сказал: Господь есть Бог, Господь есть Бог!

40. И сказал им Илия: схватите пророков Вааловых, чтобы ни один из них не укрылся. И схватили их. И отвел их Илия к потоку Киссону, и заколол их там.

41. И сказал Илия Ахаву: пойдн, ешь и пей; ибо слышен шум дождя.
42. И пошел Ахав еать и пить, а Илия взошел на верх Кармила, и наклонился к земле, и положил лице свое между коленами своими.

Эта поза моления Илии была важнейшим элементом в традиции православных исихастов, которые именно к этому месту Библии возводили традицию особого «свернутого» положения тела во время творения молитвы Исусовой. Гора Кармил духовно сравнивалась с горой Фавор и Афоном. Кармил — прообраз, Фавор — исполнение, Афон — поминание «огненного светового Богоявления».

43. И сказал отроку своему: пойдн, посмотри к морю. Тот пошел, и посмотрел, и сказал: ничего нет. Он сказал: продолжай до семи раз.

Возможно, что речь идет об отроке, который был «сыном вдовы» и которого он оживил. Позже он еще будет упомянут — Илия оставит его в Иудее, когда побежит в пустыню от гнева Иезавели. К этому отроку восходит одна из линий пророческой филиации Илии через колена Иудей, тогда как другая, более прямая, восходит к израильской линии Елисея.

44. В седьмой раз тот сказал: вот, небольшое облако поднимается от моря, величиною с ладонь человеческую. Он сказал: пойдн скажи Ахаву: «запрягай и поезжай, чтобы не застал тебя дождь».

На старославянском это место точнее передает Септуагинту: «И обратися отрочишь семижды: и бысть в седмое, и се, облак мал, аки *след ноги мужеския*, возносящ воду из моря.»

Символизм «следа ноги» имеет отношение к древнейшему изначальному комплексу. Данный символ обозначает зимнее солнцестояние, когда одна «нога года» осталась в прошлом, а другая шагнула в будущее. Кроме того, известны «следы Будды», которыми в буддизме считается вся реальность — проявление, «след» истинного метафизического состояния пробужденности. В самом иудаистическом контексте с «ногой» сефиротического человека каббалисты сравнивают царя Давида и самого Мессию. Руками в таком образе являются Авраам (правая рука) и Исаак (левая рука), туловищем и сердцем Иаков, а ступнями Давид. Им соответствуют сефиры — Хесед, Гебура, Тиферет и Малькут. Головой же служат три верхних сефиры — Кетер, Хохма и Бина. В этом значении данный символ приобретает эсхатологическую, мессианскую нагрузку.

45. Между тем небо сделалось мрачно от туч и от ветра, и пошел большой дождь. Ахав же сел в колесницу, и поехал в Изреель.

Символизм *колесницы* тесно связан со всей деятельностью пророка Илии.

Он будет взят на небо в *огненной колеснице*. И тогда же Елисей издаст странный возглас, который будет повторен в Библии еще только один раз — царем Иоасом в Цр. IV, 13, 14 на смертном одре самого Елисея — «*Отец мой! Отец мой! Колесница Израиля и конница его!*» Важно, что в данном случае в отношении Бога употребляется невозможное в строгом иудаизме обращение «*Отец!*», которое является достоянием исключительно христианской традиции. Это еще раз подчеркивает центральный прообразовательный характер Илии для Церкви. Символично, что в п.46 Илия бежит перед *колесницей* Ахава в Изреель. Он, как и Иоанн Предтеча, предшествует «*благой вести*». В данном случае *прекращение засухи* есть также прообраз эсхатологического восстановления, победы и спасения.

46. И была на Илии рука Господня. Он опоясал чресла свои, и бежал перед Ахавом до самого Изрееля.

Выражение «*рука Господня* — «*десница Господня* («*χαιρ κυριου*») — была на таком-то» означает факт «пророческого транс», «восхищения» пророка от человеческого состояния. От этого посвячительного жеста берет свое начало христианское таинство «рукоположения», «хиротонии», т.е. передачи особой духовной силы или возможности общаться с этой силой. Однако в ветхозаветном и в новозаветном контекстах смысл этого «рукоположения» значительно разнится, так как у христиан передается сила самого нетварного Святого Духа, причем она становится внутренним и неотторжимым достоянием иерея, а в случае ветхозаветных пророков божественное воздействие является опосредованным и эпизодическим. Однако уникальность Илии заключается в том, что его отношение к Божеству выпадает из общей ветхозаветной картины «онтологии пророков», чем объясняется его сближение с самим Моисеем, фигурой центральной для иудаистической традиции.

Глава 19

1. И пересказал Ахав Иезавели все, что сделал Илия, и то, что он убил всех пророков мечом.

2. И послала Иезавель посланца к Илии сказать: пусть то и то сделают мне боги, и еще больше сделают, если завтра к этому времени не сделаю с твоей душою того, что с душою каждого из них.

3. Увидев это, он встал и пошел, чтобы спасти жизнь свою, и пришел в Вирсавию, которая в Иудее, и оставил отрока своего там.

В Септуагинте подчеркивается, что «Илия испугался» — «*καὶ ἐφοβῆθη Ἠλίου*».

По этому поводу, т.е. по поводу страха, вопрос поднимался и в “Зохаре” (“Вайигаш”, 209).

“Рабби Хийя сказал: Как могло случиться, что Илия, чьи постановления выполнял даже Святой, будь он благословен, запретивший небу давать дождь и росу, испугался Иезавели? Он испугался и пошел чтобы (спасти) свою жизнь. Рабби Йосси сказал ему: Известно, что праведники не хотят беспокоить своего Хозяина в ситуации, когда опасность очевидна, подобно Самуилу, о котором написано: “Как пойду я? Если Саул узнает, он убьет меня.” ЙХВХ сказал: “Ты возьмешь с собой одну телку” (1 Сам. 16:2), потому что праведники не хотят беспокоить своего Хозяина в таких обстоятельствах, когда им угрожает опасность. Так же и в случае с Илией, заметив, что ему угрожает опасность, он не захотел беспокоить своего Хозяина”.

Далее эта тема “страха” Илии развивается в “Зохаре” еще более интересно:

*“Относительно Илии написано не: “Он испугался (*vaayiga, פן*) и пошел, чтобы спасти жизнь свою”, но “Он увидел (*vaayar, פן*), у него было видение. Что он увидел? Он увидел, что в течение долгих лет ангел смерти охотится за ним, но он не передается в его власть, и тогда, “он пошел, чтобы спасти свою жизнь”. (Дословно “он пошел к своей душе”). Что означает “он пошел к своей душе?” Он пошел к основанию жизни, которое есть Древо Жизни, чтобы прилипнуть к нему. Иди и смотри: написано здесь не “пошел “*eth*” (*פח*) своей душе”, а понимать частицу “*eth*” (*פח*) следует как “*к*” — “к своей душе”, так всегда и пишут, но “*el*” (*לפני*) своей душе”, т.е. “в направлении” своей души”, и я проник в этот секрет, благодаря тому, что сказал рабби Симеон: “Все души мира возникают из Потока (девятая сефира — Йессод — А.Д.), который течет и ширится, потом они собираются в Суму Живых, и когда Женское Начало (сефира Малькут — А.Д.) осеменена Мужским Началом (Йессод — А.Д.), души наслаждаются желанием с обеих сторон, желанием Женского Начала Мужчины и желанием Мужского Начала — Женщины, но особенно тогда, когда желание Мужчины страстно, души более состоятельны, ведь все в них пропитано желанием и страстью Древа Жизни (Древо Жизни отождествляется в “Зохаре” с сефирой Йессод, Мужским Началом и Поток — А.Д.). Но так как Илия происходит из этой страсти (*ra'avata*) более, нежели все остальные люди, он сохранился и не узнал смерти.” Да-*

лее текст “Зохар” объясняет субтильное различие между древнееврейскими предложениями “eth” (אֶת) и “el” (אֵל). Первый символизирует собой “Женское Начало” и сефиру Малькут. Второй относится к “Мужскому Началу” и сефире Йессод. Далее — “И так как Илия происходит из стороны Мужского Начала более, чем все остальные дети этого мира, он дольше всех сохранился в своем существе и не умер, подобно всем остальным людям. Он полностью происходит от Древа Жизни и нисколько от Праха (иное название для Женского Начала и сефиры Малькут). Поэтому он и поднялся в вышину, а не умер как все остальные смертные, как написано — “и понесся Илия в вихре на небо”.

4. А сам отошел в пустыню на день пути, и, пришедши, сел под можжевелевым кустом, и просил смерти себе, и сказал: довольно уже, Господи; возьми душу мою, ибо я не лучше отцов моих.

“Зохар” соотносит этот стих с предшествующим. Там Илия “пошел к своей душе”. Акцентируется тайна предлога “el” (אֵל), “к”, Мужское Начало. Здесь же “просил смерти себе” на иврите звучит как “просил, чтобы eth (אֶת) его душа умерла”. Теперь появляется та частица “eth” (אֶת), которой не было в предшествующем стихе. Это значит, что Древо Смерти в отличие от Древа Жизни сопряжено с Женским Началом.

5. И лег, и заснул под можжевелевым кустом. И вот Ангел коснулся его и сказал ему: встань, ешь.

В Септуагинте в этой строфе Ангел не упоминается. Но говорится — «и там кто-то коснулся его и сказал ему...» — «τις ἤψατο αὐτοῦ καὶ ἔτεν αὐτοῦ...» Ангел Господень упоминается только через строфу — п.7.

6. И взглянул Илия, и вот, у изголовья его печеная лепешка и кувшин воды. Он поел, и напился, и опять заснул.

7. И возвратился Ангел Господень во второй раз, коснулся его и сказал: встань, ешь; ибо дальняя дорога пред тобою.

8. И встал он, поел и напился, и, подкрепившись тою пищею, шел сорок дней и ночей до горы Божией Хорив.

9. И вошел он там в пещеру, и ночевал в ней. И вот, было к нему слово Господне, и сказал ему: что ты здесь, Илия?

10. Он сказал: возревновал я, о Господе, Боге Саваофе; ибо сыны Израилевы оставили завет Твой, разрушили Твои жертвенники и пророков Твоих убили мечем; остался я один, но и моей души ищут, чтоб отнять ее.

Фраза «остался я один» очень важна для исламского эзотеризма, где

существует особый путь посвящения «одиноким», «афрад», который осуществляется без учителя, но непосредственно в результате явления Хизра, инициатического эквивалента Илии в исламе. Сакральное одиночество — особая характеристика, присущая именно пророку Илии. Его происхождение неизвестно, его кончина — взятие на небо в огненной колеснице — сверхъестественна. Он выпадает из общей человеческой логики, и в этом он подобен только таким необычным ветхозаветным персонажам, как Енох и Мелхиседек⁽²⁵⁸⁾. От этого же инициатического понятия произошло слово «монах», т.е. «одинокий», «отделенный» и соответствующий инициатический христианский чин.

11. И сказал: выйди и стань на горе перед лицом Господним. И вот, Господь пройдет, и большой сильный и ветер, раздирающий скалы и сокрушающий горы перед Господом; но не в ветре Господь. После ветра землетрясение; но не в землетрясении Господь.

Весь этот пассаж в Септуагинте дан в несколько другой ритмике и со значительными отличиями. Приведем его полностью: *«И сказал: выйди наружу и стань перед Господом на горе. Там промчится Господь.»*

Далее идет ритмические по стилю и по метафизической нагрузке строки, охватывающие также следующий параграф. Септуагинта (11 — 12):

«И великий сильный ветер (дух), раздирающий горы и сокрушающий камни перед лицом Господа,

нет в ветре Господа.

И за ветром землетрясение,

нет в землетрясении Господа.

И за землетрясением огонь,

нет в огне Господа.

И за огнем голос нежного ветерка,—

там Господь».

«Και πνευμα μεγα κραταιον διαλυον ορη και συντριβον πετρας ενωπιον κυριου,

ουκ εν τω πνευματι κυριος.

Και μετα το πνευμα συσεισμος,

ουκ εν τω συσεισμω κυριος.

Και μετα τον συσεισμον πυρ,

ουκ εν τω πυρι κυριος.

Και μετα το πυρ φωνη αυρας λεπτης,

κακει κυριος».

На церковнославянском эта ритмика сохранена:

11. И рече: изыди утро и стани пред Господом в горе: и се, мимо пойдет

Господь, и дух велик и крепок разоряя горы и сокрушая камене в горе пред Господем, (но) не в душе Господь: и по душе трус, но не в трусе Господь:

12. *И по трусе огонь, и не во огни Господь: и по огни глас хлада тонка, и тамо Господь».*

«Αυρα Λεπτη», «*тихий, нежный ветер*», «*хлад тонок*». В этом не просто описание одноразового исторического факта ветхозаветной истории, но вскрытие «структуры Божества». После оболочек грозного и всеуничажющего присутствия, после внушения невероятного ужаса природе и людям, всей тварной реальности, Господь предстает избранным в образе кроткого и нежного ветерка, почти неслышного голоса. В этом откровенный прообраз всей Новозаветной Истины — грозный Бог обернулся своим тишайшим жертвенным Сыном, Агнцем, Царем Смирения, Спасителем падших. И даровал после своего вознесения Духа Святого, который также тихо и неслышно снисходит на христиан во время крещения, таинств и молитв.

«*Κακει κυριος*». «*И тамо Господь*». Эта фраза вмещает в себя все наиболее глубинные аспекты иудаистического эзотеризма и предвосхищает «Благуя Весть».

“Зохар” трактует смену теофаний как проникновение Илии к высотам сефиротического Древа. “Хлад тонок” расшифровывается как “самое интимное место, откуда происходят все светы” и отождествляется с сефирой “Бина”, откуда исходят все эманации божественной реальности.

12. После землетрясения огонь. После огня веяние тихого ветра.

13. Услышав, Илия закрыл лице свое милотью своею, и вышел, и стал у входа в пещеру. И был к нему голос, и сказал ему: что ты здесь, Илия?

Первое упоминание о *милоти* пророка, т.е. о *накидке из агнчей шкуры*. Эта *милоть* будет участвовать во многих чудесах Илии. Следовательно, это важнейший его атрибут. С христианской точки зрения, важно, что милоть изготавливается из агнца, который является символом Христа. С другой стороны, важно, что Илия закрывает милотью *лицо*, как бы от невыносимого *света*, которым сопровождается богоявление. Православные исихасты сопоставляли этот сюжет с откровением *неопалимой купины* Моисею и Фаворским Светом. Согласно Паламе, в случае самого Фаворского Света речь шла о нетварной реальности, о божественных и обожающих энергиях Пресвятой Троицы. В отношении Синайского света и того света, от которого закрылся милотью Илия на горе Хорив, у

Паламы нет такой однозначной уверенности, и он говорит о тождестве этого Света предположительно. Однако, явление Христа на Фаворе своим ученикам в окружении Моисея и Илии позволяет допустить, что они как-то связаны с Фаворским Светом, хотя и иным образом, нежели Христос как истинный и совершенный Бог, поскольку нетварные энергии, обнаружившие себя в Преображении, суть Божественный Свет Христа. Поскольку эта логика, с православной точки зрения, по меньшей мере, неоспорима, естественно предположить, что милоть Илии, «получившая» на себя воздействие «Трансцендентного Света», отныне приобрела чудесные качества. Этим объясняется и то, что в данном пассаже она упоминается впервые.

У преподобного Максима Исповедника милоть Илии трактуется как *символ человеческого тела*, как «*кожаные ризы*», как *плоть*. Чудесные свойства милоти пророка Илии можно рассматривать, таким образом, как предвосхищение его личного восхождения на небо в огненной колеснице, что снова с очевидностью отсылает нас к исихастской теме преобразования. Тайнственные свойства преобразенной плоти связаны с преодолением порога смерти, с продлением инициатического существования за естественный предел.

14. Он сказал: возревновал я о Господе, Боге Саваофе; ибо сыны Израилевы оставили завет Твой, разрушили Твои жертвенники и пророков Твоих убили мечем; остался я один, но и моей души ищут, чтоб отнять ее.

15. И сказал ему Господь: пойдя обратно своею дорогою чрез пустыню в Дамаск; и когда придешь, то помажь Азаила в царя над Сириею.

16. А Ииуя, сына Намессиина, помажь в царя над Израилем; Елисея же, сына Сафатова, из Авел-Мехолы, помажь в пророка вместо себя.

Указание на родословную Елисея, приемника Илии, контрастирует с тайной происхождения самого Илии⁽²⁵⁹⁾.

17. Кто убежит от меча Азаилова, того умертвит Ииуй; а кто спасется от меча Ииуева, того умертвит Елисей.

18. Впрочем, Я оставил между израильтянами семь тысяч; всех сих колена не преклонялись пред Ваалом, и всех сих уста не лобызали его.

Эти «семь тысяч израильтян» символически соответствуют 144 тысячам избранных, — по 12 тысяч из каждого колена Израилева, — о которых говорится в «Апокалипсисе» Иоанна Богослова.

19. И пошел он оттуда, и нашел Елисея, сына Сафатова, когда он орал; двенадцать пар волов было у него, и сам он был при двенадцатой. Илия, проходя мимо него, бросил на него милоть свою.

Первое инициатическое использование милоти. С ее помощью происходит помазание Елисея в пророки. Любопытно соотнести этот жест с ритуалом отпущения грехов в Православии, где иерей также накрывает исповедовавшемуся голову епитрахилью.

Упоминание о двенадцати парах волов и подчеркивание того факта, что Елисей стоял у последней, двенадцатой пары — все это указывает на эсхатологический характер миссии Илии и, соответственно, его ученика Елисея. Особенно точно это исполнится в миссии Иоанна Предтечи.

20. И оставил волов, и побежал за Илиею, и сказал: позволь мне поцеловать отца моего и мать мою, и я пойду за тобою. Он сказал ему: пойди и приходи назад; ибо что сделал я тебе?

21. Он отошедши от него, взял пару волов и заколол их, и, зажегши плут волов, изжарил мясо их, и раздал людям, и они ели. А сам встал, и пошел за Илиею, и стал служить ему.

Елисей уничтожает последних волов, т.е. тех, у которых он стоял. Он порывает связь с циклом *Тельца* и готовится вступить в цикл *Агнца*, символизируемый милотью Илии.

В главе 21 (20, по Септуагинте) также есть упоминание об Илии. Рассказывается, как он по велению Господа пришел к Ахаву, чтобы обличить его за убийство Навуфея и присвоение его виноградника. После угроз и пророчеств о страшной кончине самого Ахав и Иезавели, Ахав печалится, за что Господь откладывает исполнение пророчеств на его потомство. В Книге Царств IV в 1 главе снова речь заходит об Илии. На сей раз он побуждаем Ангелом Господним известить о смерти царя Охозии, который, получив ранения, отправил своих людей за советом к жрецам Вельзевула Аккаронского. Послы Охозии, вернувшись, рассказывают господину о встретившемся им пророке.

Цр. IV, 1:

7. И сказал им: каков видом тот человек, который вышел на встречу и говорил вам слова сии?

8. Они сказали ему: человек тот весь в волосах, и кожаным поясом подпоясан по чреслам своим. И сказал он: это Илия Фесвитянин.

Септуагинта: «Αὐτὸν δασύς καὶ ζῶντην δερματίνην περιεζωσμένος τῆν

οσφιν αὐτοῦ.» «Кожа животного» — та же милоть. Любопытно, что ма- сонский кожаный фартук по традиции возводился именно к этому архе- типу.

Охозия послал в Илии, который сидел «на верху горь», пятьдесят вой- нов, которых Илия поपालил огнем.

10. И отвечал Илия, и сказал пятидесятинику: если я человек Божий, то пусть сойдет огонь с неба и поपालит тебя и твой пятидесяток. И сошел огонь с неба, и поपालил его и пятидесяток его.

Так повторилось еще раз, пока начальник третьего пятидесятка, ужас- нувшись участи предшественников, не умолил Илию смилостивиться над ним.

15. И сказал Ангел Господень Илии: пойди с ним, не бойся его. И он встал, и пошел с ним к царю.

Весь сюжет с троекратным вызовом *огня* имеет строго символический и инициатический смысл, который продолжает *огненную* линию миссии Илии, которая закончится огненным вознесением.

Наконец, последняя глава, посвященная в Ветхом Завете Илии — Глава 2, которую следует привести целиком.

1. В то время, как Господь восхотел вознести Илию в вихре на небо, шел Илия с Елисеем из Галгала.

В Септуагинте выражение «в вихре» переведено как «в землетрясении» или «в урагане», «εν σεισμοῖς». Следует отметить, что все три предва- рительных формы «эпифаний», которые предшествовали откровению Бога в «голосе тихого ветра» («глас хлада тонка») на горе Хорив — «великий сильный ветер», «землетрясении» («трус») и «огонь» (см. Цр. III, 19, 11 — 12) — соотнесены с самим Илией. Вначале Авдий боится, как бы дух Господень не унес Илию с земли. Слово то же — *πνευμα*. Об этом говорилось в эпизоде на горе Хорив — «οὐκ ἐν τῷ πνεύματι κυρίου», «но не в душе Господь». Здесь говорится о «вихре» = «землетрясении» (*σεισμοῖς*), а в сюжете на горе Хорив — «οὐκ ἐν τῷ σεισμοῖς κυρίου», «но не в трусе Господь». И наконец, «огненная колесница и огненные кони», которые появляются в этой главе в пункте 11, соответствуют «ог- ню», о котором также говорилось — «οὐκ ἐν τῷ πυρὶ κυρίου», «и не во огни Господь». Такое совпадение не может быть случайным, как нет ничего случайного в сакральном тексте. И особым смыслом наполняется фраза — «καὶ μετα τὸ πῦρ φωνῆ αὐραὶς λεπτῆς, κακεὶ κυρίου», и особенно «κακεὶ κυρίου», «и тамо Господь». Сам Илия имеет прямое отношение ко всем

предварительным формам эпифании, он приближен к Господу максимально возможным для твари образом, но при этом он все же остается вне божественной сущности, вне «*жлада тонка*». В этом фундаментальное различие Христа (и христиан) от ветхозаветных пророков, и даже самых высших и избранных среди них: Фаворский Свет — внутренний для Богочеловека, так как он Бог и это его Свет («*Вся слава дщери царевой изнутри*», по пророчеству псалма Давида). Для Илии (и для пришедшего в его силе и духе Иоанна Предтечи) и для Моисея этот свет — внешний, остающийся в неприступной дали трансцендентного Бога, по ту сторону всех удивительных эпифаний ужаса.

2. И сказал Илия Елисею: останься здесь, ибо Господь посылает меня в Вефиль. Но Елисей сказал: жив Господь и жива душа твоя! не оставлю тебя. И пошли они в Вефиль.

3. И вышли сыны пророков, которые в Вефили, к Елисею, и сказали ему: знаешь ли, что сегодня Господь вознесет господина твоего над головою твою? Он сказал: я также знаю, молчите!

4. И сказал ему Илия: останься здесь, ибо Господь посылает меня в Иерихон. Но Елисей сказал: жив Господь и жива душа твоя! не оставлю тебя. И пошли они в Иерихон.

5. И подошли сыны пророков, которые в Иерихоне, к Елисею, и сказали ему: знаешь ли, что сегодня Господь вознесет господина твоего над головою твою? Он сказал: я также знаю, молчите!

6. И сказал ему Илия: останься здесь, ибо Господь посылает меня к Иордану. Но Елисей сказал: жив Господь и жива душа твоя! не оставлю тебя. И пошли оба.

7. Пятьдесят человек из сынов пророческих пошли и стали вдали насупротив их, а они оба стояли у Иордана.

8. И взял Илия милоть свою, и свернул, и ударил ею по воде, и расступилась она туда и сюда, и перешли оба посуху.

Превращение *воды в сушу* — чудо, свойственное опять же только трем библейским персонажам — Моисею, Илии и самому Христу, который в момент крещения заставил воды Иордана течь вспять. И именно эти три лица открываются апостолам на горе Фавор. И снова в случае Илии чудо связано с *милотью*, шкурой агнца, которой он закрывал лицо при богообщении на горе Хорив, тогда как перед Сыном Божиим воды того же Иордана расступились сами по себе. В любом случае «осушение вод» сопряжено с действием «огня» или «света».

9. Когда они перешли, Илия сказал Елисею: проси, что сделать тебе, прежде, нежели я буду взят от тебя. И сказал Елисей: дух, который в тебе, пусть будет на мне вдвойне.

На этот пассаж существует каббалистический комментарий в “Зохаре” и у Моисея из Лиона в “Reponsa”. Он парадоксально трактуется как *“смирение Елисея перед силой духа Илии, поскольку Елисей хочет, чтобы через его собственные грядущие чудеса слава Илии — чьим могуществом все будет свершаться — возросла вдвое”*.

10. И сказал он: трудного ты просишь. Если увидишь, как я буду взят от тебя, то будет тебе так; а если не увидишь, не будет.

Каббала трактует это место как необходимость проследить траекторию силы Илии *“до корня”*. Если Елисей сможет увидеть *весь путь восхождения* учителя, он проследит таинство его миссии вплоть до самого источника и обретет знание полноты *“духа и силы Илии”*, половина которой была явной в самом Илии и его чудесах, а вторая половина оставалась скрытой. В этом продолжается идея того, что *“сила будет на Елисее вдвойне”*.

11. Когда они шли и дорогою разговаривали, вдруг явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили их обоих, и понесся Илия в вихре на небо.

“Зохар” (“Вайиगाп” (209)) комментирует это место так: *“Иди и смотри, написано: “вдруг явилась колесница огненная и кони огненные”, поскольку тогда дух отделился от тела и поднялся в отличие от всех остальных людей, и он снова стал святым ангелом подобным остальным святым Всевышнего. Он исполнил миссию в мире сем, как было объяснено, поскольку чудеса, которые Святой, будь он благословен, осуществил в мире сем, он осуществил через его посредничество”*. Здесь ясно выступает каббалистическая концепция Илии как ангелического существа. Особенно важна последняя фраза о посредничестве Илии в осуществлении чудес. Это отсылает нас к иной теме о функциональной близости фигуры пророка Илии к домостроительству Святого Духа в христианстве. “Зохар” (“Берешит Ш”) уточняет, что Бог говорит Илии — *“Ты закрыл за собой дверь, чтобы смерть никогда не смогла завладеть тобой, но мир не может носить тебя так же, как остальных людей! Илия ответил ему “ибо сыны Израилевы оставили завет Твой”. Святой, будь он благословен, ответил: “Клянись твоей жизнью! Повсюду, где Мои дети находятся и практикуют святой завет (обрезания), ты будешь послан. Учтат, что по этой причине на всякой церемонии обрезания готовят специальный стул для*

пророка Илии, который посылается туда.” Эту тему мы разберем несколько подробнее ниже.

12. Елисей же смотрел и вскрикнул: отец мой, отец мой, колесница Израиля и конница его! И не видел его более. И схватил он одежды свои, и разодрал их на две части.

13. И поднял он милоть Илии, упавшую с него, и ударил ею по воде, и она расступилась туда и сюда, и перешел Елисей.

В Септуагинте это место выглядит совершенно иначе. Когда первый раз Елисей ударил милотью Илии по водам, ничего не произошло. И лишь после того, как он провозгласил «Где Бог Илиин» (Που ο θεος Ηλιου αφω), и ударил воды снова, они разошлись. Иными словами, Елисей мог творить чудеса только при участии самого Илии, хотя тот и оставался невидим.

14. И взял милоть Илии, упавшую с него, и ударил ею по воде, и сказал: где Господь, Бог Илии — Он Самый? И ударил по воде, и она расступилась туда и сюда, и перешел Елисей.

15. И увидели сыны пророков, которые в Иерихоне, что опочил дух Илии на Елисее. И пошли навстречу ему и поклонились до земли.

Так завершается библейское повествование о деяниях пророка Илии.

В высшей степени показательно, что сам «Ветхий Завет» оканчивается словами пророка Малахии, посвященными именно Илии

Малахия, 4, 5 — 6:

«Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного.

И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, пришед, не поразил земли проклятием».

“ОРДЕН ИЛИИ” И ИУДАИЗМ

Здесь следует сделать теоретическое отступление. Специфику линии Илии, его миссии и метафизического значения его личности невозможно понять без некоторых общих соображений о структуре иудаистической традиции и ее соотношении с иными традициями как монотеистического (христианство, ислам), так и немонотеистического характера. Так как пророк Илия является в первую очередь персонажем *ветхозаветным* и в других религиоз-

ных контекстах всегда сохраняет свое изначальное качество, то следует сказать несколько слов об особости иудаизма как такового.

Иудаистическая традиция — единственная из исторических религий — основана на идее совершенной *чуждости* внутреннего качества Бога внутреннему качеству *творения*. Сама концепция «креационизма», «творения», как ее понимало традиционное иудаистическое богословие, является уникальной теорией, неизвестной другим сакральным доктринам. Теория «творения» предполагает *одноразовый и однонаправленный* акт Божества, как бы отторгающего от себя мир, сущностью которого является «ничто»⁽²⁶⁰⁾. Вселенная — включая ее высшие, ангелические аспекты — в таком понимании не имеет никакой *реальной бытийной основы*, а ее причина остается *абсолютно трансцендентной* по отношению к ней самой. Такой подход применительно ко всей структуре имманентной реальности предполагает *однонаправленность и одноразовость* всех своих событий, в чем проявляется на имманентном уровне изначальный трансцендентный постулат креационизма⁽²⁶¹⁾.

Раз у твари нет перспективы возврата к Творцу, в силу неснимаемой разнородности их природ, то и в самом творении все подлежит однонаправленному убыванию. Возврат невозможен, поскольку у твари отсутствует измерение предвечности и безначальности. Такое измерение реально только при наличии какой-то общей сферы у Создателя и создания, пересекающейся онтологической зоны. Но так как все творения в иудейской перспективе суть принципиально нечто иное, нежели Бог, то отсутствие этой общей зоны и становится *главным содержанием иудаистической метафизики*. Следовательно, все события в тварном мире принципиально эфемерны, преходящи и однонаправлены, безвозвратны. Иные традиции, утверждая божественность происхождения мира, закладывают основу циклическому времени. Иудаизм породил концепцию однонаправленного времени, классической хронологии, истории в современном понимании этого термина. В этом состоит сущность иудаистической космологии, которая жестко и строго отрицает миф и тесно связанную с ним сакральность космоса.

Конечно, строгий креационизм никоим образом не определяет и не исчерпывает всего содержания Ветхого Завета, многие аспекты которого явно свидетельствуют об изначальном ином мировоззрении, более близком к сакральным доктринам других народов. В Библии есть и мифология, и имманентное понимание Божества, и элементы циклической док-

трины и т.д. Однако все эти стороны были перетолкованы в радикально креационистском ключе иудаистической теологией. Причем окончательно это было закреплено лишь в последних версиях Талмуда, хотя и в них (особенно в разделах аггады и некоторых эзотерических мидрашах) строгая демифологизация все же не доводится до конца. Наиболее законченной формой доктринального корпуса, подытоживающего эти иудаистические тенденции, является учение Маймонида. Здесь десакрализация и рационализация Ветхозаветных сюжетов и религиозных практик доводится до своего логического предела.

Как бы то ни было, предельно последовательный креационизм, безусловно, с трудом может вместить таких библейских персонажей, которые явно противоречат концепциям однонаправленности истории и линейного времени, составляющим сущность и духовную специфику иудаизма. Такими персонажами являются *Сиф*, вернувшийся, согласно апокрифической легенде, в рай после изгнания оттуда Адама; *Енох*, взятый Богом и не умерший; *Мельхиседек*, числа дней и родителей которого не знал никто, и наш *Илия*, так же, как и Мельхиседек, смерти не видевший.

Но будучи последним из цепи этих атипических фигур Ветхого Завета, Илия воплощает в себе их всех, служит общим эсхатологическим суммарным выражением. Илия представляет собой экстремум в рамках иудаизма, являя собой крайний предел ортодоксии, максимально удаленный от основополагающего духа полной и последовательной креационистской доктрины. Из этого замечания становится совершенно понятным, почему именно к авторитету Илии апеллировали все иудаистские эзотерические и мистические движения и секты, тяготевшие к максимально возможному преодолению строгого креационизма: меркаба-гностики, эссен, каббалисты, саббатрианцы, хасиды и т.д. остававшиеся (или нет) в рамках ортодоксии.

И совсем уже просто понять функциональную роль Илии в перспективе христианской традиции, которая является совершенным *преодолением иудаизма*. Илия, отождествленный Спасителем с Иоанном Крестителем, есть важнейшее связующее звено между заявкой на преодоление «однонаправленной» вселенной иудаистического креационизма и осуществлением этого преодоления в факте прихода Сына Божьего. Илия — вершина мистического иудаизма, поэтому он был патроном эссеев, называвших себя «последователями Илии и школой пророков» (*Elia pater essenorum*). Он был венцом пророков, их сущностным образом, их архетипом. В рам-

ках иудаизма выше него невозможно поставить никакого другого сакрального персонажа, и поэтому Моисей из Лиона, признанный авторитет еврейской каббалы и составитель “Зохара”, утверждал, что *“Илия выше Моисея и патриархов”*. Но перед лицом самого Бога, ставшего плотью, его величие релятивизируется, и становится понятной евангельская истина: *«Истинно говорю вам: из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царствии Небесном больше его.»*⁽²⁶²⁾

Здесь следует рассмотреть три традиции, которые ставят во главу угла именно фигуру Илии и основывают на его авторитете свои метафизические и эзотерические практики. Анри Корбен обозначил эти три традиции как составляющие сверхконфессиональный *«Орден Илии»*⁽²⁶³⁾. Речь идет об иудейской каббале, христианском евионизме и исламской профетологии, особо развитой в шиизме.

Корбен называет эту гностическую линию *“принципом Vera Propheta”*, *«Истинного Пророка»*. Она имеет свои яркие формы во всех монотеистических, авраамических традициях семитского происхождения. Можно сказать, что эта линия объединяет в себе максимум представлений об имманентности Божества, возможный в традициях, чья ортодоксия настаивает на его абсолютной трансцендентности. Иными словами, это — *некреационистский, манифестационистский подход, помещенный в строго креационистский контекст.*

В иудаизме и исламе эта линия, выходящая за рамки экзотеризма (так как она требует элитарных качеств *«различения тонкостей»*, отделяющих ортодоксальную мистику от мистики гетеродоксальной), не вступает в противоречие с официальной религиозной догмой, а следовательно, не может считаться *«ересью»* в полном смысле этого слова. В христианстве же картина несколько иная, так как такой подход прямо противоречит догматической теологии, основанной на четкой линии богословствования св. апостола Павла, и поэтому является *достоянием иудео-христианских сект евионитского типа*, которые проявились позднее в арианстве, а еще позднее — в несторианстве. Во всех случаях, речь шла об акцентировании особой сакральной реальности, которая являлась неким средним, промежуточным звеном между *предтварной реальностью* Божества, которое *есть*, и *тварной реальностью* мира, созданного из *ничто*.

Это среднее звено имеет несколько наименований:

«Присутствие» («шекина»), «ангел Метатрон», «Енох», «страна Меркаба» («колесница»), «сефера Малькут» — в мистическом иудаизме;

«Истинный Пророк», «Ангел-Христос» («Christus Angelus») — в эвионизме;

«Свет Мухаммада», «святой дух», «пурпурный архангел», «Хизр» — в исламском эзотеризме.

Все эти реальности являются наиболее возвышенными духовными аспектами, связанными с фигурой пророка Илиии или его «двойников» (Хизра, Салмана Перса, Имама Времени, «Света Мухаммада» в суфизме). Эвиониты видели совершенное воплощение этого же принципа в Христе, которого считали не Богом, но Ангелом, пророком ⁽²⁶⁴⁾.

Моисей из Леона называет Илию «ангелом, принявшим человеческое обличье пророка для исполнения миссии на земле; закончив ее, он оставил тело, превращенное в пламя в мире сферы, и вернулся на свое изначальное место». Каббала уточняет, что имя этого ангела — «Сандалфон». Иудейская ангелология называет его «ангелом, связывающим небо и землю» и являющимся «космическим аспектом Метатрона», «Князя Присутствия».

Функция Илиии в этих трех видах эзотеризма заключается в передаче прямой и непосредственной инициации, которая соединила бы мистика с миром Принципа напрямую, минуя горизонтальную причинно-следственную цепь. Более того, сама идея нарушения логики однонаправленного потока одноразовых событий предполагает именно не исторический, но сверхисторический импульс, который отменил бы неумолимую логику имманентного развития твари. «Орден Илиии», по определению, не может быть традицией, «преданием» в обычном смысле, т.е. чем-то, что передается исторически и горизонтально. Это следствие прямого и молниеносного вмешательства трансцендентного в тварную реальность. Фактически, «Орден Илиии» подходит вплотную к идее христианской Церкви, т.е. к благодатной реальности, изъятой из цепей тварного отчуждения, где богоприсутствие таинств вечно и имманентно, сверхисторично. Вся проблема заключается в том, признается ли за средним звеном качество полноценной Божественности? Если да, то речь идет о полноценном христианстве и Православии. Если нет, то мы остаемся в рамках авраамизма, креационизма и строго иудейского монотеизма, не затронутого троицеской истиной.

«Орден Илии», в понимании Корбена, безусловно относится ко второму случаю. И грань, отделяющая эти две во многом схожие реальности, соответствует разнице между есеевским гнозисом, кумранским иудео-христианством, с одной стороны, и полноценным православным христианством Павла, с другой.

Каббала и шиизм — иудейская и исламская ветви «Ордена Илии» — максимально приближаются к христианству. Но *определенная грань не преодолевается никогда*. Илия, его Ангел, его высший духовный аспект остаются во всех случаях *тварными* реальностями, что следует из признания полноценного и строгого креационизма и ветхозаветного семитического монотеизма. Однонаправленность и одноразовость преодолеваются только в рамках творения. Последний шаг — к перспективе «обожения» — остается невозможным. Ангел (небесный, но тварный) — последний предел духовной реализации мистиков «Ордена Илии». Царство Божие остается принципиально недоступным.

Только благодатное усыновление Богом через принятие в себя человеческой природы открывает людям перспективу, снимающую фатальную одноразовость и необратимость творения. Но это — дело тех, кто верят не только в «Крестящего Водой», но в «Крестящего Духом». И для кого, Святой Дух — это не ангел, но Бог.

С другой стороны, возникает закономерный вопрос. Если «Орден Илии» утверждает обратимость истории хотя бы в некотором исключительном случае (в случае Илии и связанных с ним реальностей), как может он признавать строгую креационистскую модель внешней традиции, которая не просто в данном случае иначе интерпретируется, но прямо отрицается в ее важнейшей предпосылке? Чаще всего, выдвигаются аргументы относительно того, что полноту истины не могут осознать внешние, и для них креационистский экзотеризм подходит более всего. Иными словами, мы имеем дело с двойным стандартом. Экзотеризм «Ордена Илии» признает одну метафизическую картину, а внешние экзотерические институты — другую. Вместо открытого и честного выяснения отношений предлагается некий компромисс, так как никаких промежуточных доктрин, позволяющих совместить оба подхода, ясно разграничив сферу правомочности каждого из них, не предлагается.

Та же проблема возникает и в иных аспектах каббалы: в вопросе о тварной природе ангелов и архангелов, окружающих нижнюю сефиру — Малькут, и о нетварной природе самой Малькут, принадлежащей

реальности божественных излучений. Глава ангелов, Метатрон, часто отождествляющийся с Енохом, а иногда и с Илией, в одних случаях считается резко отдельным от Малькут, а в других почти сливается с этой сефирой, идентичной одновременно Шекине, божественному Присутствию или имманентному аспекту Божества. Само упоминание об “имманентном аспекте Божества” явно несовместимо с полноценным монотеизмом креационистского типа, так как здесь речь может идти только о трансцендентном и уникальном божественном принципе, на что и указывали, вполне справедливо, все исторические противники каббалы и еврейского мистицизма из последовательно иудаистического лагеря. Если иудейский экзотеризм максимально разводит тварь и Творца и на этом уникальном моменте основывает свое отличие от иных традиций, то иудейский эзотеризм вновь сводит их до такой степени, что метафизическое основание этой уникальности стирается.

Иными словами, “Орден Илии” представляет собой некий крайне интересный инициатический и метафизический вектор, который апеллирует к предельно важным духовным категориям, но *не может выразить всю драматическую суть проблематики должным образом*, т.е. просто не знает или не понимает той метафизической картины, которую утверждает православный эзотеризм, расставляющий все по своим местам.

Православие утверждает и на внешнем и на внутреннем уровнях две сосуществующие реальности — конечную и тварную (из ничто созданную) и бесконечную нетварную, божественную. В этом христианство продолжает главную силовую линию иудаизма, причем радикально креационистского и последовательного. Но в христианстве на этом все не кончается. Напротив, именно с этого все и начинается. Божественный мир — не сухой трансцендентный Принцип, но благодатная милосердная Троица, изливающая божественные энергии, экстатически “выступающие” (по Дионисию Ареопагиту) из трехипостасной полноты. Но не только это общее “исступление” божественных энергий спасительно пропитывает тварную реальность, давая ей возможность преображения. Одно из трех лиц Троицы — Сын — само сходит в мир и через добровольное “истоцание” (кенозис) и слияние с человеческой природой искупает тварь, открывая ей вход в Божественный мир.

“Орден Илии” и его доктрина остаются как бы на пороге Православия. Здесь ясно осознается необходимость совместить однонаправленность движения твари и обратный импульс — импульс Возврата, возможность

и близость которого ясно переживается мистиком при жарком и искреннем, интимном обращении к Божеству.

Иоанн Креститель остался на пороге “Нового Завета”. На самой тонкой грани.

Илия и его роль в инициации

Пророк Илия рассматривается иудаистической традицией как важнейший персонаж наиболее значимых религиозных ритуалов. Согласно хасидским преданиям, он присутствует всегда, когда совершается *обряд обрезания*. Т.е. он выступает своего рода посредником или свидетелем при важнейшем моменте в религиозной практике иудаизма, когда еврейский младенец принимает на себя печать Завета. Это — ключевой иудаистический ритуал, типологически схожий с обрядом христианского *крещения*. Обрезанный еврей становится полноправным членом иудейской общины, “избранного народа”, “ветхозаветной церкви”. Он обретает в своем теле зримое подтверждение древнего договора между Создателем и евреями об их избранности, об их центральном месте в мировой истории. Этим же подтверждается уникальность креационистской метафизики монотеизма. Подобно инициационному ритуалу, обрезание рассматривается как переход от плотского существования к более чем плотскому, к духовному, к религиозно-общинному. И поэтому присутствие в данном случае пророка Илии содержит в себе огромный символический смысл. Сам Илия — преображенный, не умерший, сохранивший плоть и жизнь по ту сторону фатальной черты — является посредником и ходатаем между материальной стороной еврея и его Творцом. Поэтому Илия, сохраняя свое персональное единство, разделяется на множество “присутствий”, каждое из которых неукоснительно пребывает в момент обрезания, в какой бы точке мира оно ни происходило.

Вместе с тем можно заметить явное типологическое сходство пророка Илии в мистическом иудаизме с одним из лиц православной Троицы, с ипостасью Святого Духа в том, что касается его домостроительной функции. Как Илия присутствует при обрезании — “духовном рождении” — иудея, так и Утешитель присутствует и осуществляет “христианское крещение”, “рождение свыше”. Святой Дух, не теряя своего единства и своей неизменности, разделяется для того, чтобы дать начаток новой христианской церковной личности, и его силой осуществляется важнейший по святительный ритуал новозаветной Церкви.

Продолжая эту линию, можно вспомнить символическую связь про-

рока Илии с огнем (“огненная колесница”) и поднятием в воздух. Святой Дух также часто символизируется *огненными языками* пламени (как в случае Пятидесятницы). И подобно тому, как Илия в иудаистическом эзотеризме является центральной фигурой всех инициатических практик, так и Святой Дух в православном учении является главным таинственным вершителем всех православных таинств. Не случайно, домостроительство Святого Духа называется “домостроительством совершения”.

Известнейший каббалист Моисей из Лиона приводит рассуждение относительно Илии и его духа, которое дополняет типологическое сходство. Он пишет: “настолько же верно, как то, что дух, снизошедший на Елисея был духом Илии, верно и то, что Илия поднялся на небо в теле, а снизошел в духе, и таким образом, как только его тело поднялось, его дух тут же сошел и стал творить чудеса посредством Елисея”⁽²⁶⁵⁾.

Если в фигуре пророка Илии мы имеем иудаистический аналог Третьего лица православной Троицы, то картина “Ордена Илии” становится полной. Как Святой Дух в христианском эзотеризме является осью инициации и духовной реализации, основанных на специфике троической метафизики, так же в традициях строго монотеистического креационистского толка, где принята сотериология и профетология “евнионистской” направленности, фигура Илии является его прямым эквивалентом, но соответствующим совершенно иной метафизической перспективе.

Отсюда легко перейти к исламской традиции Сохраварди, в которой центральное место занимает фигура “Святого Духа”, отождествляющаяся с “ангелом-посвятителем”, с “пурпурным архангелом”, с “Хизром”⁽²⁶⁶⁾ и т.д.

Каббала ортодоксальная, гетеродоксальная

Крупнейший современный исследователь каббалы Гершом Шолем скрупулезно вычленил в рамках иудейской традиции все моменты, касающиеся различия между ортодоксальным эзотеризмом и эзотеризмом гетеродоксальным.

Шолем указывает на то, что сама иудейская каббала радикально отличается от магистрального духа иудаизма как религия, которой совершенно чужд мифологический, «платонический» характер. Но вместе с тем духовная свежесть и подлинность религиозного опыта невозможны без личностного мифологического проживания традиции, и поэтому Шолем считает каббалистический эзотеризм неотъемлемой частью иудаиз-

ма. При этом вся сфера такого эзотеризма делится на две части: одни эзотерики признают правомочность ортодоксии, которую они лишь интерпретируют в своем духе, оставляя букву нетронутой; другие, погрузившись в водоворот мистических интерпретаций, отказываются признавать легитимность внешних догматических форм. То же самое можно увидеть и в исламском эзотеризме, где существует четкая грань между мистикой шиитов-«двенадцатеричников», сохраняющих связь с нормативами «шариата» — и исмаилитскими гностиками («шиитами-семиричниками») или «алавитами», отрицающими исламский экзотеризм как таковой.

Ортодоксальная каббала довольно оригинально трактует сам иудейский экзотеризм, «закон», «Тору». С ее точки зрения, ограничительным характером этот «закон» обладал не всегда, но лишь начиная с некоторой эпохи, которая получила названия «шемитта гебура»⁽²⁶⁷⁾. «Шемитта гебура» — это цикл, соответствующий 5-й сефире (Гебура) сефиротического древа, которая соотносится с «левой стороной», «наказанием», «страхом Божиим», а эпоха, связанная с 4-й сефирой Хесед, была совершенно иной, и акцент «Торы» в ней падал не на ограничение, но на милость, так как соответствующая сефира принадлежит «правой стороне». Именно таким циклическим моментом оправдывают каббалисты строгость и духовную «сухость» современного экзотерического иудаизма, считая эзотерическую компенсацию делом избранных, достоянием метафизической элиты. На признании негативного характера актуального цикла и основывается терпимость каббалистов к эзотерикам и учителям маймонидского рационалистического иудаизма несмотря на то, что практически во всех пунктах их позиции расходятся (часто не только в интерпретации, но и в самой форме соответствующих доктрин).

Но существует и гетеродоксальная каббала, которая идет гораздо дальше и не просто совмещает эзотеризм с экзотеризмом, но *противопоставляет их*. Это явление получило масштабное и яркое развитие в истории движения иудейского псевдомессии Саббатаи Цеви, чье учение было великолепным примером гетеродоксального эзотерического иудаизма. Чтобы понять специфику этого явления следует сделать краткий экскурс в каббалистическую теорию творения.

Каббала учит, что творение мира имеет 4 уровня, и, соответственно, эти четыре уровня представляют собой 4 мира. Первый (и самый проблематичный для иудейского сознания) — это мир «Ближних», «Ацилут»,

реальность источения божественных энергий. Эту область каббала (в частности, «Зохар») описывает в совершенно «платонических» терминах, как поле «божественных эманаций». Сам факт подобного утверждения резко контрастирует с иудаистическим представлением о «творении из ничто», так как речь идет о некотором божественном акте, явно предшествующем этому «творению из ничто». До гностической идеи «двух творений» (светового и материального, благого и злого) здесь рукой подать, а это представляет собой уже не просто ересь, но полное опровержение самого духа иудаизма и своего рода духовный «антисемитизм». Однако даже эту предельно «опасную» концепцию каббалисты умудрялись как-то сочетать с ортодоксией...

Второй уровень творения называется «Бериа», т.е. собственно «творение». Это уже более нормальная доктрина, совпадающая с мистическим толкованием начала творения как чисто духовного действия Божества, которое вначале творит «из ничто» пару духовных принципов — Землю и Небо — как два метафизических предела Вселенной. Даже самая радикальная спиритуализация этих понятий может быть совмещена с духом иудейской ортодоксии, хотя и здесь каббалисты часто используют терминологию и символы, далекие от рационалистского подхода и откровенно напоминающие «платонизм».

Третий уровень — «Йецира», «формообразование». Здесь снова, но уже на более низком уровне мы сталкиваемся с типично «эллинской» доктриной «мировой души», «подательницы форм», которая организует и оживляет субстанциальные миры материи. Но и это в целом не противоречит ортодоксальной иудаистической онтологии, так как существование «души» иудаизм признает, несмотря на целую гамму толкований этой инстанции. Некоторые наиболее «чистые» иудаистические течения — фарисеи — доходили и до отрицания «души», что выражалось в отвержении ими теории «воскресения».

Четвертый и последний мир — «Асия» — есть мир «активаций», т.е. оживленных материальных форм и вещей, реальность, данная нам в ощущениях и предметах.

Итак, четыре мира предполагали четыре толкования «Торы». В самом низу — «Тора написанная», «свиток». На втором уровне — «Тора устная», существующая в качестве звучащих слов, ангельских звуков. На третьем уровне — в мире «Бериа» — Тора снова «написанная», но не на свитке, а «черным огнем по белому огню». В виде духовных букв.

Такую картину признавали все типы каббалистов, различие начиналось дальше.

Так, гетеродоксальные каббалисты (саббатаисты) считали, что помимо трех «Тор», разнящихся между собой только по степени духовной простоты, но не по смыслу и духу (в этом с ними согласны и каббалисты-ортодоксы), существует и «Четвертая Тора», принадлежащая миру «Ацилут», знание которой полностью меняет смысл «трех Тор» творения. И так как саббатаисты считали самого Саббатаи Цеви мессией, вместе с приходом которого оканчивается «шемитта Гебура» и начинается новая шемитта, связанная с 6-й благой сефирой Тиферет, то старая «Тора» «шемитты Гебура» исчерпывает свое значение, становится неадекватной, преодоленной. Одновременно «откровение» мира Ацилут взрывает ограничительный характер мира Берия и двух остальных, подчиненных ему, и следовательно, правомочность исторического экзотерического иудаизма заканчивается.

Здесь мы уже оказываемся в сфере чистого гностицизма. Не удивительно, что Саббатаи Цеви также апеллирует к «явлению Илии», как христианские тексты ссылались на тождество Иоанна Предтечи с пророком Илией.

Неудивительно, что эта гетеродоксальная каббала часто духовно сближается с христианством. Такая структура гетеродоксального иудейского гнозиса, во многом сходная с монтанизмом и эсхатологическим концепциям Иоахима де Флора⁽²⁶⁸⁾, в своих метафизических аспектах резонирует и с циклологической метафизикой апостола Павла.

Гетеродоксальная каббала и апелляция к миру «Ацилут» и соответствующему ему «новому зону» показывают, каким путем радикализация внутренних инициатических доктрин «Ордена Илии» приводит креационистскую семитическую традицию вплотную к ее радикальному преодолению, т.е. к особой и уникальной новозаветной евангельской метафизике.

Здесь вскрывается один очень важный момент. В самом иудаизме всегда существовала тенденция сближать каббалу с христианством. Особенно это касалось нескольких ранних каббалистических книг — типа «Алфавит рабби Акиба» и самого «Зохара». Это дало повод обвинять каббалистов в том, что они являются «криптохристианами». Так, к примеру, один пассаж из книги «Алфавит рабби Акиба» рассматривает Христа как Мессию и историческое выражение мистической буквы Цаде⁽²⁶⁹⁾. Более то-

го, весь строй каббалы, даже в ее ортодоксальных аспектах, стремится как можно больше акцентировать связь низшего мира с миром высшим, и как можно меньше настаивать на их фундаментальном неснимаемом различии, что характерно для строгой креационистской этики. При этом исторический, однонаправленный аспект мира не зачеркивается, как это имеет место в законченном манифестационизме, но сохраняется. Происходит наложение манифестационистской перспективы (теория сефирот и имманентности Шекины) на перспективу строго креационистскую. Это в совокупности дает метафизику, чрезвычайно близкую к метафизике христианства, но только вместо Новозаветной Церкви и ее онтологии речь идет о “общине Израиля” в ее иудаистическом, ветхозаветном понимании, хотя и взятом в особом эсхатологическом и эзотерическом аспекте.

Поэтому иногда в случае гетеродоксальных каббалистов переход в христианство становится вполне естественным шагом. Особенно наглядно это проявилось в истории общего обращения “франкистов” или “зогаритов”, последователей Якоба Франка, вождя европейских саббатаистов. Саббатаисты были подготовлены к принятию Нового Завета всей духовной логикой каббалистической метафизики, а окончательный шаг был лишь делом конкретных исторических обстоятельств. Но и здесь речь идет о той тончайшей метафизической грани, отделяющей “почти христианство” от подлинного и полноценного христианства. В каком случае гетеродоксальные каббалисты, действительно, делают решительный шаг? В каком случае они остаются максимально близко, но все же по ту сторону от заветной черты?

В выяснении этого необычайно важного нюанса лежит тайна “Ордена Илии”.

ИЛИЯ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

В «Новом Завете» свидетельства об Илии чаще всего связаны с темой Иоанна Предтечи.

Матфей, 11:

11. Истинно говорю вам: из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царствии Небесном больше его.

12. От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его.

13. Ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна.

14. И если хотите принять, он есть Илия, которому должно придти.

Матфей, 17:

10. И спросили Его ученики Его: как же книжники говорят, что Илии надлежит придти прежде?

11. Иисус сказал им в ответ: правда, Илия придет прежде и устроит все;

12. Но говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним как хотели; так и Сын Человеческий пострадает от них.

13. Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе.

Марк, 9:

11. И спросили Его: как же книжники говорят, что Илии надлежит прийти прежде?

12. Он сказал им в ответ: правда, Илия должен придти прежде и устроить все; и Сыну Человеческому, как написано о Нем, надлежит много пострадать и быть уничижену;

13. И говорю вам, что и Илия пришел, и поступили с ним, как хотели, как написано о нем.

Следует обратить внимание на следующую деталь: во всех местах, где в «Новом Завете» упоминается Илия в связи с Иоанном Пророком, это прилежит к 11 стиху. У Матфея в главе 11 (!) пункты 11(!)- 14, в главе 17: 10 — 13, у Марка в главе 9: 11(!) — 13. Это не может быть простым совпадением, так как ничего случайного в священном писании нет.

Вообще говоря, число 11 (и его производные — 22, 33 и т.д.) играет огромную роль в эзотерической традиции. Это число предшествует числу 12, которое, в свою очередь, означает конец цикла, завершенность. 11 число эсхатологическое, непосредственно предшествующее числу совершенства.

Отождествление Илии с Иоанном Предтечей является фактом, засвидетельствованным самим Спасителем, но отрицаемым Иоанном Предтечей. В окончательной догматической экзегетике принята фраза «*Иоанн Предтеча, пришедший в духе и силе Илии*».

Символизм Иоанна Предтечи и его связь с самой сущностью ветхозаветной традиции и свойственной ей антропологией и космологией, мы рассматривали в тексте «Крестовый поход солнца»⁽²⁷⁰⁾, где подробно исследовали символизм его декапитации и других сюжетов, с ним связан-

ных. Самым кратким образом можно свести эти соображения к следующей картине:

Иоанн Предтеча воплощает в себе сугубо ветхозаветную праведность, основанную на этике самоумаления твари перед лицом трансцендентного творца. Такая праведность была обречена на то, чтобы оставаться несовершенной («ничтоже бо совершил есть закон», по словам апостола Павла⁽²⁷¹⁾), так как без благодати Христа даже самые духовные и праведные личности — от Адама через Ноя, патриархов, Моисея и пророков — вынуждены были пребывать после смерти в «шеоле», «царстве мертвых», отождествленных христианством с адом.

В отношении Иоанна Предтечи к Христу — признание и предуготовление пришествия Мессии, с одной стороны, и сомнения в Иисусе, с другой — проявляется вся сущность ветхозаветной традиции, которая обречена на то, чтобы *ее эсхатологическая интуиция оставалась всегда гадательной*. Иоанн Креститель, духовно тождественный Илии, есть вершина мистического иудаизма, но все же между таким иудаизмом и христианством лежит бездна.

Если рассматривать Иоанна Предтечу в позитивном (православном) аспекте, он есть та ветхозаветная линия, которая восходит к Сифу, Еноху, Мельхиседеку и Илие и является предвосхищением новозаветной реальности, вершиной особой тайной провиденциальной иерархии, ангельски предвкушающей Боговоплощение. Так понимает Иоанна Крестителя православное троическое христианство.

Если рассматривать Иоанна Предтечу в свете иудео-христианского гнозиса евионитского толка или в оптике арианских или несторианских версий «унитаристского» еретического христианства, продолжающего ессейские традиции и линию кумранских общин, то его личность может истолковываться как ключ к нетринитаристской, иудаизированной профетологии и христологии, в которой Христос считается лишь «пророком», «человеком» и «святым», «ангелом», но не Богом и не Сыном Божиим. В этой традиции Иоанн — Илия⁽²⁷²⁾ предстает высшим метафизическим авторитетом, как бы антитезой Иоанна Богослова и апостола Павла. Эта линия полностью принята исламской христологией и профетологией. Семитический креационистский строгий монотеизм в такой версии остается нетронутым и цельным, тогда как в Православии троический принцип представляет все в совершенно ином свете.

Следовательно, по отношению к Христу Иоанн Предтеча (= Илия) может рассматриваться в двойственном отношении. В одном случае он есть провиденциальный уготовитель Пришествия, поставленный на служение Святым Духом. В такой форме Креститель — Илия входит в новозаветную церковь, становясь особенно важной фигурой в монашеском делании (его центральная роль в исихазме). В другом случае, оставаясь в пределах иудаистического мировоззрения или, шире, креационистски монотеистического семитизма (включающего в себя ислам и иудео-христианские ереси евионитского типа), фигура *Иоанна Крестителя* (Илии) радикально меняет свой смысл, сближаясь с самим *антихристом*, который также этимологически означает «предшествующий Христу», «анте-христ». Это отождествление было характерно для христианского антииудаизма от Маркиона до альбигойцев и богомилов. В целом структурно — это соответствует двум отношениям христиан к классическому иудаизму: *до Христа* иудаизм рассматривается как провиденциальная и единственно истинная традиция, тогда как иудеи, не принявшие Христа, *после Него*, становятся из “избранного народа” “народом проклятым”, народом-богоубийцем и «детьми дьявола»⁽²⁷³⁾.

Фигура Илии и его отношение к Спасителю является *ключевым пунктом* христианской метафизики, по которому проходит водораздел между полноценной новозаветной Церковью, где «*нет ни иудея, ни эллина*»⁽²⁷⁴⁾, и разнообразными версиями семитического монотеизма, отвергшими сущность Благой Вести и ее парадоксальную, уникальную, тринитарную метафизику.

ОРДЕН ИЛИИ И ЗАПАДНОЕ ХРИСТИАНСТВО

Католичество, ставшее официальной традицией христианского Запада, является не просто *христианством*, но *одной из версий* христианства, причем такой, которая далее всего в рамках новозаветной реальности отстоит от богословия апостола Павла и соответственно полноты православного вероисповедания. Католическое богословие, обретшее окончательную форму в субординатизме через введение пункта о *Filioque* и построенной на аристотелевском подходе теологии Фомы Аквинского, по сути является *иудаизированным христианством*, отвергающим мистическую линию, восходящую к восточным отцам, Александрийцам, Дионисию Ареопагиту, преподобному Максиму Исповеднику, Симеону Новому Богослову,

Григорию Синаиту и нашедшую окончательную форму в трудах святого Григория Паламы, которыми заканчивается формулировка полноценной доктрины «Торжества Православия». Католичество строго проводит в самой церкви ту черту, которая отделяет экзотеризм от эзотеризма и которой никогда не существовало в Православии⁽²⁷⁵⁾, где эзотеризм и экзотеризм укладываются в рамки *единой церковной ортодоксии*. Это приводит к тому, что эзотеризм в католическом мире обретает особый организационный статус и специфический институциональный характер. Этот эзотеризм, изначально не противостоящий католичеству, но дополняющий его, совокупно можно назвать «герметизмом», элементы которого были рассредоточены по рыцарским орденам, братствам алхимиков, розенкрейцеровским организациям, позже масонским ложам.

Самый существенный момент: так как полноценный исихастский православный и христианский эзотеризм был для людей католического Запада закрыт по конфессионально-идеологическим и культурно-историческим соображениям, то западные эзотерики были вынуждены прибегать к иным формам мистики — дохристианским или иудаистическим, т. е. к формам сущностно «нехристианским». Так на Западе и сложилась устойчивая традиция обращения к египетской, эллинистической и каббалистической традициям, которые и составили основу западного эзотеризма в эпоху католического Средневековья.

Можно рассмотреть эту ситуацию схематически. — Соотношение между экзотеризмом и эзотеризмом соответствует в типологическом аспекте соотношению между *креационизмом* (инородность и несводимость друг к другу твари и Творца), «иудейством», с одной стороны, и *манифестационизмом* (однородность твари и Творца, их сущностное единство), «эллинизмом» или «египто-эллинизмом», с другой стороны. В рамках христианства это соотношение может располагаться в двух плоскостях — в православной и католической. Православие — особенно в своем мистическом, исихастском измерении — акцентирует церковный, новозаветный синтез между этими двумя метафизическими позициями, основывающийся на последовательном тринитаристском богословии апостола Павла, отвергающем субординатизм и логико-рационалистическое богословие, аристотелевский метод. В таком случае сама Церковь становится средоточием эзотеризма, который представляет собой сущностную, метафизическую сторону Православия. Такой подход отвергает как *иудейство*, так и *эллинизмо*, замещая и то и другое развернутым и догмати-

чески абсолютным *христианским эзотеризмом*. В таком случае не существует никаких внецерковных эзотерических институтов, никаких самостоятельных эзотерических организаций или групп, никаких орденов или инициатических школ, лож и т.д. Таково положение православного мира от Византии до Православной Московской Руси.

Второй подход основывается на *отрицании православного синтеза* и ищет любых путей, *кроме православного*, для сочетания экзотеризма (формально отрицающего эзотеризм в лоне экзотерических институтов) и эзотеризма, избирающего для своего выражения особые формы, поначалу конформные с внешней доктриной, но могущие претендовать на альтернативность (как это произошло с поздним масонством, ставшим на антиклерикальные позиции). Здесь мы подходим к самому главному: такой промежуточной областью в рамках католичества, удовлетворяющей всем теоретическим условиям сочетания внешнего креационизма и внутреннего манифестационизма, причем *вне* подлинно православной новозаветной церковности, является «*Орден Илиш*» в самом широком смысле этого понятия.

В данном случае, речь идет о слиянии трех линий —

- 1) иудео-христианских течений, берущих свое начало в первых христианских общинах (часть из них могли сохраниться на Западе в некоторых орденах или монашеских братствах — в первую очередь, мы имеем в виду Кармелитский монашеский орден, претендующий на преемственность ессейской традиции);
- 2) каббалистических и мистических школ иудаизма, распространенных на Западе;
- 3) исламского эзотеризма, с представителями которого Запад столкнулся во время Крестовых походов и арабских завоеваний.

Эти три линии основывались внешне на строгом *креационизме* и чисто семитском духе, что гармонировало с общим настроем католической теологии. При этом с обратной стороны такого акцентированного авраамизма стояло *манифестационистское эллинство* и апелляция к египетскому наследию. Иными словами, внешнее *иудейство* (еще более креационистское, нежели официальная христианская доктрина в ее католической форме) сопрягалось здесь с внутренним эллинизмом (неприемлемым для нормального христианства). *При этом их сочетание было обратным относительно полноценного православного богословия, основанного на линии Иоанна Богослова и святого апостола Павла.*

Мы уже видели, что Илия отождествлялся с Енохом и исламским Хизром, будучи ключевой фигурой такого специфического креационистского эзотеризма. Но в мистических доктринах эти фигуры сливались с ангелической иерархией — ангелом Сандалфоном, Метатроном и иногда с архангелом Гавриилом. Анри Корбен указывает на поразительный факт, что эту линию суфийский эзотеризм продолжал отождествлением Идриса (Еноха) с *Гермесом*⁽²⁷⁶⁾! Следовательно, мы подошли к специфической точке, которая объяснит нам структуру западного эзотеризма в целом. Эллинско-египетский Гермес Трисмегист, символ манифестационистской традиции («что сверху, то и снизу») — автор «Изумрудной скрижали», а зеленый цвет символически относится именно к Хизру (чье имя означает «зеленый»), сопрягается в контексте «Ордена Илии» со строгим ветхозаветным креационизмом. При этом формально соблюдается полноценность структуры традиции (наличие эзотеризма и экзотеризма), а внешняя структура рационалистического католического богословия остается незыблемой.

Как бы то ни было, наши заключения легко помогут объяснить тот факт, что патроном алхимиков считался святой Иаков, которого иудеохристианские секты рассматривали как ключевую фигуру и который был символом евионитского течения. Предельный семитический креационизм (отрицание Божественности Христа) сочетается в европейском герметизме с предельным эллинско-египетским манифестационизмом (Гермес и его скрижали), утверждающим божественность мира.

Таким образом, *«Орден Илии» есть парадигматическая реальность западного эзотеризма применительно к структуре католического мира после того, как он окончательно и радикально порвал духовные связи с Византией и православной метафизикой.*

Наиболее ярко этот комплекс воплотился в Реформации, когда протестантизм фактически легитимизировал такое положение дел, отвергнув католический компромисс и утвердив на его месте сочетание иудеохристианского почти ветхозаветного благочестия, лишённого новозаветных мистерий, ритуалов и тайнств, с манифестационистской герметической мистикой, нашедшей свое высшее проявление в трудах Беме, Сведенборга и других теософов. Неудивительно, что типичная розенкрейцеровская эмблема красовалась на кольце Лютера и на его надгробии...

В масонстве, и особенно в мистическом иррегулярном масонстве, эта структура «Ордена Илии» обнаружилась совершенно и внушительно, так

как в этой организации, претендующей на наследие всех ветвей западного эзотеризма, иудаистическая ориентация сосуществует с ярко выраженным эллинистическим, платоническим началом, т.е. в полной мере присутствует «и иудейство, и элинизм»⁽²⁷⁷⁾.

Теперь легко восстановить систему внутренних отношений и понять функции Elias Artista, на которого ссылались алхимики, розенкрейцеры и масоны.

ELIAS ARTISTA

В качестве иллюстрации, приведем несколько примеров темы Илии пророка в алхимической литературе. Напомним, что сами алхимики называли себя «философствующими посредством огня», «philosophes par le feu». Точно так же выражались и розенкрейцеры. Огненный пророк Илия являлся для них своего рода архетипом.

Одно их первых упоминаний о «Helia Artista» находим у Дорна «De transmutatione metallorum»⁽²⁷⁸⁾: «usque ad adventum Heliae Artista quo tempore nihil tam occultum quod non revelabitur» — «и по пришествии Илии Артиста ничего из скрытого не останется таковым, но станет явным.» Helia Artista — это формула, свойственная для европейской герметической традиции.

Несколько выдержек из книги Фулканелли «Философские обитатели»⁽²⁷⁹⁾.

«Итак, разрушенная, умерщвленная материя, заново перекомпанованная в новое тело, благодаря секретному огню, который возбуждает огонь очага, постепенно поднимается с помощью умножений к совершенству чистого огня, скрытого под фигурой бессмертного Феникса: sic ad astra. Так же и оператор, верный служитель природы, обретает вместе с возвышенным знанием, высокий титул рыцаря, уважение равных ему, признание своих братьев и честь, превышающую всю славу света, считается одним из учеников Илии.»

Этот пассаж однозначно указывает на связь Великого Делания с миссией пророка Илии. Имеет смысл привести и предшествующую часть текста Фулканелли, где описывался весь процесс становления «учеником Илии».

«Фрагмент 3 (6-я серия) фигур из Замка Дампьер. —

Шестиугольная пирамида, из пластинок клепанной толи, несет на себе, рядом с перегородкой, различные рыцарские и герметические эмблемы,

элементы вооружения и почетные знаки: маленький щит, железный шлем, нарукавную повязку, латную рукавицу, корону и гирлянды. Эпиграф взят из стихов Вергилия (Энеиды, XI, 641):

.SIC.ITVR.AD.ASTRA.

Таким образом достигается бессмертие. Эта пирамидальная конструкция, чья форма напоминает иероглиф, обозначающий огонь, не что иное, как Атанор, слово, которым алхимики обозначают философский очаг, необходимый для доведения Делания до конца. Различимы две дверки, которые расположены напротив друг друга; они прикрывают собой стеклянные окошки, позволяющие наблюдать фазы работы. Другая дверка, расположенная внизу, дает доступ к очагу; наконец, маленькая пластинка вблизи вершины служит для измерения и выхода газа, появляющегося при горении. Внутри, если мы обратимся к детальным описаниям, даваемым Филалетом, Ле Тессоном, Салмоном и другими, а также к чертежам Рупескиссы, Сгоббиса, Пьера Вико, Гугинуса а Барма и т.д., у Атанора находится металлическая или земляная миска, называемая «гнездом» или «ареной», потому что яйцо там подвергается инкубации в теплом песке (по-латински «arena» — «песок»). Что же до горючего, которое используется как топливо, то оно варьируется, хотя большинство авторов сходится на предпочтительности теплообразующих ламп.

По меньшей мере, именно так мэтры учат об очаге. Но Атанор как вместилище таинственного огня имеет не столь вульгарное устройство. Под секретной печью, тюрьмой невидимого пламени, с большим соответствием герметическому эзотеризму следует понимать подготовленную субстанцию, — амальгаму или ребис, — служащую оболочкой или матрицей центральному ядру, где дремлют скрытые качества, приводимые к активности обычным огнем. Только материя, являющаяся единственным носителем природного и секретного огня, бессмертный агент всех наших реализаций, остается для нас единственным и подлинным Атанором (от греческого Athanatos, «тот кто обновляется и никогда не умирает»). Филалет говорит нам относительно секретного огня, — без которого мудрецы никак не смогли бы обойтись, поскольку только он и вызывает все изменения в составе, — что его эссенция металлическая, а его происхождение серное. Он считается минералом, так как он рождается из первичной ртутной субстанции, единственного источника металлов; а серный он всилу того, что этот огонь при извлечении из металлической серы обретает специфические качества «отца металлов». Это,

таким образом, двойной огонь, — двойной огненный человек Базиля Валентина, — который заключает в себе притягивающие, соединяющие и организующие качества ртути и сушащие, коагулирующие и фиксирующие свойства серы. Любому, кто обладает даже самым отдаленным представлением о философии, станет понятно, что этот двойной огонь, вдохновитель ребуса, нуждающийся лишь в поддержке тепла, чтобы перейти от потенциального состояния к актуальному, не может иметь отношения к очагу, хотя он метафорически и представляет наш Атанор, т.е. место энергии, принципа бессмертия, заключенного в философский состав. Этот двойной огонь — ось искусства и, согласно выражению Филалета, «первый агент, который заставляет колесо вращаться и ось двигаться»; поэтому-то иногда его и называют «огнем колеса», так как складывается впечатление, что он развивает свое действие кругообразно, в целях осуществить конверсию молекулярной структуры, и его вращение символизируется колесом Фортуны или Оуроборосом.»

Здесь и в других местах книги Фулканелли тема алхимического огня и Великого Делания соотносится с историей Илии пророка, который служит архетипом герметической реализации. В другом месте Фулканелли однозначно соотносит Илию с Солнцем и Духом, основываясь на символической связи между греческим написанием его имени — «Ἰλιου», греческим словом «солнце», «Ἡλιος», и латинской непронизносимой буквой Н, которая считалась в западном эзотеризме символом Духа по преимуществу.

В одном месте, говоря о Магнезии философов или магните, служащем «посредником между небом и землей», Фулканелли приводит интересный отрывок из книги Де Сирано Бержерака «Мир Иной»⁽²⁸⁰⁾, где тот говорит о «магнезиевом духе». Приведем это место полностью:

«Вы надеюсь не забыли, что меня зовут Илия, как я вам и сказал ранее. Вы знаете, что я жил в вашем мире и находился вместе с Елисеем, таким же евреем, как и я, на красивых берегах Иордана, где я проводил среди книг довольно сладкую жизнь, не оставляющую места сожалениям, кроме того, что она протекала в одном направлении. Однако, по мере того, как свет моих познаний увеличивался, росло понимание необъятности того, что остается непознанным. Наши жрецы никак не могли заставить меня забыть Адама, и та совершенная философия, которой он обладал, заставляла меня вздыхать от зависти. Я уже отчаялся обрести эту философию, пока однажды, принеся в жертву через покаяние все слабости моего смертного существа, я не уснул; и Ангел Господень явился мне во сне.

Я тут же проснулся и не преминул сразу же приняться за вещи, которые он мне повелел сделать: я взял квадратный магнит около двух футов и положил его в очаг; потом, когда он достаточно очистился, подвергся преципитации и расплавился, я вырвал из него «атрактив». Я прокальцинировал весь этот Элексир и свел его объем приблизительно до средней пули.

В ходе этих приготовлений я сделал также колесницу из очень легкого железа, и когда через несколько месяцев все приборы были мной закончены, я взошел на эту хитроумную колесницу. Возможно, вы спросите меня, зачем все эти приготовления? Знайте, что Ангел сказал мне во сне, что, если я хочу обрести «совершенную науку», я должен подняться к миру Луны, где я и найду рай Адама, Древо Познания; и как только я вкушу его плод, моя душа просветится всеми истинами, которые может вместить тварь. Вот для такого путешествия я и построил свою колесницу. Наконец я взошел на нее, и когда я утвердился на ней и устроился на сидении, я бросил очень высоко в воздух этот шар магнита. И вся железная машина, которую я специально устроил более массивной посредине, нежели по краям, тут же поднялась. И в полном равновесии, по мере того, как я поднимался к тому месту, куда меня притягивал магнит, и куда я взлетал, моя рука снова подкидывала его дальше вверх... Воистину это был удивительный спектакль, так как сталь этого летающего жилища, которую я тщательно отполировал, отражала во все стороны солнечный свет так живо и так искристо, что и самому мне казалось, будто я поднимаюсь в огненной колеснице... Когда же я задумался об этом волшебном подъеме, мне стало понятно, что я не смог бы победить всилу только лишь оккультных качеств простого природного тела бдительность Серафима, которому Бог приказал охранять вход в рай. Но поскольку ему нравится использовать вторичные причины, я думаю, он внушил мне это средство, чтобы проникнуть туда, подобно тому, как он решил воспользоваться ребром Адама, чтобы сделать женщину, тогда как он мог бы изготовить ее из глины, так же, как и его самого».

Все эти типичные для стиля алхимии пассажи относительно Илии, указывают, тем не менее, на центральность его фигуры как оператора, с одной стороны, и одновременно главного посредника в деле Трансмутации, «тайного агента преобразования» и «оккультного духа». Очень показательна его связь не просто с огнем, но и с магнитом, который играет огромную роль в герметическом символизме. Алхимический Магнит — это то, что традиция исламского эзотеризма (школа Сохраварди и ис-

маилиты) называют «Ностальгией»⁽²⁸¹⁾, таинственной силой, неумолимо притягивающей существо к истоку, к изначальному райскому состоянию, которое было утрачено. «Магнезия философов» — это аналог «нижней или павшей Софии» гностиков, изначальной субстанции души, оторванной от своего животворящего и трансцендентного истока, почерневшей в изгнании отчужденного существования. Илия, как Енох, Сиф, третий сын Адама, вернувшийся (согласно апокрифическим преданиям) в рай, и Мельхиседек, представляют собой тех исключительных персонажей Ветхого Завета, которые нарушили однонаправленную, энтропическую логику священной истории и повернули процесс онтологического убывания вспять, как бы притягиваясь к “алхимическому железу” Истока.

Именно поэтому Илия и становится парадигматической фигурой для герметической традиции, которая основана как раз на эллинско-манифестационистском инициатическом подходе, целью которого является «новое творение» или преобразование природного в сверхприродное. Здесь уместно напомнить отождествление Гермеса с Илией через Хизра в исламском эзотеризме, о чем мы говорили выше.

ИЛИЯ В КАЛЕНДАРНОЙ ТРАДИЦИИ (МОДЕЛЬ Г.ВИРТА)

С фигурой пророка Илии исторически связываются многие дохристианские, языческие мифы, впоследствии вошедшие в христианский религиозный контекст. У православных праздник пророка Илии в древности отмечался со всеми атрибутами древнейшего солнечного культа — в частности, до самого последнего времени на севере России ему приносили в качестве жертвы быка! Кроме того, с ним связывалась гроза — молния и гром, которые уподоблялись движению огненной колесницы Илии-пророка по небу. Он считался покровителем дождя. Библейская история совпала в данном случае с древнейшими индоевропейскими сакральными комплексами.

Герман Вирт, крупнейший исследователь изначальных сакральных парадигм, так истолковывал тему Илии пророка и его праздника среди северных индоевропейских народов. —

«Наскальные рисунки из Фосума и могильная символика из Пука д'Агьяр изображают оленя как носителя «двух людей» или знаки Υ или λ , а также «Твимадр» (X), что тождественно «оленьей бороне»; это симво-

лы «Года», «деления Года». Они приобретают особое значение в связи с культовым народным обычаем, встречающимся на северо-востоке Европы — от Онежского озера до Кавказа (черкесы). Все это относится к т.н. «Ильину дню», который был связан с жертвоприношением символического животного и разделу его туши как культовой пищи («общая трапеза»). В олонецкой губернии это действие чаще всего приходится на первое воскресенье после Ильина дня, 4 августа (= 22 июля). От Ильина дня отсчитывают начало осенне-зимней части Года, нисходящей его части. Важную роль играет еще сохранившийся народный обычай связывать с этим днем число 6 или 12 как воспоминание о последней североатлантической традиции двенадцатимесячного года или 24-частного деления года на полумесяцы. Если жертвенным животным этого «агнчего воскресенья» часто бывал баран, — у язычников черкесов в XVII веке он крепился к крестообразному соединению шестов, — то в более ранние времена им был бык, а, согласно древнейшим преданиям, до быка в жертву приносили оленя. Эти предания указывают, что в этот день в древности олень сам предлагал себя в жертву, приближаясь к людям⁽²⁸²⁾. Только после того, как олень *перестал приходить*, на его место встал бык.

В какой связи находится это олонецкое предание и наскальные рисунки онежского озера с символикой скандинавских древесно-рунических календарей, мы исследуем в другом месте. Ясно лишь, что имя Сына Божьего, небесного короля в летнем солнцестоянии и после него звучало как *il-gi, *il-ji, что дает русское слово «Илья», а в эпосе становится «Ильей Муромцем»⁽²⁸³⁾, «богатырем». Это никто иной, как стоящий на кресте середины года Сиг-Тир⁽²⁸⁴⁾, с культовым праздником которого было связано жертвоприношение оленя, быка, барана и поминальная трапеза с хлебом нового урожая, а также воодружение крестообразного дерева. То, что древнейшим жертвенным животным Илии был именно олень (позже лось), подтверждает длинный рунический ряд, в котором знак *il-gi

() как 15-я руна *стоит в начале восьмого месяца* (=август). Из древнейшего культового центра позднего каменного века североатлантической культуры это знание и соответствующая космическая символика распространились на восток, где за счет территориальной и этнической изоляции этот комплекс сохранился вплоть до сегодняшнего дня и где ясно видна связь бога il-gi, il-ji с оленем. Также хеттская бронзовая фигурка бога Тешуба из Шернена, круг Мемеля (остаток большого разрушенного захоронения), является доказательством древнейшей доисторической

связи между Балтикой и Передней Азией, культовыми капищами хеттов, от которых израильтяне заимствовали образ «ilu Tesub», «бог Тишуп», «Тешуб», «Тисбу» вплоть до Илии Фесвитянина⁽²⁸⁵⁾ (Elias Teshub) «Ветхого Завета». Как «Илья Муромец» был изначально Сыном Божиим в его годовом вращении, небесным королем, который едет в своей огненной колеснице, запряженной шестеркой коней, по небу, так и фесвитянин Илия был взят Яхве на огненной колеснице, запряженной огненными конями.

Илия, чья жизнь есть череда типичных северно-атлантических космических символов годового цикла, тесно связан с представлениями о божестве Хатти сирийских хеттов; но с другой стороны, вся общая символика этого хеттского циклического комплекса, сопряженного с представлениями о божестве, — «бог-колючка», «бог-шип»⁽²⁸⁶⁾ с копьём (↑ ger) или позже с каменным топором, а также знаками t-r, t-l и руной (X), зимнесолнцестоянческий или весенний бог Тарку, Тарху, или хеттское наименование самого бога (Šim, lim-is, множественное число Šani — корень l-m, l-n), — недвусмысленно указывает на происхождение всего хеттского культа из юго-восточной Европы (поздний каменный век) и еще далее — из Балтики и североатлантического культового центра народов Thuata⁽²⁸⁷⁾.

Иными словами, Вирт считает, в соответствии со своей общей теорией единого (полярного) происхождения языка-культуры-письменности-мифологии, весь сюжет об Илии-пророке лишь *мифологизированной формой передачи древнего знания*, в основе которого лежали изначальные календарно-циклические и фонетико-иероглифические структуры. Таким образом, в его видении самые разнообразные символические системы, независимо от хронологии, этнологии, географии и религиозного контекста возводимы к единой парадигме, описывающей символические события, связанные с периодом священного Года, следующим за летним солнцестоянием⁽²⁸⁸⁾.

Если в основе истории Илии лежит сакральный календарный комплекс, то связь его имени с «солнцем» и «Богом»⁽²⁸⁹⁾ является не позднейшей трактовкой изначальной истории, но общим исходным элементом для различных последующих модификаций Изначальной Традиции. Таким образом, речь идет не о позднейшем переосмыслении полуязыческими славянами, черкесами, средневековыми алхимиками, каббалистами, розенкрейцерами и т.д. исторического ветхозаветного повествования, но о раз-

ных версиях и ответвлениях единого предания, которое у северного населения Европы может быть еще более древним и чистым, нежели у древних израильтян, или даже у еще более древних хеттов.

Такой подход, поражающий своей интерпретационной убедительностью, логичностью и доказательностью, вообще игнорирует собственно богословские проблемы, связанные с Илией. Но для Вирта это — осознанная позиция и продуманный выбор: он убежден, что богословские конструкции суть не что иное, как искусственные и позднейшие редакции изначального манифестационистского откровения, заложенного в природе (и исключительно в природе доисторической Арктики!), “восполняющие забытую логику фантазийными или морализаторскими волюнтаристическими толкованиями”. Что особенно впечатляет у Вирта, так это убедительность разложения символических комплексов на изначальные простейшие составляющие, интерпретируемые через полярную циклически-календарную первоструктуру. Его подход удивительно напоминает каббалистический метод, интерпретирующий не только слова и высказывания, но и то, из чего слова составлены — буквы, знаки, числовые соответствия и т.д. Но Вирт, в отличие от каббалистов, не считает древнееврейский язык изначальной реальностью. Для него это лишь очень поздняя и фрагментарная редакция истинно изначального языка — языка северного полюса, лежащего в основе не только семитских, но вообще всех языков земли.

Итак, с точки зрения виртовской «полярной каббалы», история Илии является зашифрованным повествованием о конкретном годовом календарном секторе, связанном с летним солнцестоянием и, более конкретно, с периодом, прилегающим к летнему солнцестоянию со стороны осени. Поразительно, но с летним же солнцестоянием связан и Иоанн-Креститель, чей праздник приходится как раз на этот момент ⁽²⁹⁰⁾ (Иванов день), и чья символическая миссия в календарном цикле как бы противостоит самому Христу, Рождество которого, напротив, совпадает с зимним солнцестоянием. «Ему предстоит расти, а мне малиться», — говорит Иоанн-Предтеча в Евангелии ⁽²⁹¹⁾ о Христе: от зимнего солнцеворота к летнему день свет мира прибывает, от летнего к зимнему — убывает. На календарном уровне связь Илии с Предтечей как бы дублирует их эсхатологические и богословские соотношения. Более того, поражает и такая деталь: с одной стороны, их праздники располагаются близко друг к другу с промежутком в один месяц и символически весьма сходны (в этом проявля-

ется их тождество — Иоанн приходит « в духе и силе Илии »⁽²⁹²⁾), с другой стороны, они все же не совпадают (и отказ Иоанна-предтечи признавать себя Илией может быть понят «календарно»!).

Вирт говорит о том, что ветхозаветная история Илии представляет собой цепь культовых элементов изначального североатлантического комплекса.

Приход в Сарепту Сидонскую и встреча с вдовой на сакрально-календарном уровне означает спуск к зимнему солнцестоянию. Вдова на годовом круге символизирует зиму, нижнюю часть года.

Чудо Илии, в результате которого «мука в кадке и масло в кувшине» не убывают, связано с типичным новогодним сакральным мотивом — «скатерти-самобранки», «волшебного котла Дагды» у кельтов и т.д. Речь идет о таинстве рождения нового года, который проходит, но не кончается, возобновляясь снова. Так же Вирт, кстати, интерпретирует и сюжет о «неопалимой купине» в видении Моисея на Синае: и это, по его мнению, явный признак нордического символизма, руна «хагель», изображающая «куст», «мировое древо», «год» или «мельничный жернов» (*)^{*}). Кстати, рунические знаки «илх» (X) и «хагель» (*) во многом синонимичны (хотя «хагель» относится к весне, а «илх» — к осени). Возможно, связь Моисея и Илии в христианском сюжете о преображении Господнем относятся именно к этой календарной модели. Христос (поразительно, что имя «Исус» созвучно руне «ис», I, которая находится строго в летнем солнцестоянии!) в иконописном сюжете Преображения расположен на горе между двух других гор, на которых, соответственно, стоят Моисей и Илия: так, руна «Ис» расположена между руной «хагель» и руной «илх». Причем «три горы» («весенняя» и «осенняя» одинаковые, а средняя, «летняя», выше остальных) обозначают идеограмму всего Года, разделенного на три сектора — три aettir'a.

Оживление сына вдовы — также явное указание на новогоднее оживление умершего зимой солнца.

Принесение в жертву тельца на горе Кармил — другой явный след того же символизма. Показательно, что (как мы уже отмечали) Илия совершает свое жертвоприношение *вечером*, что символически соотносится с западом и осенью. Жертвенник он строит из двенадцати камней (12 месяцев) и скорее всего располагает их кругом, выкладывая календарную модель.

Вызывание огня с небес связано с идеограммой *нисходящего солнца* или осеннего света, что символизируется древним знаком “sol” (♁) или “sig” (⚡); причем этот знак стоит рядом с “илх”!

След от ноги, в виде которого появляется дождевая туча от моря — это также древний культовый момент, связанный с зимним солнцестоянием, которое изображалось в виде ступни (или ладони), причем акцент падал на пять пальцев, соответствовавших пяти великим дням — «святкам», которые добавлялись к 360 обычным дням (72 недели по пять дней). В эти пять предновогодних дней египтяне, например, праздновали рождение главных богов. Важно, что знак *стопы* уже в наскальных рисунках имеет названное культовое значение; упоминание о такой форме облака в истории об Илии-пророке совершенно не случайно.

Можевеловый куст, под которым спит Илия в пустыне — символ мирового древа, «хагаль». Поэтому именно там к нему приходит ангел. Дерево, куст — традиционное место эпифании в древнейших сакральных сюжетах. В самых архаических пластах дерево и ангел отождествляются — (*⊗) хагаль изображает и дерево и шестикрылого серафима.

Путь на гору Хорив и ночевка в пещере — также архаические элементы. Пещера и гора в календарной символике североатлантического полярного культа изображались одним и тем же иероглифом — знаком “ur”, (П). Название «Хорив» также несет в себе фонетический элемент, близкий к «ur». Сравни, латинские “orbis” (круг), “urbs” (город), греческое «oros» (гора) и т.д.

Услышав голос Бога в «тихом ветре», Илия закрывает лицо милотью. Закрывание лица связано с новогодними ритуалами, и именно это сакральное действие лежит в основе происхождения культовых масок. Человек ритуально уподобляется новому солнцу, скрывающему свой лик в полярной ночи.

Когда Илия встречает Елисея, тот находится рядом с 12 парами волов. Это также календарный символизм, соответствующий 24 полумесяцам. Показательно, что Елисей находится у последней пары, т.е. пребывает в последнем месяце года — перед зимним солнцестоянием. Поэтому он «плешив». Это символически соотносится со старым годом (обычный “ur” — П), тогда как новый год часто изображается в виде юноши с обильной шевелюрой (“ur пылающий”, «strahlende ur» — ☿☿).

Ветхий Завет уточняет, что перед вознесением на небо Илия шел с Ели-

сеем из Галгала. Но название «Галгал» изначально соотносилось с изображением годового круга из двенадцати камней (древнейший жертвенник). Позже мистически это было переосмыслено каббалистами как доктрина круговращения душ («*гилгул*»), хотя изначально слово имело смысл «кругообразного святилища», «календаря».

Чудо Илии, совершенное у Иордана, воды которого он обращает в сушу, воспроизведение древнейшего сюжета о преодолении солнцем нижнего, зимнего рубежа, символизируемого водами или морем. Солнце движется по дну мирового океана (нижняя «водная» половина года) и проходит свой путь целым и невредимым. Одна из версий того же символизма — история о путешествии Ионы во чреве кита.

Огненная колесница (годовой круг солнца) и огненные кони (шестерка коней — по одному на каждые два месяца) явно символизируют год. Напомним, что Илия часто сближается с Енохом, «которого Бог взял», а число лет жизни Еноха показательно — 365. Он — тоже год. Оба свидетеля Апокалипсиса в такой календарной интерпретации символизируют цикл, год, зимний солнцеворот.

Елисей становится заместителем Илии. Он повторяет его «календарные» чудеса — проходит Иордан посуху, оживляет отрока, пророчествует о грядущем и т.д. Заметим, что само пророчество связывается символически с годовым кругом, с пониманием временного цикла как чего-то неподвижного, как пространственной модели, где все события взяты одновременно, стоит лишь зафиксировать свое внимание на том или ином секторе. Отсюда связь пророческих школ и символизма, с ними связанного, и годового календарного символизма, изначальный смысл которого в том, чтобы *увидеть временное как пространственное, а пространственное — как временное*. Видение «колес с очами», «офаним» у Иезекиля относится к этому же сакральному ансамблю.

Заметим, что в истории Елисея есть упоминание о медведице, разорвавшей детей, насмеявшихся над пророком. (Это место казалось скандальным христианским гностикам (особенно Маркиону), которые считали ветхозаветную этику, столь резко проявленную в этом эпизоде, несовместимой с моралью христианства.) Медведь — древнее животное, символизирующее солнцеворот, отсюда культовый обычай водить медведей на святки. Дети — месяцы года, которые гибнут по мере приближения к сердцу зимы. Илия, со своей стороны, выполнял аналогичный, с

символической точки зрения, ритуал, поочередно убивая по пятидесяти стражников, посылаемых к нему царем Охозия.

Календарный символизм Илии объясняет и его связь с последними временами — с космическим Новым Годом, с мистерией тотального об-новления.

Все это слишком убедительно и стройно, слишком доказательно, что-бы списать на совпадения или натяжки. В принципе, весь Ветхий Завет мог бы быть интерпретирован именно в таком ключе, и у Германа Вирта, действительно, имелась подобная книга, называвшаяся «*Palestinabuch*», которая, однако, пропала при очень загадочных обстоятельствах. Но не подвергая сомнению непрерывность сакральной модели, стоящей за все-ми этими сюжетами, сводимыми к культово-календарному священному кругу, и полностью признавая справедливость такого метода для вычле-нения структуры *священного языка*, мы полагаем, что все это не отменяет (как, возможно, считал сам Вирт) метафизики и инициатических док-трин, которые могут приобретать *различные* формы в зависимости от того, *каким* образом интерпретируется Священный Круг, изначальный иероглиф бытия.

Вирт дает все основания для прояснения функции «Илии космическо-го», но существует еще «Илия метафизический» и «Илия инициатиче-ский», и эта реальность требует особого подхода, хотя сакрально-кален-дарная интерпретация помогает связать между собой многие непонятные без этого моменты.

НОВАЯ ПАРАДИГМА МЕТАФИЗИКИ

Последние соображения, которые нам представляются интересными в связи с загадочной фигурой Илии-пророка, относятся к типологической схеме, формулировке которой мы посвятили уже не одну сотню страниц, но кото-рая постоянно уточняется и трансформируется по мере того, как нам от-крываются все новые и новые исторические обстоятельства, богословские аргументы, инициатические свидетельства и идеологические факторы. Та реальность, которая нас более всего интересует, относится к сфере погра-ничной между богословскими формулировками, культурно-историческими факторами, социальными и классовыми интересами, идеологическими приоритетами. Поэтому существует взаимосвязь между всеми уровнями этой модели, а новые данные исследования в одной области неминуемо влекут за собой коррекцию как всей схемы, так и иных концептуальных

пластов, на первый взгляд, весьма далеких. Так, рассмотрение проблемы “Ордена Илии” вплотную подвело нас к новой версии парадигматической формулы, которую мы начали разрабатывать с момента написания текста “*Метафизические корни политических идеологий*”⁽²⁹³⁾.

Чтобы структурная формула “Ордена Илии” была более понятной, напомним предшествующие версии в их хронологической последовательности.

В статье “*Метафизические корни политических идеологий*”, написанной в 1989 году, мы предложили модель из трех полюсов. С одной стороны, “полярно-райское” мировоззрение. В центре его — божественный субъект, на периферии — тотально сакрализованная среда, рай. На противоположном полюсе — идеология “живой материи”, бессубъектная, оргиастическая реальность анархически-свободной субстанции. Между ними — идеология “Творец-творение”, т.е. полноценный и законченный креационизм. Для удобства можно представить это как три точки отрезка.

На следующем этапе многоуровневого исследования мы обнаружили, что две крайности, вычлененные нами, представляются антагонистическими только в плоскостном видении. Стоит только согнуть отрезок в дугу, стремящуюся к окружности, мы замечаем насколько сходны между собой полюса. Иными словами, оппозиция субъектный манифестационизм — объектный манифестационизм или абсолютный идеализм — абсолютный материализм была распознана нами как неглавная и второстепенная. Оба “манифестационизма” оказались во многих отношениях гораздо ближе друг к другу, нежели к тому, что находилось между ними — т.е. к креационистской версии “Творец-творение”. Концепция “живой материи” в ее хаотическом противостоянии жесткой конструкции “Творец-творение”, реализуясь на практике, в случае даже относительного успеха подводила вплотную к необходимости наличия *центрального субъекта*, т.е. кристаллизующего центра вопреки изначальной эгалитаристской и анархической ориентации. С другой стороны, “полярно-райская идеология” для своего утверждения на месте идеологии “Творец-творение” предполагала фазу хаоса, т.е. выпускания на поверхность “живой материи”, “угнетенной” отчужденными и нерадикальными формами порядка. Так постепенно вызрела модель, изложенная в “*Крестовом походе солнца*”⁽²⁹⁴⁾.

Теперь мы перешли от тройной схеме к двойной. — Манифестацио-

низм против креационизма или солнечная парадигма против лунной. Дуга замкнулась, “полярно-райский” комплекс сплавился с комплексом “живой материи” в общем противостоянии концепции “Творец-творение”. Снова мы получили отрезок. Но теперь из двух полюсов. С одной стороны — манифестационизм (всех типов), с другой — креационизм.

Далее хронологически и концептуально следует “Метафизика Благой Вести”. Здесь при ближайшем рассмотрении православной догматики мы явственно обнаружили серьезнейшее догматическое препятствие для того, чтобы окончательно остановиться на формуле “Крестового похода солнца”. Хотя александрийская богословская школа, отцы-каппадокийцы, Дионисий Ареопагит, исихасты и особенно некоторые не совсем православные авторы (Ориген, Евагрий Понтийский и т.д.) — т.е. *традиция православного “платонизма”* — давали некоторые основания причислить восточное христианство к солнечной линии манифестационизма, но основополагающие нормы православного богословия не позволяли сделать столь однозначного и радикального вывода, явно указывая на какое-то иное метафизическое решение. Не случайно наиболее манифестационистская версия христианства — монофизитство (позже монофелитство) — были последовательно отвергнуты Православием, причем в борьбе с монофелитством ярко проявил себя такой замечательный православный метафизик, созерцатель и эзотерик, как преподобный Максим Исповедник. Иными словами, фраза апостола Павла “нет ни иудея, ни эллина” не позволяла рассмотреть христианство как особую версию эллинской метафизики, наложенной на иудейский контекст, т.е. как что-то, напоминающие учение Филона Александрийского.

В “Метафизике Благой Вести” мы окончательно убедились, что Православие не есть “ни креационизм, ни манифестационизм”, но *совершенно особая, дополнительная метафизическая картина, в которой оба подхода сосуществуют в особом уникальном соотношении*. Следовательно, это самостоятельный полюс.

В данном исследовании об “Ордене Илии” становится ясным, в каком соотношении находятся три реальности — манифестационизм и креационизм из модели “Крестового похода солнца” плюс православная доктрина и ее строгое “нет ни иудея, ни эллина”. На отрезке манифестационизм — креационизм появляется средняя точка, это — метафизика Православия.

Что такое в данной модели “Орден Илии”?

Он представляет собой сочетание крайностей дуальной модели иудеи — эллины. Иными словами, “Орден Илии” это наложение последовательно иудейской перспективы на перспективу последовательно эллинскую. Но при этом речь идет не о православном “ни иудея, ни эллина”, но о неправославном: “есть и иудей, и эллин”. Разница, на первый взгляд, может показаться незначительной, но, на самом деле, она огромна. В ней проявляется бездонное метафизическое отличие между духовностью христианского Запада и духовностью христианского Востока. В “Ордене Илии” креационизм и манифестационизм складываются, но эта процедура противоположна по сути православному христианскому синтезу.

Крайности снова совпали в противостоянии центру. Отрезок из двухполюсного стал трехполюсным и снова изогнулся в дугу.

Мы коснулись здесь очень глубокой тайны, связанной с эсхатологической драмой Конца Времен⁽²⁹⁵⁾.

МЫ ЦЕРКОВЬ ПОСЛЕДНИХ ВРЕМЕН

Подготовка к последнему событию

Никто не знает этого дня, даже ангелы небесные, не то что мы. Но знаки его слишком явно разбросаны повсюду. Кажется, что больше и ждать незачем, что вот-вот придет страшный миг, последняя тайна беззакония откроется и все кончено. А затем и такой долгожданный, такой томительно чаемый миг Славы Господней... Помните торжественные слова Псалтыри: “Входит Царь Славы. Кто есть сей Царь Славы?”⁽²⁹⁶⁾

Но Творцу виднее, когда совершаться предначертанному в точности — не прообразовательно, но совершенно и безотзывно.

Ясно одно — наступит это скоро. Очень, очень скоро. И нам нельзя страдательно дремать в преддверии столь важного *события*. Кроме того, исключительный сейчас момент, чтобы заново поставить многие вопросы, тревожившие людей и ранее. Две тысячи лет ждало человечество предначертанной секунды, когда время столкнется с вечностью, а тварный мир — с его нетварной причиной, с его “скрытой частью”. Это называют “последним деянием Святого Духа”, обнаружением его домостроительной тайны в истории.

Со всех сторон и во всех формах дуют на нас ветры Конца Времен, пугая, пригибая к земле, но и вселяя чудную радость — вот-вот все разре-

шится, объяснится, будет взвешено, исчислено и посчитано на последнем суде Того, Кто не ошибается и не может отклониться от Истины, будучи ее полнотой.

Ожидание и подготовка к такому *событию* не должны быть чисто пассивными. Откуда мы взяли, что в последние времена не остается пространства для деяния и свидетельствования, вопрошания, обращенного к небесам и утверждения, направленного к земле? Это неподъемно и устрашает, силы князя мира сего огромны, а наши ряды смятенны и малочисленны как никогда, но это еще не достаточное основание для того, чтобы опустить руки. И предки наши в тяжелые времена попадали в страшные ситуации. А сколько вынесли первые православные мученики и праведники, и говорить не приходится! Вынесли, но не отступили, не сломились, не покорились давящей воле “здорового рассудка”.

А мы?

Актуальность “эклесеологии”

Владимир Лосский ⁽²⁹⁷⁾ совершенно правильно заметил, что каждая эпоха христианской истории имеет в центре богословского внимания отдельный аспект учения, который выясняется и уточняется в окормляемых Духом Святым церковных обсуждениях. И не менее прав он в том, что на *настоящем этапе в центре богословского внимания должна стоять “эклесеология”, учение о духовном таинственном содержании земных путей Церкви Христовой*. Можно было бы добавить, что на первый план выходят также вопросы христианской эсхатологии, проблемы православного взгляда на содержание пророчеств “Откровения святого Иоанна Богослова”, на смысл Конца Света. Но в строго богословском плане такое добавление излишне, так как все православное учение и есть расширенная эсхатология — и Первое и Второе Пришествия Господа нашего Иисуса Христа прилегают практически вплотную к точке Конца Времен, хотя Первое Пришествие несколько предваряет Второе. Для неправославного сознания две тысячи лет никак не “несколько”, но для христианина — иной счет, иное время. Тем более для небесных миров, где столетие людей равно ангельскому дню.

Эклесеология, учение о Церкви, как и все в христианстве, есть часть эсхатологии. Но в данном случае она связана с православным пониманием истории и ее важнейших, существеннейших сторон.

В православной эклесеологии есть несколько ключевых дат и распо-

ложенных между ними периодов, имеющих поворотный духовный смысл. Чтобы правильно наметить нашу перспективу понимания экклесиологии, необходимо назвать эти основные точки.

*Первый период истории Новозаветной Церкви
(от Пятидесятницы до Константина)*

Церковь началась с Пятидесятницы, с момента схождения Духа Святого на апостолов в виде языков пламени через 50 дней после Светлого Христова Воскресения и через 10 дней после его Вознесения. Тогда по обещанию Спаса был послан к людям Утешитель, Параклит, Святой Дух, “совершительная причина”, которым была утверждена Святая Святых церковного православного таинства. Это — день рождения Новозаветной Церкви Христовой. Единой, Святой, Соборной и Апостольской. С момента этого благодатного нисхождения Утешителя начинается развертывание новозаветной экклесиологии, домостроительства Святого Духа в истории, на ее заключительном этапе. Это — 33-й год от Рождества Христова.

Первый период, следующий сразу за Пятидесятницей, длится от времен апостольских до императора Константина, до появления в небе Креста перед решающей битвой (“*Nos vince*”), до воцерковления Римской Империи, до становления ее Православным Царством. Ключевой датой является 313 год — год издания миланского эдикта. Справедливости ради надо заметить, что и первые христиане относились к Империи с особым благоговейным чувством, пророчески провидя ее грядущее воцерковление. Сэтим связано древнехристианское учение о миссии потомков Иафета, которым было суждено заложить основу Вселенского Царства, в котором воплотится Спаситель и которое со временем станет вместилищем Его Церкви. Она часто называется “учением о четырех царствах”. Первое из них — Вавилонское, второе — Мидо-Персидское, третье — Греческое (особенно держава Александра Великого), последнее четвертое — Римское. Отсюда особое значение Рима в христианской эсхатологии. Существует, правда, иная версия аналогичного учения, где речь идет о семи “праведных” царствах. За падением последнего из них должно начаться “восьмое”, несправедливое царство — царство антихриста. Это последнее праведное царство — седьмое — берет свое начало с Константина Великого.

Из этого раннехристианского представления о “последнем царстве”

явствует все колоссальное значение проповеди Евангелия “языкам”, “элинам”, ее эсхатологический домостроительный смысл⁽²⁹⁸⁾. Но все же на протяжении первых веков, когда Церковь существовала вплотную с миром, еще не принявшим Благой Вести и остававшимся под бременем иных могуществ, христиане пребывали в глубоком противоречии с самой сутью окружающей реальности, взятой и в общественном, государственном, и в естественном, природном, смысле. *Церковь первых веков была только Церковью*, кораблем спасения в мутных волнах реальности, все еще подъяремной “князю мира сего”.

Этот первый эkkлeсeологический этап отличался особыми характеристиками, особой этикой сообщения с миром, и более того — особой онтологией, особым подходом к двум резко различным реальностям — реальности самой Христианской Церкви, с одной стороны, и реальности языческой Империи, с другой.

В Церкви пребывало нетварное Присутствие Духа Святаго, а в евхаристии - и самого Иисуса Христа, Сына Божьего. Реальность Церкви была качественно сопряжена с нетварным миром, изъята из под ярма закона, отделявшего тварное от нетварного *до* Христа и *вне* Его Церкви *после* Христа. И сами христиане были сущностно иными (“новыми”) людьми, причастными особой эkkлeсeологической антропологии — в отличие от единождырожденных язычников или иудеев, они были рождены дважды — второй раз “свыше” через благодатное таинство Святого Крещения. Следует особенно подчеркнуть мистический смысл термина “новый” в православном учении. Он очень важен для понимания таких реальностей, как “новый человек” (применительно к христианину), “Новый Завет” (применительно к Евангелию), “новое упование” (применительно к христианской вере). Понятие “новое” в церковном смысле означало отнюдь не временную хронологическую последовательность, смену систем или религиозных форм. “Новое” в христианстве — понятие глубоко онтологическое. Оно характеризует особый внутрицерковный модус бытия, который в отличие от трагической и неснимаемой разлуки Творца и твари в Ветхом Завете, равно как и в отличие от ложной, унижительной для Божества близости между ними в язычестве, основан на благодатном пути волевого обожения твари, который открыл своей жертвой Сын Божий. “Новым” называется человек, в которого благодатно вселено семя причастия к Божеству. А под “новой жизнью”, основанной на “Новом

Завете”, подразумевается поэтапное осуществление “обожения”.

Вне Церкви Христовой довлеют иные законы и возможности, совокупно определяемые как “ветхие”. Там сохраняются “ветхие” нормы, пребывает “ветхий человек” и “ветхий мир”. Причем по сравнению с благодатью “новой жизни” в Церкви эта инерциальная “ветхость”, упорство в привязанности к безблагодатной реальности приобретают особенно зловещий смысл. Если до Христа “ветхость” была печальным уделом всех, то после Христа — это уже волевое решение, которое отныне следует оценивать в совершенно иной этической и онтологической шкале координат. На этом положении основывается православное учение об антихристе, той фигуре, к которой тянутся все нити мировой “ветхости” после Христа. И в этом смысле, именно антихрист является *главным врагом “нового”*, понятого в православном спасительном церковном смысле.

Между двумя реальностями — церковной и нецерковной, “новой” и “ветхой” (ветхость означает язычество, особенно в его политическом, имперском аспекте и иудейство в религиозном аспекте) — на первом экклесиологическом этапе не было никакой промежуточной инстанции. Они были противопоставлены друг другу, но сосуществовали, не смешиваясь. Однако, возможно, именно учение о грядущем (по отношению к первым христианам) воцарении Царства, о Тысячелетнем Царстве, во время которого сатана будет скован и ограничен в действиях, делало противопоставление изначальной Церкви Римской Империи не столь острым. Отсюда и необъяснимая иначе лояльность первых христиан к имперским законам и самой римской государственности. Христиане отказывались лишь от религиозной стороны языческого Рима, и были в этом бескомпромиссны. Не случайно именно христиане отличались особой доблестью в римских легионах — для них смерть была далеко не концом, а мученический венец считался бесценным даром. Бог христиан победил смерть. Далее врата были открыты всем верным.

Второй период (“катехон” и Православная Империя)

Второй экклесиологический этап начался с Константина Великого. Его миланский эдикт и все последующее — вплоть до основания Нового Рима, Византии — было подтверждением эсхатологических предсказаний относительно “катехона”, “удерживающего”, под которым уже первые христиане понимали Римское Царство и самого Царя, Кесаря⁽²⁹⁹⁾. Начиная с этого

момента между Церковью и миром сим появляется особая посредующая реальность — Православная Империя, основанная на симфонии властей, где политическая власть гармонично сочеталась с основной устремленностью церковного домостроительства.

Здесь мы подходим к ключевому понятию экклесиологии — к понятию “онтологии и антропологии империи”, к их эсхатологическому смыслу. В Православном Царстве возникла принципиально новая реальность, чем та, которая существовала в три предшествующие столетия. Здесь между кораблем Церкви, как реальностью, напрямую сопряженной с нетварным, предвечным Божеством, и уделом “князя мира сего”, “дьявола”, где продолжали действовать ветхие законы, отягчающиеся от века к веку механизмы грехопадения, появилась промежуточная область, в пределах которой и в природе и в обществе существовала некоторая особая благодатная свобода, принципиальная защищенность от полновластия дьявола, изъятие из-под его власти. Именно эта промежуточная реальность и была “катехоном”, “удерживающим”, тем таинственным препятствием, которое не давало сыну погибели, антихристу утвердить полноту своего господства над всем миром.

Во втором послании к Фессалоникийцам святой апостол Павел писал о “катехоне”: “Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь, — и тогда откроется беззаконник”⁽³⁰⁰⁾. “Удерживающий теперь”, по-гречески “катехон”, толковался преданием как Православный Царь и Православное Царство.

Природа реальности, заключенной в границы Православного Царства, была сущностно иной, нежели за его пределами. Это касалось как физики, так и социологии, как качества человеческого естества, так и природных явлений⁽³⁰¹⁾. Социально это выражалось в благодатности симфонического устройства. Мистически — в возможности катафатического богословия, т.е. в возможности через рассмотрение Божьего творения (но в рамках Империи!) приблизиться к пониманию самого Творца. “Катехон” и был обещанным “тысячелетним царством”, в течение которого и в границах которого власть сатаны была временно урезана⁽³⁰²⁾, хотя и неокончательно (как явствует из текста Апокалипсиса)⁽³⁰³⁾.

Тысяча лет этого имперского, “удержательного” периода экклесиологии точно соответствует Византии. Новый Рим был основан как от-

правной пункт “тысячелетнего царства”, и весь имперский византийский цикл длился как раз приблизительно тысячу лет. При чем важно, что на протяжении этой тысячи лет экклесиологический акцент падал именно на сохранение особой политико-социальной системы, природа которой была сама по себе домостроительным эсхатологическим таинством, непосредственно связанным с отдалением “прихода антихриста”. “Антихрист” должен был последовать за “тысячелетним царством”, а не предшествовать ему, хотя в определенном смысле до Константина власть у дьявола была гораздо более объемной. Окончательный (или почти окончательный, как мы увидим ниже) его приход *после* “тысячелетнего царства” должен был быть, в некотором смысле, “возвратом”. Это замечание снимает видимое противоречие между отождествлением с антихристом Нерона или Калигулы у первых христиан и ожиданием его прихода в будущем.

Онтология и антропология империи представляют собой промыслительное расширение параметров “нового бытия” на максимально возможный в эсхатологической ситуации космическо-социальный. “Новым” вместе в воцерковлении империи и при наличии “катехона” становится огромный бытийный пласт, намного превышающий то, что до Константина понималось под Церковью. Возможность обожения и спасения открывается на всем пространстве Царства, для всех разумных и неразумных существ, ее населяющих. Литургией, “общим делом” становится все бытие, всякое действие, всякое — даже самое незначительное — событие. При этом в отличие от языческого понимания “Священной Империи”, речь идет о задании, о возможности, о волевом аспекте, о пути. Факт экуменического имперского онтологического оглашения означает, что “много званных”. Но еще не означает, что “избранных” столь же много. Отсюда вытекает выделение активного характера “имперской антропологии”. Благодать, распространенная на огромные просторы, является “насаждением возможности”, побуждением к христианскому литургическому и социально-государственному одновременно подвижничеству. Это особая форма сакрализации, отличная и от иудейского теократического пессимизма в отношении “царства” и от “эллинского” платонического оптимизма относительно заведомой “божественности” империи. Православная имперская онтология представляет собой именно активное всеобщее действие по реализации семян благодати, которыми промыслительно засеяны *все* просторы Империи. Воцерковление Империи под-

разумеает совершенство и завершенность посева. Но вопрос о всходах, возвращении их остается открытым и зависит от волевой, коллективной, соборной, литургической деятельности, от общенародного подвижничества.

Первые знаки апостасии

Этот второй екслезеологический период, проходивший под знаком Империи и симфонии властей, под знаком “катехона” сам по себе неоднороден. Уже почти в самом начале от единой Римской Империи, имеющей своей священной осью Константинополь, откалывается в политическом смысле Запад, включая и первый Рим. Между западной и восточной половинами христианского мира возникает неравновесное соотношение. Не только политическое, но что самое важное, *онтологическое и антропологическое*. Византийская онтология является полноценно имперской, тогда как на Западе постепенно складывается иная, дисгармоничная картина, в которой *промежуточный имперский элемент либо размыт, либо искажен, либо вообще отсутствует*. Это значит, что начинают складываться такие условия, которые отличаются от “тогальной засеянности” и государственной всеобщей литургичности, свойственных подлинному Православному Царству. Начинают появляться или проявляться онтологические и антропологические островки, на которых из-под экуменической благодати проступают “ветхие” законы. Это можно назвать зачатками “десакрализации”, но понятой в сугубо христианском смысле. Данное явление сопровождается распылением литургического единства, распадением соборной, коллективной реальности спасения, которая была нормой и законом православной имперской онтологии и антропологии.

Сохранение православного единства Церкви, сохранение самой Византией статуса единой и неделимой эсхатологической державы в отчасти исправляет эту ситуацию, компенсирует явный крен христианского Запада в сторону апостасии, отступничества, выхода за рамки истинной Веры и истинного христианского Православия. Но определенные тревожные черты можно увидеть в западно-христианской екслезеологии очень рано. Эти черты заметны в усилении “индивидуальных” мотивов в западном богословии, а также в искажении спасительных пропорций между светской властью и духовным владычеством⁽³⁰⁴⁾. Это искажение протекает одновременно в двух направлениях — с одной стороны, на Западе вводится ложное учение о строгой иерархии апостолов, что приводит к

утверждению преимущества Пап и к своего рода теократии, с другой стороны, неправомочно усиливается феодальная власть отдельных светских князей, претензии которых на самостоятельность и самовластие восстанавливает, в некоторой степени, языческие принципы⁽³⁰⁵⁾. Изменения в религиозном и светском укладе на Западе отражают и усугубляют одновременно глубинные процессы онтологической и антропологической мутации. Мало-помалу на Западе складывается особый тип бытия и особый тип человека — “человека индивидуального”, претендующего на автономию и суверенность, ослабившего или вообще порвавшего связи с литургической стихией домостроительного общего делания. От православного учения о “личном спасении”, которое связано с волевым характером реализации благодати, Запад переходит к концепции “индивидуального спасения”⁽³⁰⁶⁾, что ставит эту проблему вне общего соборного контекста “нового бытия”, воплощенного в христианском Царстве. В некотором смысле это означает возврат к доимперским, доконстантиновским формам существования Церкви, но такой возврат означает в данном контексте самую настоящую “апостасию”, “отпадение”, дерзкое небрежение промыслительной благодатью, выразившейся в “тысячелетнем царстве” Византии.

Находясь с подлинно православной Византией в инаковых онтологических условиях, мало-помалу Ветхий Рим приходит к собственной экклезиологической формулировке, которая, внешне оставаясь христианской, резко отходит от пропорций изначального православного учения о “катехоне”, от провиденциального эсхатологически нагруженного соотношения мирской власти и духовного владычества.⁽³⁰⁷⁾

Великая схизма

Окончательно это проявляется в великой схизме (1054 г.), когда латинство отпадает от подлинного христианства, настаивает на неправомочном административном главенстве Римской кафедры над всеми иными христианскими иерархами Востока и Запада, окончательно закрепляет в Символе Веры более ранние и крайне сомнительные, с богословской точки зрения, нововведения (Filioque), утверждает еретическое учение о “чистилище”.

Вопрос о “чистилище” показателен и напрямую связан с нашей основной темой. Мало того, что упоминания о “чистилище” нет у святых отцов, и следовательно, введение этой категории не подкреплено авторите-

том Предания. “Чистилище” является, в представлении латинян, посмертной реальностью, промежуточной между раем и адом, которая служит для того, чтобы очистить мелкие незначительные прегрешения у покойников, не достойных рая, но не столь согрешивших, чтобы заслужить ад. В некотором смысле, “чистилище” — это продолжение нашего земного мира. Но православные совершенно справедливо убеждены, что все события, помещаемые католиками в “чистилище”, имеют место уже при земной жизни, и что тонкая сфера, описываемая под этим названием, есть ничто иное как одно из измерений обычного земного бытия, хотя и связанного с его невидимой стороной. Иными словами, земная реальность в понимании православных уже включает в себя “чистилище” в качестве одного из измерений обычной жизни. Латиняне же имеют об этой земной жизни гораздо более суженное, рационализированное, “десакрализованное” представление и на этом основании помещают тонкое измерение в посмертные сферы. Это является очень выразительным примером онтологического значения “великой схизмы”. — *Православные и “католики” имели дело с разными мирами, с двумя реальностями, устроенными различно. “Католический мир” отрезал “чистилищное” измерение от земного бытия, умалил качественный состав мира и человека. Это утраченное, вынесенное в посмертные сферы измерение имеет самое непосредственное отношение к качеству имперской онтологии. Несколько огрубляя эту деликатную тему, можно сказать, что католическое представление о земной жизни есть “имперская онтология” минус “чистилище” как ее субтильное измерение.*

Необходимо рассматривать раскол церквей в XI веке не как разделение *единого организма* на две приблизительно равные половины, а как отпадение от единого — и продолжающего оставаться таковым (т.е. единым и цельным) — организма порченной части, заявившей не просто о своей равнозначности здоровому целому, но и о своем полном превосходстве над ним. На самом деле, раскол XI века был *подтверждением окончательного отступничества Запада*, его отпадением от единой христианской Церкви, его превращением в некое новое религиозное образование, именуемое (также неправомочно) “католичеством”, т.е. “всецелым”. *Настоящей кафолической (т.е. всецелой) Церковью оставалась только и исключительно Православная Церковь*, и неудивительно, что четвертый крестовый поход был предпринят Западом именно против Византии. То-

гда крестоносцы кощунственно осквернили величайшие христианские святыни и установили на время на православном Востоке политическую и религиозную диктатуру “впавшего в ересь Запада”.

Показательна и география этого события, происшедшего во второй половине “константинопольского” эклесеологического цикла. *Западная Церковь вернулась, в каком-то смысле, к первому Риму, к тому состоянию, когда Империя еще не была воцерковлена, еще не приобрела особой спасительной онтологии, начавшейся с эпохи Константина Великого.*

Мы настойчиво подчеркиваем онтологический и эсхатологический смысл отпадения Рима от Православия потому, что в дальнейшей истории земной Церкви все связанное с “латинством” будет носить зловещий оттенок апостасии и явную печать антихриста.

Это проявляется наглядно в моменте, завершающем “византийский цикл” эклесеологии: в трагическом падении Константинополя.

Отход “катехона”

1453 год — точная дата конца “тысячелетнего царства”.

Константинополь взят турками, Византийская Империя пала. По всем характерным признакам обнаруживается трагический эсхатологический факт: *“державший” теперь “взят от среды”, и дороги приходу “сына погибели” открыты.* И следует это в скором времени после подписании Флорентийской Унии, т.е. после признания византийской Церковью и самим императором сущностной правоты “латинян”. (Фатальной Флорентийской Унии предшествовала Лионская Уния, а также значительное духовное вырождение греков, которое чаще всего было сопряжено с податливостью ко влияниям, идущим с Запада; огромный вред византизму нанес период прямой оккупации Византии латинянами вследствие четвертого крестового похода — именно с этой даты начинаются в Византии разрушительные процессы развития “феодализма”, политико-социальной формы, чуждой истинному православному учению и навязанной крестоносцами. Не исключено, что переходом к троеперстия греки обязаны именно этим “западническим”, “папским” тенденциям, хотя этот вопрос еще не получил окончательного исторического решения).

Как бы то ни было, в эклесеологическом и эсхатологическом смысле обнаруживается прямая связь между отступлением от строгого учения Православия самим Константинополем, причем в пользу той реальности,

которая однозначно связывается у православных с антихристом и политическим падением Восточной Римской Империи, с символическим попранием ногой неверных ее святынь. Византийские сторонники унии с Римом отказались, в сущности, именно от “катехона”, от особенности “имперской онтологии”, и в скором времени “державный”, Василевс, был, действительно, “взят от среды” вместе с политической и религиозной независимостью огромного православного Государства.

На этом заканчивается второй экклесиологический период.

Точнее, почти заканчивается.

Последний Рим

В определенной своей форме “православная имперская онтология” перемещается на Север, передается затерянному в евразийских просторах Московскому Царству. Здесь после конца Византии обнаруживаются все составляющие полноценного православного имперского мира, изъятого до времени из-под темных законов реальности, пораженной апостасией. Византия падает и отступает, но *поднимается Новая Византия, Третий, последний Рим*. Это — новое (и последнее, “четвертому не быти”) явление “катехона” в его самом православном понимании, как прямого наследия “имперского экклесиологического периода”. “Тысячелетнее царство” *промыслительно продлевается в Третьем Риме, где сохраняются все основополагающие догматические пропорции подлинной Веры в сочетании с политической независимостью, симфоническим соотношением между духовным владычеством и светской властью*. Московское Царство — как исполнение пророчеств об особой богоизбранности русского народа и русского Государя, содержащихся еще в “Слове о законе и благодати” митрополита Иллариона, и получивших свое развитие в “Повести о белом клобуке”⁽³⁰⁸⁾ времен новгородского архиепископа св. Геннадия и св. Иосифа Волоцкого, а окончательно закрепленных в учении псковского старца Филофея о “Москве-Третьем Риме”⁽³⁰⁹⁾ — в полной мере принимает на себя эсхатологическую и экклесиологическую миссию Византии.

Русь становится Святой в самом прямом смысле, т.е. обладающей исключительной реальностью, которая распространяется и на природу, и на общество, и на онтологию, и на антропологию. *Богоизбранность русского народа как народа Третьего Рима ложится в основу особой национально-религиозной антропологии, нигде не выраженной в четких формулах, но ощущавшейся всеми*. Многие положения этого учения о “москов-

ской онтологии” косвенно содержатся в пунктах Стоглавого собора, закрывшего своим авторитетом московский экклесиологический период Православия.

Важно заметить, что новая роль Москвы и Русской Церкви не отменяла значения Константинопольского патриарха в чисто религиозных вопросах, но в деле “эсхатологии” и “имперской онтологии” (а это не могло не затрагивать и церковных вопросов) греческий патриарх явно утратил свое решающее значение, оправданное ранее всем весом домостроительной миссии Византии до уклонения самих греков в Унию и победы агарян (турок).

“Тысяча лет” второго экклесиологического периода — имперского периода — имела таким образом промыслительное приращение в двухсотлетнем периоде Святой Руси (1453 — 1656).

Пути же латинства давно уклонились от Православия и говорить об “имперской онтологии” здесь было бессмысленно.

Катастрофа

Конец московского периода означает конец милосердного добавления срока к эсхатологическому тысячелетию. На этот момент приходится русский раскол, смысл которого и заключался в страстотерпном свидетельствовании староверами катастрофической природы реформ, начиная с Никоновской sprawy до ужасного финала на соборе 1666-1667 годов, где официальная церковь формально анафематствовала эсхатологическое учение о “Москве-Третьем Риме”, о домостроительной богоизбранности Московского Царства, сравнило пункты Стоглава с прахом, предало поруганию русские церковные обряды, которые, по мнению русских людей, и были внешним ритуальным выражением святости Руси, ее приверженности непорочной, изначальной Вере Христовой. Восточные патриархи, санкционировавшие и вдохновившие такие нововведения, возможно, руководствовались спецификой своей собственной экклесиологической позиции. Ранее связав “имперскую онтологию” исключительно со Вторым Римом и утратив ее вместе с военно-политическим крахом Константинополя, греки⁽³¹⁰⁾ перенесли свой собственный катастрофический, уже постимперский, посткатехонический опыт и на саму Русь, отвергнув даже возможность того, что там могли в полной мере сохраниться те условия, которые существовали ранее в самой Византии. Отсюда и высокомерное презрение к русскому обряду, который, как сегодня убедительно доказали беспристрастные историки этого вопро-

са⁽³¹¹⁾, был полноценным и совершенно не искаженным продолжением самой византийской православной традиции, застывшей, однако, у нас в тот момент, когда Константинополь пошел на предательскую унию, а позже пал. Русский обряд, анафематствованный реформаторами рокового собора 1966-67, был архаической формой византийского обряда и ничем иным (это был в основе своей древний Студийский устав, наиболее распространенный в Византии, с некоторыми добавлениями Иерусалимского устава, тогда как в греческой церкви к XVII веку Иерусалимский устав полностью вытеснил Студийский⁽³¹²⁾). А староверческая убежденность в его превосходстве над новогреческой формой также была совершенно оправдана эсхатологическим учением о “катехоне” и о духовной порче греческой традиции, утратившей свое “хилиастическое” качество.

Страстная реакция староверов на реформы Никона, вплоть до самых радикальных форм (гари), была обусловлена глубоким и естественным ощущением соучастия всего русского народа и Русской Церкви именно во втором экклесиологическом периоде Православия, пронзительным осознанием онтологических и антропологических последствий отказа от полноценной миссии Руси как “удерживающего”. Отсюда совершенно справедливые ожидания прихода антихриста.

Третий период (последние времена)

Теперь уже во всем мире (кроме таинственного “Беловодского царства”, не существующего на обычных географических картах, где, по мнению старообрядцев, еще сохранилась подлинная непорченная иерархия, т.е. “имперская онтология”) совершился переход к новому экклесиологическому периоду — третьему. Церковь здесь снова, почти как во времена первых христиан, оказалась в безблагодатном мире, подчиненном свинцовой пяте “князя мира сего”. Промежуточная реальность имперского хилиазма исчезла. Между Церковью и миром вновь разверзлась пропасть.

Важно заметить, при этом, что помимо сходства между доимперской и послеимперской Церковью есть и существенные различия. В первом случае Римское Царство *еще* не стало Православным, *еще* не приняло миссии “державного”. Во втором случае Царство *уже* не являлось полноценным, *уже* не исполняло этой роли. Между “еще” и “уже” проходит линия онтологического разлома. Когда нечто не подверглось преобразующему воздействию, но ему суждено подвергнуться ему — это одно дело. Здесь внутренне зреют праведные пути, хотя внешнее может быть

греховным. Это — “еще не”. “Уже не” означает, что положительное и праведное перестало быть таковым по существу, что оно остается им только внешне, а содержание безвозвратно испорчено. Фасад остается святым, внутри же громоздится апостасия. “Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?”⁽³¹³⁾

Третий экклесеологический период ставит проблему соотношения Церкви и мира в новом свете, и этому нет адекватных аналогий в предшествующие эпохи. И здесь мы сталкиваемся с невероятно нагруженным духовным содержанием вопросом: может ли в этот период (в период “уже не”) сама Церковь — которая в определенных аспектах подлежит страшному лаодикийскому приговору (“ни холоден, ни горяч, но тепл”⁽³¹⁴⁾) — широкомасштабно, соборно и единодушно дать общую экклесеологическую картину этого начавшегося страшного цикла, однозначно расставить в нем акценты, беспристрастно оценить позиции всех сил и направлений, продолжающих причислять себя к христианству? И какова будет обоснованность такой гипотетической экклесеологии, коль скоро, по определению, значительная часть (а точнее, большинство) христианских церквей глубоко затронуты в земном, историческом смысле катастрофическими последствиями утраты “имперской онтологии”?

Важно сказать несколько слов о том, каковы онтологические последствия такой утраты. Речь идет об исчезновении, сокрытии той “новой жизни”, которая составляла сущность имперской реальности, ее литургическое, соборное, коллективное действие, направленное к обожению и имеющее в качестве опоры преобразенные стихии. Отныне “новая жизнь” становится не нормой, но исключением, преобразенность мира в Святом Царстве сворачивается как горящие небеса апокалипсиса и переходит в ведение отдельных фрагментарных частей. На этом основаны многочисленные старообрядческие легенды, что “где-то в мире сохранились заповедные места, в которых осталась неповрежденной истинная православная иерархия”. Это “где-то” имеет колоссальный онтологический смысл. Подлинная имперская реальность из повседневного существования уходит в область мифов и легенд, становится труднодоступной, исключительной, из категории данности переходит к категории задания. Теперь не само спасение и “обожение”, “святость” становятся “заданием”, но только еще предпосылки к такой возможности. И чем трагичнее и катастрофичнее понимание необратимости и апокалиптической нагруз-

ки этого события — тем глубже и подлиннее вера, яснее понимание экклесиологической проблематики Церкви, полнее и истиннее богословский порыв.

Цивилизация антихриста

Проблема того мира, который начинается за пределом Церкви, а во второй экклесиологический период за пределом Православного царства, и является, строго говоря, *“проблемой антихриста”*. Антихрист стоит на противоположном полюсе от церковного домостроительства, разворачивающегося между точками Первого и Второго Пришествия Господа нашего. Следовательно, мир приобретает здесь особое качество. “Мир сей”, активно не принявший Благой Вести и спасительной Истины, становится строго отрицательной категорией. *Он не просто еще не воцерковлен, т.е. как бы пребывает в неведении относительно Благой Вести, он уже антицерковен.* Поэтому он и сопрягается напрямую с антихристом, а дьявол именуется “князем мира сего”.

Антихрист провоцирует гонения на первых христиан. Он подвигает еретиков отколоться от Церкви. Он прямо стоит за отпадением Запада (латинства) от Православия. Он приводит Константинополь к краху. Он способствует русской катастрофе 1666–67 годов. Далее он воцаряется повсюду, причем и в тех сферах, которые ранее были отвоеваны Церковью от мира. Антихрист — единое существо, единое действие, которое должно окончательно кристаллизироваться в человеческой личности в самый последний момент истории. Но эта личность будет не более, чем подписью, скрепляющей печатью для многовекового исторического делания.

Это “делание” имеет три разные формы в зависимости от трех экклесиологических этапов.

В первом случае антихрист препятствует воцерковлению империи, т.е. расширению преображенной, сотериологической христианской онтологии и антропологии на вселенские общественные и географические пространства. В этот период, когда Церковь должна перейти к новым хилиастическим условиям существования, любые препоны на этом пути — и с внешней стороны и со стороны христианских (прямо или косвенно антиимперских) сект — явно несут на себе след “князя мира сего”.

Позже антихрист сжимается, утрачивает контроль над значительны-

ми просторами бытия (внешнего и внутреннего). Его действие вынуждено разделяться и дробиться. Его могущество сдерживаемо уздой Промысла. Это приходится на период доминанции “имперской онтологии”.

Отныне второй этап действия антихриста состоит в противодействии ей, в разрушении “катехона” как препятствия для его конечного воцарения.

Можно сказать, что антивизантийская (позже антимосковская) линия на данном этапе выдает наиболее агрессивные аспекты “сына погибели”, в чем бы это ни проявлялось — в богословии, политике, быту, культуре, мистике и т.д.

И наконец, третий этап воцарения антихриста, соответствующий третьему еkkлесеологическому периоду, ознаменован объединением его сил, консолидацией пространств и реальностей, ему подконтрольных. Антихрист отныне начинает строить свою цивилизацию, отрицательный, “подрывной” характер которой постепенно все более затушевывается, и разрушение начинает выдаваться за “созидание”, беззаконие — за “закон”, грех — за “добродетель” и т.д.

Пик строительства этой “цивилизации антихриста” должен наступить в миг его окончательного вочеловечивания, когда вся подготовительная работа будет завершена.

Из этого можно сделать важнейший вывод: еkkлесеология напрямую сопряжена с темой “антихриста”, так как именно этот вопрос и является центральным для самой Церкви. Выявить его черты, осознать логику и механизмы действия “сына погибели”, показать верным его отличительные особенности, обозначать основные направления и приемы борьбы с ним, столь зависящие от природы того или иного еkkлесеологического цикла — вот в чем заключается наиболее актуальная богословская задача.

Показательно в этом отношении высказывание одного старообрядца, представителя крайнего беспоповского согласия “странников” (последователя известного “бегуна” Антипы Яковлева): “Слышите, братия, что сии льстецы глаголют, яко не нужно знать о антихристе. *Да у нас вся вера во антихристе состоит.*”⁽³¹⁵⁾ В каком-то смысле, эта предельная формулировка в устах простонародного старообрядца, с точки зрения третьего еkkлесеологического периода, более соответствует богословской истине, нежели сложнейшие успокоительные построения официального Санкт-Петербургского богословия. Самое важное здесь — совершенно оправ-

данная убежденность, что в экстремальных исторических условиях в зависимости от определения качества антихриста, пределов его влияния, формы и интенсивности его действий, в зависимости от его идентификации все остальные догматы Веры, богословские, этические, ритуальные и социальные нормативы будут иметь совершенно различное значение, так как подход, адекватный в предшествующие эпохи, теперь более неприменим, и даже для полноценной предпосылки спасения необходимо тончайшее “различение духов”, без которого даже самый внешне благочестивый и догматически оправданный христианский путь окажется ложным. Если “тайна беззакония” свершилась и “державший теперь” взят от среды, то ничто более не препятствует восседанию “сына погибели” в самой Церкви, а это, в свою очередь, требует от истинных христиан такой бдительности и такой критичности, которые ранее были не только не нужны, но и откровенно вредны.

Поэтому вопрос об “антихристе” является для христиан главным и первоочередным⁽³¹⁶⁾.

Небесное против Земного

Есть определенные основания предвидеть скорое окончание третьего еkkлeсиологического периода. Нельзя не признать, что все планы антихриста сбываются на глазах, и путь для его окончательного воплощения все более и более расчищается. Причем не только полноценный “удерживающий” в форме Православного Царства “взят ныне от среды”, но и все остальные, частичные преграды для кратковременного, но ужасного торжества “сына погибели” падают.

Скорее всего история земной Церкви подходит к своему завершению.

Мы знаем, что “врата ада не одолеют Церкви”⁽³¹⁷⁾, и что таинство евхаристии будет продолжаться до конца времен, несмотря на “мерзость запустения”⁽³¹⁸⁾, которой подвергнется (подвергается) Церковь в апокалипсические времена. Тайная сущность Церкви не подлeжит силе “князя мира сего”, она всегда остается преображенной и напрямую связанной с нетварной реальностью Пресвятой Троицы. Но эта тайная сущность есть Церковь Небесная, сопряженная с Церковью земной, но не тождественная ей. Церковь Небесная — всегда искупленная и всепобеждающая независимо от состояния Церкви Земной, к которой и относится исторический срез еkkлeсиологии. Церковь Небесная постоянна. Церковь земная меня-

ется в зависимости от поворотов промыслительной священной истории, становясь в то или иное положение и по отношению к внешнему (миру) и по отношению к внутреннему (Церкви Небесной). И в конце третьего “постхилястического” периода, в котором мы и находимся, Земная Церковь оказывается в крайне сложной, противоречивой и неоднозначной ситуации.

С одной стороны, все глубже проникают в нее действия антихриста, все больше падает она в своем человеческом и организационном смысле. Водворение в Святой Святынях нечестия в последние времена также предсказано в Священном Писании ⁽³¹⁹⁾. Это падение Земной Церкви православное предание называет собирательным понятием “Церковь Лаодикийская”, “Церковь не холодных и не горячих”. В Лаодикийской Церкви в конце времен достигается высшая стадия отчуждения земного от небесного, и постепенно *земное начинает вступать в открытое противоречие с небесным*. Нагляднее всего это видно в предельном вырождении латинской Церкви и протестантских конфессий, где от подлинного христианства почти вовсе ничего не осталось. Шаг за шагом вбирают западные конфессии в себя откровенно антихристовы течения, навязываемые стихией апокалиптического мира. Но “лаодикийскими” являются не только “церкви” Запада, проделавшие огромный и постыдный путь на стезе отпадения и извращения. Уже по самой логике еклесиологических этапов, намеченных нами выше, ясно, что и православные не могли избежать — хотя и в иной форме и в иной степени — сходных отрицательных явлений, предполагаемых самим вектором драматической церковной истории в последние времена. Первый решительный шаг в сторону антихриста был сделан греческой Церковью в момент окончательного заключения Флорентийской унии.

В этом и только в этом смысле надо понимать и последствия книжной sprawy и деяния собора 1666-1667 годов (несмотря на глубоко патриотическую и православно-мессианскую цель, которую патриарх Никон изначально субъективно перед собой ставил). Петровские реформы и синодальный квазиангликанский строй романовского периода также имели мало общего с подлинным Православием, с православной симфонией и “удерживающим”. Хотя постепенно изначальный чисто отрицательный характер “новообрядчества” и преодолевался самой народной стихией (не было уничтожено до конца монашество, не иссяк исихазм, вернулся в русскую Церковь анафематствованный русский восьмиконечный

крест), было учреждено, хотя и в прагматических целях, единоверчество и т.д.), все же от подлинного византизма и Святой Московской Руси в петербургско-романовской России сохранились лишь осколки и отдельные фрагменты. Не смогла преодолеть “лаодикийский дух” Русская Православная Церковь и в 1917 году, когда было восстановлено Патриаршество и сделаны серьезные шаги к апокалиптическому пробуждению Русского Православия перед лицом чудовищных потрясений, охвативших Россию и весь мир (особенно важно сегодня обратиться к опыту тех ревнителей православного возрождения, которые ратовали в то время за радикальное преодоление последствий раскола и “романовщины” — сам патриарх Тихон, митр. Антоний (Храповицкий), еп. Андрей (Ухтомский) и т.д.).

Крайне символичными были события, вплотную примыкавшие по времени к восстановлению Патриаршества — перенос столицы из Петербурга в Москву и чудесное обретение иконы “Державная”, что в экклезиологическом смысле было тождественно установлению на Руси эсхатологической формы монархии, пришедшей на смену павшему Дому Романовых: сама Пресвятая Богородица стала Царицей Руси.

Важно также заметить, что первое опровержение рокового собора 1666-67 годов готовилось именно накануне восстановления патриаршества в 1917 году. Еще более символично, что митр. Сергей (Страгородский), известный своей крайней лояльностью к Советской власти, в “Деянии архипастырей” от 1929 года от имени себя самого как “заместителя местоблюстителя патриаршего престола” (высшей религиозной инстанции в России того периода) и от имени других законных иерархов, митрополитов и епископов Московской Патриархии, официально отверг постановления злосчастного “разбойничьего собора”, пришедшегося на фатальную дату, и “вменил как не бывшие”. Показательно, что на это “Деяние” отважился именно просоветский иерарх, а окончательно оно было подтверждено на Соборе РПЦ уже в 1971 при патриархе Пимене, также вполне лояльном к советской власти. Все это указывает на то, что именно в “послеромановской”, “послепетербургской”, снова “московской” России зрели духовные эсхатологические тенденции, направленные на преодоление апокалиптической катастрофы XVII века.

Но Промыслу Божьему было угодно, чтобы преодоление “лаодикийского начала” в Русской Православной Церкви совершилось не до конца. Тем более, что историческая ситуация в большевистской России была для верующих крайне сложной. В начале нашего столетия истинное

богословское сознание в России пыгается пробудиться, стремится снова дать непредвзятый, почерпнутый из глубин церковной догматики и предания ответ на насущные вопросы, хочет сформулировать ясно позицию Церкви в новый исторический период, отмеченный явной печатью антихриста, но ... все обрывается на полуслове, последней формулы нет, высокое самоотверженное стремление не достигает необходимого критического порога.

И снова на несколько десятков лет вопрошание подменяется скоропалительным, назидательным и неубедительным, расплывчатым ответом, вместо богословской мысли повсюду довлеют соображения исключительно морального или ритуального характера, Церковь отказывается однозначно определять свое отношение к миру, выносить четкие оценки процессу апостасии, отождествлять те или иные современные реальности с "антихристом". Нельзя винить в этом Церковь, гонимую и преследуемую формально атеистической, антирелигиозной, жестокой властью. Мы просто констатируем этот факт. Но нельзя и не заметить того типично лаодикийского настроения, с которым паства принимает колеблющуюся, осторожную позицию своих пастырей. В иной ситуации все могло бы быть иначе.

Как бы то ни было, и в лоне сегодняшнего официального Православия не только по ощущению, но догматически не может быть того гармоничного и солидарного соотношения между Церковью Небесной и Церковью Земной, которое существовало вплоть до определенного исторического момента величайшего апокалиптического значения.

Мы давно под властью антихриста и слуг его. И от духа этого никто не свободен и никто не чист, кроме праведников и святых (тайных или явных).

Филадельфийский томос

Ясно, что избежать страшной предопределенной Богом конечной развязки истории мира нельзя (да и зачем?). Второе Пришествие и предшествующие ему катастрофы столь же неотменимы, как факты прошлого. В некотором смысле, все это уже совершилось, так как в вечности все вещи и все события присутствуют одновременно, и лишь во времени сменяют друг друга последовательно. Естественно, антихрист современного мира отрицает вечность. Он не может поступать иначе, ведь в этом случае эфемерный миг его торже-

ства будет лишь химерическим кратким эпизодом, тогда как сам он желал бы растянуть *свое* время и все, что подлежит *его* времени, на неопределенно большой срок. Вслед за антихристом кривят губы при слове “вечность” и обычные люди, для которых это в лучшем случае абстракция, а в худшем - бессмыслица.

Но мы готовы ко Второму Пришествию, знаем и радостно принимаем его. В конце концов, для христианина это величайшая радость — скорбь разлуки мира с Творцом заканчивается, конечное бытие преобразуется, мертвые воскресают, время исчезает, а вместе с ним исчезает и смерть.

И перед лицом этого долгожданного мига мы можем утвердить своего рода “манифест Филадельфийской Церкви”, т.е. пробужденной экклесиологической реальности, провидящей конец скитаниям Церкви в безблагодатной постхилиастической пустыне.

Какова идеальная структура этой Филадельфийской Церкви?

Во-первых, совершенно очевидно, что такой Церковью является только и исключительно Православие. Мы не можем и не должны судить и осуждать отдельных людей католического и даже протестантского вероисповеданий, которые личным рвением и стойкостью на путях Христовых могли стяжать спасение. “Дух веет, где хочет”, и у Господа свой счет. Но такое допущение ни в коей мере не снижает глубины латинского отступничества, которое было тем более преступным, что совершалось в тот период, когда наряду с неестественными условиями Запада цвела имперская Византия и крепко стояло тысячелетнее православное царство, подлинный удерживающий (по сравнению с которым даже гиббелинские проекты были лишь искаженным приближением, основанным на волонтаризме и узурпации, не говоря уже о совершенно несимфонической, еретической позиции Римской курии). Итак, прямая связь Церкви Небесной с Церковью Земной существовала в наиболее совершенном и гармоничном виде в Византийском Православии. Отправляясь от этого положения, следует прояснять предпосылки четвертого экклесиологического периода — черты и пределы Филадельфийской Церкви, оставшейся верной духу и букве Веры Христовой несмотря на труднейшие времена испытаний.

Во-вторых, важнейшим узлом домостроительства спасения в истории является Московское Царство с 1453 по 1656 года. Несмотря на смуту и раздоры, несмотря на сложнейшие политические и нравственные испытания, выпавшие в данную эпоху на долю русских, именно этот период

является уникальной временной паузой, в границах которой продолжался цикл “имперской онтологии”, длились исключительные бытийные и социальные условия “тысячелетнего царства”. Поэтому Филадельфийская Церковь должна быть особым, исключительным образом связана в духовном, культурном, историческом и даже географическом смысле со Святой Русью, последней хранительницей таинственного Белого Клубука.

В-третьих, максимально острое, драматическое и трагически ясное переживание смены эцклесеологических эпох, а точнее, универсальное апокалиптическое значение перехода от второго, имперского периода к третьему, безблагодатному, было *свойственно русскому старообрядческому движению*, возмущившемуся духовной катастрофой и отказавшемуся склонить голову перед неизбежностью рока. Староверы были (и остаются) героями эцклесеологического *Сопротивления*, последними верными Святой Руси, защитниками “имперской онтологии”, не согласившимися пойти на уступки с духом мира сего, под какими бы благовидными предложениями это ни проходило. Старообрядцы не консерваторы и не архаики, не сторонники “прошлого любой ценой” и не противники всяческих перемен, как их часто неверно изображают. Смысл и суть русского раскола заключались в том, что часть православных восстала против антихристового содержания реформ, причем распознали они всю катастрофичность положения дел с самого начала книжной sprawy, задолго до того, как прошел проклятый собор 1666-1667 годов, задолго до Петра Алексеевича, зачеркнувшего одним махом Русь, Москву, Патриаршество, “катехон”, подлинное Православие. Следовательно, проблематика русского старообрядчества имеет в нашем вопросе первостепенное значение, и вся эта сложнейшая тема должна быть помещена в центр внимания.

Эти три позиции не подлежат сомнению. Все остальное более проблематично. Но попытаемся все же высказать некоторые предположения.

Разделение старообрядцев на несколько расходящихся друг с другом согласий и толков не позволяет говорить о том, что и в этом лагере существует однозначно верная, предельно приближенная к истине эцклесеологическая теория, выправляя по которой остальные позиции, мы могли бы прийти к реальности Филадельфийской Церкви. Частные мнения по глубинным богословским вопросам противопоставили многие согласия друг другу и в самом старообрядческом лагере, а впоследствии они закрепились, превратившись в не подлежащие развитию или пересмотру

догматы. Это чрезвычайно важный момент, так как из него следует, что *правота эсхатологической позиции староверов не означает еще их прямого тождества Филадельфийской Церкви*. Уже сама множественность толков и согласий явно говорит против такого утверждения, так как Церковь Едина. А раз так, то следует обратиться и к иным ветвям Русского Православия.

В романовский период постоянно шел процесс негласного возврата Русского Православия к допетровским временам, но это был путь не *консервативно-революционный* (как у старообрядцев), а *консервативно-эволюционный*, обязанный своим существованием, в первую очередь, архаичности уездного мелкого и среднего клира и множеству простых прихожан. В некотором смысле, восседание антихриста в Церкви до конца так и не свершилось, несмотря на то, что в отдельные промежутки царствования Петра Первого создавалось впечатление, что это происходит. И все же по каким-то высшим причинам окончательный аккорд был отложен, хотя силы антихриста удесятерились.

Пусть ценой компромиссов и приспособленчества, но Русское Православие сохранило свое единство, законность иерархии, евхаристическую преемственность, верность основным нормам святоотеческой традиции. Санкт-Петербургский этап характеризовался определенным раздвоением официальной Церкви — в низах она тяготела к положениям Старой Веры, т.е. собственно к Православию в его наиболее чистой форме. В верхах оно было ориентировано на западнические установки и нормы, официальное богословие повторяло модели католико-протестантских учений, общий дух был вполне отступническим. Реформы Никона значительно повредили и обряд, и богослужебные книги. Синод стал чиновничьим ведомством при бюрократическом профаническом государстве.

Важно однако, и то, что Россия сохраняла *политическую независимость*, а Православие оставалось *государственной религией*. Это добавляло всей ситуации двусмысленность, которой не существовало, к примеру, в Византии, погибшей политически сразу же после того, как совершилось отступничество религиозное. И не случайно никогда не прекращались в России православные движения, ратовавшие за восстановление Патриаршества (линия Дашкова), т.е. за возврат к допетровскому строю Церкви. Предпринимались многочисленные попытки утвердить «единоверие»,

т.е. объединить “никониан” и староверов в единую Церковь (об искренности таких попыток мы спорить не будем). Довольно характерны были для русского клира и яростные антизападные, антикатолические мотивы, выдававшие инерциальную укорененность в византизме и втором экклесиологическом периоде. Можно сказать, что и в Русской Православной Церкви имелась определенная тяга к “Филадельфийскому строю”, понимание необходимости дать новый богословский экклесиологический ответ всемерно усиливающемуся могуществу антихриста, его проникновению вглубь социальной и природной реальности. На светском уровне и в довольно приблизительной форме сходные настроения были распространены в среде славянофилов и их последователей (Достоевский, Леонтьев, Данилевский, некоторые направления народников и социалистов-революционеров, позже евразийцев и национал-большевиков).

Следующим важным моментом, еще более разделившим русских православных, была Октябрьская Революция. Этот режим полностью отменял и рушил все то, что хотя бы номинально осталось еще в России от “византизма” и Святой Руси. Он ниспроверг монархию и поставил Церковь практически вне закона. Но и здесь снова проявилась сложная и часто недоступная скромному человеческому рассудку промыслительная идея — большевики на светском уровне и под глубоко чуждыми народу лозунгами в экстремальной форме установили жестко антизападный строй, и противоречие Восточной Римской Империи и Запада вспыхнуло с новой силой в конфронтации социализма и капитализма. С одной стороны, большевики были еще хуже Романовых, так как атеизм, механицизм, материализм и дарвинизм намного дальше отстоят от истины, нежели, пускай усеченное, но Православие. С другой стороны, и сквозь большевиков действовала странная сила, удивительно напоминающая в некоторых своих аспектах царствование Ивана Грозного, опричнину, возврат к архаическим народно-религиозным стихиям. Не случайно на первом этапе революционеров довольно активно поддерживали некоторые вожди старообрядцев (в частности, нетовский наставник Дорофей Уткин, знаменитый купец-старообрядец Савва Морозов и т.д.) и часть православных (показательна относительная лояльность к Советам не только “обновленцев”, которые значительно отступали от норм Православия, но таких “староцерковников”, как еп. Андрей (Ухтомский) и движения “христианских социалистов”). Кроме того, быть может следует рассмотреть в

новом свете т.н. “сергианскую” линию Московской Патриархии. С определенной точки зрения, “патриотическая” и “просоветская” позиция митрополита Сергия (Страгородского) и других Патриархов советского периода не так уж и отличалась от выбора, сделанного сторонниками Никона и особенно русскими иерархами, принявшими постановления Собора 1666-67 годов. Вспомним слова патриарха Иоакима в ответ на запрос царя о его “вере”: “Аз де государь не знаю ни старыя, ни новыя, но что велят начальницы, то и готов творити и слушать их во всем”. Могут ли наследники традиций столь полного духовного конформизма осуждать действия митрополита Сергия в сложной и парадоксальной ситуации?!

Как бы то ни было, после поражения белых в Русской Церкви снова обнаружилась двойственность — Русская Православная Церковь за рубежом (“Карловацкая”) распознала в большевиках “приход антихриста”, и на этом основании приравнивала позицию Московской Патриархии (и отчасти митрополита Евлогия, занимавшего умеренную позицию) к отступничеству. Отсюда пренебрежительный термин “сергианство”. Но сама эта Церковь сохранила верность именно синодально-петербургскому укладу, осталась в богословских и социально-политических рамках Романовского периода, несмотря на то, что лично митрополит Антоний (Храповицкий) до эмиграции был сторонником “духовного преодоления раскола” и крайне критично относился к “романовщине”.

Московская Патриархия, в свою очередь, осталась лояльной к Советской власти. Мы уже упоминали символические черты, сопутствующие большевизму — перенос столицы в Москву, восстановление в 1917 Патриаршества на Руси, обретение “Державной”, “Деяния” 1929 г., Собор РПЦ 1971 и т.д. Будто какие-то знаки указывали на сложный и превышающий рассудок замысел Господа о Церкви и человечестве.

Как бы то ни было, и у “зарубежников”, которые, кстати, оказавшись в чрезвычайно тяжелом положении, вспомнили о важности роли “катехона” (с этим связана и канонизация Николая Второго), и у “сергиан” была своя экклесиологическая правда, а значит, и здесь можно найти “филадельфийские” элементы. Черты антихриста в лице большевиков бесспорны. Но и на либеральном Западе, куда вынуждены были отправиться белые эмигранты, степень апостасии была никак не меньшей (если не большей). Тем более, что все вредоносное и наиболее отталкивающее в русском коммунизме есть прямое заимствование с Запада. На Западе

антихрист верховодил самое малое тысячу лет, и проникновение его вглубь западного бытия, западной онтологии, не могло не быть решающим. Если и судить большевиков, то никак не глазами “прогрессивного человечества”, которое и есть для православных очевидное скопище покорных и добровольных, но одновременно, высокомерных и агрессивных “слуг антихриста”. Да и с позиций романовского синодального Православия окончательный приговор выносить не стоит, если вспомнить, на каком фундаменте покоился сам этот уклад. Поэтому здесь мы выходим за грань однозначных оценок. Важно лишь, что и у зарубежных, и, возможно, с еще большим основанием у “сергиан” была своя промыслительная правда, которую необходимо учесть в филладельфийском утверждении.

Подведем итог. Филладельфийская Церковь, призванная дать последний и решительный бой антихристу, отличается следующими экклесиологическими характеристиками.

1. Она является Православной и признает тождество Византии “тысячелетнему царству”.
2. Она настаивает на апостасии Запада (особенно после схизмы) и убеждена в том, что западный мир первым попал под власть “сына погибели”.
3. Она рассматривает Московское Царство как продление византизма на некоторый срок со всеми вытекающими из этого экклесиологическими (и онтологическими) последствиями.
4. Она осознает трагичность и необратимость русского раскола, принимая старообрядческое понимание богословского и эсхатологического значения этого явления.
5. Все три главные направления в современном русском Православии — староверов, членов РПЦ и “зарубежников” — она считает недостаточными по отдельности, но несущими в себе отдельные аспекты экклесиологической истины. У староверов истинна оценка раскола. У РПЦ факт наличия Русского Патриаршества, иерархическая полнота и национальная солидарность с судьбами Русского Государства любой ценой. У “зарубежников” — акцентирование эсхатологической роли монархии как “катехона”.
6. Эти три важнейших элемента Истины, рассеянные по разным течениям Русского Православия, а также некоторые аспекты греческой Церкви — особенно связанные с монашеским умным деланием, с Афоном и исихазмом — и иных православных Церквей (сербской, болгарской, румынской, молдавской, македонской и т.д.) являются теоретическими

богословскими и экклесиологическими пределами, в которых может и должно состояться филадельфийское возрождение непосредственно перед точкой Конца, дату которой знать никому не дано, но ждать и страстно желать которую является нашим религиозным долгом.

Вспомним слова “Откровения” Иоанна Богослова:

“И Ангелу Филадельфийской Церкви напиши: так говорит Святой, Истинный, имеющий ключ Давидов, Который отворяет — и никто не затворит, затворяет — и никто не отворит:

Знаю твои дела: вот, Я отворил пред тобою дверь, и никто не может затворить ее; ты не много имеешь силы, и сохранил слово Мое, и не отрекся имени Моего.

Вот сделаю, что из сатанинского сборища, из тех, которые говорят о себе, что они Иудеи, но не суть таковы, а лгут, — вот, Я сделаю то, что они придут и поклонятся пред ногами твоими и познают, что Я возлюбил тебя.

И как ты сохранил слово терпения Моего, то и Я сохраню тебя от години искушения, которая придет на всю вселенную, чтобы испытать живущих на земле.

Се, грядускорю; держи, что имеешь, дабы кто не восхитил венца твоего.

Побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего, и он уж не выйдет вон; и напишу на нем имя Бога Моего и имя града Бога Моего, Нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и имя Мое новое.

Имеющий ухо, да слышит, что Дух говорит Церквям.”

Страшный Суд

Есть множество причин, по которым “Филадельфийский план” апокалиптического восстановления Церковного Единства, понятого только и исключительно в православном смысле, может показаться утопичным. Церковь сегодня, как никогда, раньше далека не только от возможности объединения, но и постоянно находится под угрозой дальнейшего дробления и прогрессирующего распада. Темные ереси, либеральные реформы, откровенная агрессия антихристового Запада обрушиваются на этот корабль Спасения с новой невиданной мощью. Кажется, хватило бы сил сохранить то, что осталось, куда там, грезить о Возрождении...

Но это слишком человеческий подход. Он выдает прохладу веры.

Стоит только всерьез задуматься об огненной реальности Страшного

Суда, о разверзшейся пасти ада и головокружительной вспышке Света Славы Господней, стоит только понять, к событию какого порядка и какого значения мы неумолимо приближаемся, как непреодолимое покажется несущественным, невозможное обратится легко исполнимым, твердое станет податливым и прозрачным.

Перед лицом Второго Пришествия нет вообще никаких постоянных величин или безотзывных очевидностей. Все дрожит и плавится как тонкий, снедаемый нездешним пламенем свиток.

Неизбежности нет. Есть возможность.

Остальное зависит от тех, кто сохранил несмотря ни на что верность Истинной Церкви и Истинному Царству, Последнему Царству неубиенной, неуничтожимой Святой Руси, тревожным благовестом взывающей из глубин нашей души.

Примечания и сноски

к “Метафизике Благой Вести”

- (1) abbe Henri Stephane “Introduction a l'esoterisme chretien”, Paris, 1979.
- (2) В настоящий момент на русском языке вышли следующие книги Р.Генона: “Кризис современного мира”, Москва, 1992; “Царь мира” в ж-ле “Вопросы философии” за 1993 г.; “Царство количества и знаки времени”, Москва, 1994; “Фундаментальные символы священной науки”, Москва, 1996, статьи в ж-ле “Милый Ангел” № 1, в ж-лах “Вопросы философии”, “Литературное обозрение”, “Волшебная Гора” (главы из книг “Введение в изучение индуистских доктрин”, “Духовное владычество и временная власть”, “Символизм Креста” и т.д.).
- (3) Для более детального знакомства с этой проблематикой см. Guénon René “Les etats multiples de l'Être”, Paris, 1932, а также “Пути Абсолюта”
- (4) См. также “Пути Абсолюта”.
- (5) Понятия “сущность” и “бытие” в русском языке этимологически совпадают: “есть”, “суть” — это формы от глагола “быть”. То же самое имеет место и в греческом и в латинском языках.
- (6) Это замечание станет понятным во всем объеме после того, как мы перейдем к рассмотрению специфики сугубо православного взгляда на метафизику.
- (7) “Чистый абсолют” — это наименование наивысшей метафизической категории, взятой сама в себе, в своем наиболее внутреннем аспекте. В отличие от категорий “чистое бытие” и “чистое небытие”, которые имеют еще один дополнительный уровень, превосходящий определение “чистый” (уровень, где они характеризуются относительно более первичных аспектов всевозможности, т.е. как возможность бытия и возможность небытия), чистый абсолют является предельной метафизической инстанции-

ей, не имеющей никакого иерархически высшего определения. См. “Пути Абсолюта”.

(8) В христианской мистике “Ареопагитик” этот уровень назван “сверхсущественным” и “сверхбожественным” (“Второе послание к Гаю”), а также “божественным сумраком” (“О мистическом богословии”). Когда св. Дионисий Ареопагит говорит о “том, что больше Бога”, он имеет в виду выход за предел как теологии (учения о Боге), так и онтологии (учения о бытии). Этот уровень и есть то, что традиционалистская школа называет собственно “метафизикой”. См. “Пути Абсолюта”.

(9) Эта чисто метафизическая, трансцендентная сфера, строго говоря, не может быть определена в богословских и религиозных терминах, так как она радикально превышает тот уровень, где к принципу приложимо понятие “бога” или “божества”. Поэтому у Дионисия Ареопагита и некоторых других православных метафизиков мы встречаемся с загадочным выражением “Сверхбог”, “Υπερθεος”, что относится именно к этой апофатической и сущностно превосходящей все бытие (даже божественное) трансцендентной реальности. В пасхальном каноне (песнь 8) к Пресвятой Троице также прилагаются определения “Пресущественная” (“υπερουσια”, т.е. превышающая всякое бытие, всякую сущность) и “Пребожественная” (“υπερθεοτε”, т.е. превышающая само Божество). Хотя онтологический уровень Троицы также трансцендентен по отношению к твари, в данном случае речь идет о трансцендентности более высокого порядка.

(10) Согласно католической доктрине, Святой Дух, третье лицо Пресвятой Троицы, исходит из Отца и из Сына, а не только из Отца, как учит Православие. Это подразумевает “соподчиненность” (“субординатизм”) лиц Троицы, а не их ипостасное равенство, на котором настаивает Восточная Церковь, верная Никейскому символу Веры и духу истинного изначально христианства. Отец у католиков строго “выше” Сына, а Сын, в свою очередь, строго “выше” Святого Духа. Догмат о Filioque был принят Римской Церковью в VII веке и стал основной богословской причиной разделения Церкви на Восточную (Православную) и Западную, осуществившегося окончательно в 1054 г. Константинопольский Патриарх Фотий одним из первых дал развернутую догматическую отповедь латинянам, уже давно тяготевшим к чрезмерной иерархизации и рационализации троического таинства и все более удалявшимся от апофатической традиции восточных отцов.

(11) Традиционно Отцу в Троице соответствует основное качество Безначальности и Нерожденности, абсолютного Превосходства, Невыразимости и Непознаваемости. Сын вечно рождается от Отца, следовательно, Он есть Бог Рожденный, Единородный, а также Слово Божие, Логос. Дух Святой вечно исходит от Отца как Слава Отца. Он — Утешитель, Сокровище благих, Податель Жизни. При этом Православие подчеркивает, что исхождение Святого Духа осуществляется *при участии* Сына. Дух *изводится* Сыном, хотя исходит *только* от Отца. Так в Троице утверждается

тайная и сверхразумная связь лиц, принципиально превышающая структуры тварного разума и, напротив, открывающая просторы метафизического созерцания.

(12) При перенесении богословского католического “субординатизма” на метафизику Отец соотносился бы с бесконечностью равной бесконечности (высшая инстанция), Сын — с возможностью непроявления, а Дух Святой — с возможностью проявления как с самым “малым” и “ограниченным” из всех аспектов всевозможности.

(13) Этого никогда не понимали и не признавали строго монотеистические религии (такие, как иудаизм и ислам). Кстати, принадлежность самого Генона к исламу не могла не повлиять на его формулировку некоторых высших метафизических доктрин, где он склоняется к радикальному метафизическому монотеизму, намекая на то, что все разделения внутри абсолюта, в последнем счете, суть не что иное, как иллюзии, порожденные проявлением. Это прямо противоречит, однако, метафизике христианства и христианскому пониманию абсолюта. Кроме того, можно было бы задаться вопросом, почему сама индуистская традиция, к которой Генон обращается как к наивысшему авторитету и которую он, в конечном счете, отождествляет с самой Изначальной Традицией, не использует термин “Единое” применительно к абсолюту, а говорит о “Недвойственности”, “А-двайте”? Но “Недвойственность” абсолюта может быть с таким же успехом истолкована и как метафизическое христианское “Триединство” (подробнее об этом см. “Пути Абсолюта”)

(14) Возможность проявления ирландский последователь св. Дионисия Ареопагита (IX век) Иоанн Скот Эриугена называл “Несозданной создающей природой”. Jean Scott Eriugena “Divisio naturae”.

(15) Возможность непроявления Эриугена называл “несозданной несоздающей природой”. Div. nat., указ. соч. См. предыдущую сноску (14).

(16) “Тьма превысшая света” — типичное для православных исихастов выражение, обозначающее абсолют. “Добротолюбие”, т.5, Москва, 1900.

(17) Отрицание условное, тождественное дополнению данного утверждения до беспредельности всеохватывающего и бесконечного абсолюта.

(18) От Иоанна I,5.

(19) Возникает вопрос, имеем ли мы право здесь с полным основанием говорить именно о Троице, так как может сложиться впечатление, что Троическое Единство как бы удваивается, и наряду с апофатической и метафизической Троицей возникает ее онтологический дубль. Это очень серьезная проблема, так как она связана с разделением таких реальностей, которые заведомо трансцендентны множественности, а следовательно, о них трудно сказать что-то определенное, так как для ограниченного взгляда земного существа они сливаются в сиянии ослепляющего метафизического света. Но если такой несомненный церковный авторитет, как св. Дионисий Ареопагит, говорит не только о “боге”, но и о “сверхбоге”, о “бытии” и о “сверхбытии”, “сущем” и “сверхсущем”, значит можно предста-

вить себе тончайшее различие между принципами онтологии и превосходящими их принципами метафизики даже в ортодоксально православном контексте. В Пресвятой Троице можно выделить то, что относится к ней самой по себе без всякого отношения к тварному миру, а можно и то, что относится к тварному миру, но еще предшествует факту творения. Православным понятием, наиболее соответствующим сфере проявления, предшествующего творению, является *“совет” трех Лиц или божественное намерение, Промысел о творении*. В этом “совете” Лица выступают вовне, т.е. пребывают в божественном “экстазисе”, “ис-ступлении”. Это первовыступление совета, логически предшествующее собственно творению, и является гранью, отделяющей метафизику от онтологии в неизменной и неумопостигаемой Божественной Полноте и самоидентичности. В отношении к твари на последующих этапах это “исступление Божества” будет проявляться в уникальности “домостроительных” миссий каждой из ипостасей. Но на предтварной стадии это еще не “домостроительство”, но “замысел домостроительства”, первоначерчение, “совет о домостроительстве”. И в этом “совете о домостроительстве” разворачивается перераспределение онтологических ролей, которое более подробно и детально описывают (хотя и в своей собственной перспективе) иные редакции метафизической картины реальности. Как бы то ни было, ни о каком “удвоении Троицы” речи здесь нет.

⁽²⁰⁾ Термин “*natura*”, “природа”, традиционно раскладывался на две составляющие: “*natura naturans*” и “*natura naturata*”. *Natura naturans*, “природа порождающая” рассматривалась как “мужской”, организующий принцип, противопоставленный чистой пассивности *natura naturata*, “природы порожденной”. Такое деление основано на имманентистской онтологической перспективе, вообще выносящей за скобки подлинно активный принцип чистого бытия, который сам по себе не участвует в проявлении. И в этом случае проявление видится как своего рода партеногенез, в котором одна сторона женского начала выступает в мужской роли (*natura naturans*), а другая — в женской (*natura naturata*). Среди развитых метафизических традиций такое положение дел мы встречаем в индуистской школе Санкхья и в тантризме. Здесь акцентируется субстанциальная сторона проявления как залог и онтологическое основание для многоступенчатых трансформаций существа. Но сторонники данной линии в индуизме не рассекают эту субстанцию на две части (мужскую и женскую). Можно сказать, что для них “*natura naturans*” и “*natura naturata*” не гипостазируются, но включаются в общую категорию женского начала. Несмотря на свое отличие от строгой адвайто-ведантистской модели, где субстанциальный принцип рассматривается всегда в паре с принципом эссенциальным, трансцендентным относительно природы во всех ее аспектах, данное направление считается вполне легитимным, так как соответствует особой технической стороне духовной реализации. Сам факт, что высшее начало выступает здесь как женская сущность, пракрити (откуда тантрическая формула

инициатической идентификации "saham", т.е. "я есмь Она"; подробнее см. "Конец Света", А.Дугин "Имманентная Революция Тантры"), уже подразумевает наличие вынесенного в трансцендентное мужского принципа. Именно наличие этого трансцендентного мужского принципа и делает всю природу, natura, началом женским. См. также "Пути Абсолюта", гл. II.

(21) Идентификация "природы" с *materia prima* может иметь место только в том случае, если мы становимся на точку зрения трансцендентного мужского принципа, чистого бытия. В таком случае вся область проявления, чем, собственно, и является природа, выступает как единое пассивное начало, воспринимающее духовное влияние мужского принципа, пребывающего в "деянии недеяния". См. R.Guénon "Le regne de la quantité et les signes des temps", Paris, 1945.

(22) Потребность как-то выделить и обозначить эту реальность стояла как за раннехристианскими гностическими школами, так и за "софиологическим" направлением в русской философии конца XIX — начала XX века. Между этими историческими полюсами развевались самые разнообразные духовные искания в области христианского богословия.

(23) См. подробнее Архимандрит Киприан (Керн) "Антропология св. Григория Паламы", Москва, 1996, гл. 5

(24) Цит. по Архимандрит Киприан (Керн) "Антропология св. Григория Паламы", Указ. соч. стр. 287

(25) Там же, стр. 288

(26) Там же, стр. 288

(27) Там же, стр. 288

(28) Там же, стр. 288

(29) 'ὅτι ἐξ οὐχ οὐτὸν ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός', по переводу Семидесяти, Книга Маккавейская, 7, 28

(30) Это запечатлено в православном Символе Веры (Первого Вселенского собора): "Верую во Единого Бога Отца Вседержителя, творца небу и земли, видимым же всем и невидимым". Хотя творение осуществляется всей Божественной Троицей, по "совету трех лиц", Символ Веры более специально связывает его с домостроительством первого лица.

(31) См. Guénon René "Les états multiples de l'Être", Paris, 1932

(32) См. Лосский В.Н. "Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.", Москва, 1991

(33) Интересно также, что православное предание уподобляет Сына и Духа Святого двум рукам Отца, которыми он создал Адама, Первочеловека, тогда как остальное творение стало быть через его мысль или через его слово.

(34) Цит. по Pseudo-Denys "Oeuvres complètes", Paris, 1943

(35) На Руси следы такого подхода можно найти в апокрифических "Беседах Трех Святителей", с которыми, в частности, полемизировал протопоп Аввакум, и где утверждалось, что "ангелы были созданы из Духа Святого", что представляет собой типичное высказывание радикального "манифестационизма".

⁽³⁶⁾ Неудивительно, что первые каббалисты многократно подвергались критике со стороны ортодоксальных иудеев, упрекавших их в радикальном отходе от сущности иудаизма, в “неоплатонизме”, “эманационизме” и т.д.; существовала даже теория, что каббалисты были еврейскими “криптохристианами”, разрушающими иудаистскую традицию изнутри! См. I.Tishby, I.Gruenwald, и особенно G.Scholem “Les origines de Kabbale”, Paris, он же “La Kabbale et sa symbolique”, Paris, 1966, G. Vajda “Les courants mystiques juifs”, Paris.

⁽³⁷⁾ Подробнее см. “Пути Абсолюта”.

⁽³⁸⁾ “Бытие”, I, 2. “Земля же бе невидима и неукрашена, и тма верху бездны”.

⁽³⁹⁾ “Бытие”, I, 2 — “И дух Божий ношашеся верху воды”. Интересно уподобление роли Святаго Духа в творении “птице, высиживающей яйца”. У Св. Василия Великого об этом говорится: “Скажу тебе не свое мнение, но мнение одного сириянина, который был столько же далек от мирской мудрости, сколько близок к ведению истинного...Слово: “ношашеся” ... в переводе употреблено вместо слов: “согревал и ожитворял” водное естество по подобию птицы, насиживающей яйца...” (“Беседы на Шестоднев”, стр. 33, Москва, 1845).

⁽⁴⁰⁾ Там же, I, 4. “И виде Бог свет, яко добро”.

⁽⁴¹⁾ Там же, I,1 “В начале сотвори Бог небо и землю”.

⁽⁴²⁾ Подробнее см. “Пути Абсолюта”.

⁽⁴³⁾ Бытие”, I, 6-7 “И рече Бог: да будет твердь посреде воды, и да будет разлучающи посреде воды и воды. И бысть тако. И сотвори Бог твердь, и разлучи Бог между водою, яже бе под твердию, и между водою, яже бе над твердию.”

⁽⁴⁴⁾ В индуистской традиции - “свар”.

⁽⁴⁵⁾ Православная традиция на Руси зафиксировала этот символический комплекс космологии в фигуре пророка Или, которому в Новгороде были посвящены две Церкви (“Илья Сухой” и “Илья Мокрый”), а сам его образ сочетался с грозой, молниями и дождем. Подробнее об этом см. главу 36.

⁽⁴⁶⁾ Православная традиция, следуя креационистской логике, категорически отрицает “предсуществование душ”. Это наглядно проявилось в анафематствовании отцами “оригеновской ереси”, утверждавшей обратное. Это настолько серьезный пункт ортодоксии, что русские староверы укоряли в “оригинизме” никониан за то, что те допускают вселение души в человеческих зародышей на сороковой (у мужского пола) или на семидесятый (у женского) день после зачатия. (См. “Ответы Александра Диакона”, репринт изд. 1906 г., стр. 57). Православие утверждает строгую одновременность появления индивидуальной души и индивидуального тела. Святой Афанасий Великий в 16-м ответе “князю Антиоху” сравнивает душу и тело с камнем и железом, высекающими огонь (жизни) только совместно. Предсуществование душ является характерной концепцией

манифестационизма. Православие в данном случае преемствует аристотелевский подход, в котором "предсуществование" признается только за видовой природой, а не за индивидуальными ее модусами, проявляющимися одновременно в конкретном отдельном существе. Поэтому вместо манифестационистской концепции "золотого зародыша" Православие утверждает концепцию Адама, но понятого не как историческая личность, но именно как особая тварная инстанция, как род. Православным аналогом "синтеза душ" может выступать динамический момент вдыхания Богом души в первочеловека. Эта душа тварна и имеет форму. Но исторический индивидуальный жест Божества архетипически повторяется бесчисленное количество раз при появлении новых человеческих существ. Очевидно, что это не предполагает постоянного и индивидуализированного "действия" Бога относительно каждого человека. Просто единая родовая душа, "душевный человек", "тело душевное", по словам святого апостола Павла, "сеется" в тело, порождая уникальную двухчленную психо-физическую индивидуальность. ("Первое послание к Коринфянам" XV,44-46). "Сеется тело душевное, востает тело духовное. Так и написано: "Первый человек Адам стал душею живущею"; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное". - "Сеется тело душевное, востает тело духовное. Тако и писано есть: "бысть первый человек Адам в душу живу, последний Адам в дух животворящ. Но не прежде духовное, но душевное, потом же духовное." Далее эта двухчленная сущность призвана осуществить волевое инициатическое действие по стяжанию Святого Духа, возможность которого дарована благодатной и искупительной жертвой Сына.

(47) См. "Пути Абсолюта".

(48) "Бытие", V, 21-24 "И поживе Енох лет сто шестьдесят пять и роди Мафусала. Угоди же Енох Богу, и поживе Енох по еже родити ему Мафусала, лет двесте, и роди сыны и дщери. И быша все дние Еноховы лет триста шестьдесят пять. И угоди Енох Богу, и не обретаешся, зане преложи его Бог".

(49) Существует предание о том, что свидетелей Апокалипсиса будет не два, но три. Третьим считается Иоанн Богослов, о котором говорится, что он не увидит смерти вплоть до Второго Пришествия. Среди трех свидетелей есть определенная иерархия: Енох знаменует собой естественный закон, Илия — закон писанный, Моисеев, а Иоанн Богослов — закон благодати. В старообрядческой традиции (у беспоповцев) существует теория "духовных свидетелей", согласно которой под ними следует понимать не физических индивидуумов эпохи полновластия антихриста, но всех верных сынов Церкви, гонимой от антихриста в последние времена. Эта теория тесно связана с беспоповским представлением о "духовном антихристе". Можно поставить по этому поводу вопрос: каким образом иерархизация функций у свидетелей Апокалипсиса соотносится при таком их отождествлении с различными аспектами Церкви Последних Времен? В лю-

бом случае, важно отметить связь Еноха именно с эрой естественного закона. Эта допотопная эра предшествует делению человечества на “иудеев и эллинов”, так как “эллины” (манифестационисты) дифференцируются от людей писаного закона (иудеев, креационистов) именно за счет того, что отказываются корректировать свое “естественное” отношение к закону, игнорируя новые (худшие) онтологические условия циклического существования. Поэтому фигура Еноха, относящаяся к этой древнейшей предзаконной эпохе, была столь популярна в тех иудейских и христианских кругах, которые особенно акцентировали манифестационистский подход. Отсюда и широко распространенные апокрифические “Книги Еноха”.

⁽⁵⁰⁾ Этот вопрос требует более подробного выяснения, так как может сложиться неверное мнение, будто мы вовсе отрицаем “бессмертие души” вопреки православному учению, ясно изложенному в “Катехизисе” (1627 г.и., в главе “О Человеке”). Там говорится: “Вопрос: Что есть душа человека?” “Ответ: Душа есть существо бессмертна”. Дело в том, что тонкая форма, душа, безусловно, продолжает существовать после отделения от тела, и уже это вполне можно назвать “бессмертием” в ограниченном смысле, если под “жизнью” понимать только существование во плоти. Далее, представление о том, что душа будет существовать неопределенно долго (“вечно”, в ограниченном смысле этого слова), действительно, совершенно справедливо, но такое лучевое продолжение бытия, имеющее начало, но не имеющее конца, мыслимо исключительно в различных пластах тонкого мира по эту (а не по ту!) сторону тверди. Небо является границей между двумя разновидностями “вечности”, которые можно назвать, соответственно, “подвижной” и “неподвижной”, при том, что обе эти “вечности”, в свою очередь, отличны от “предвечности” самой нетварной Троицы. “Подвижная” вечность — вечность тонкого плана. В православной оптике она отождествляется с адом. Этот уровень, на котором пребывают души неспасенных людей после смерти, находится вне телесной сферы, но и вне небесной неподвижности ангелического мира, отождествляемого с раем небесным. Ад и рай вечны, но вечны по-разному. Вечность небесного рая неподвижна и, в определенном смысле, “трансцендентна” вечности ада. Между ними лежит граница, подобная той, что отделяет мир живых людей от мира мертвых. На этой границе происходит (или не происходит) глубинная метаморфоза души, называемая “второй смертью”. Только та душа преодолевает ее, которая заранее смогла обнаружить в себе самой, в своем сокровенном центре ангелический световой полюс. Он-то и становится субъектом преодоления “второй смерти” и подлинным небесным “я” святого или праведника. Такое бессмертие качественно отлично от неопределенно долгого пребывания душ неспасенных существ в лабиринтах ада, которое может кончиться только вместе с самим миром. Как бы то ни было, в обоих случаях “бессмертие” ограничивается рамками творения, причем взятого в разных своих секторах. Лишь те

существа, которые достигают “обожения” через стяжание Духа Святаго и умное делание, выходят за пределы творения, и в их случае “бессмертие” имеет еще один, третий смысл.

⁽⁵¹⁾ Здесь мы затронули важнейшую философскую проблему — различие между “индивидуумом” и “личностью” (“персоной”). Индивидуум, согласно Традиции, есть атомарное образование в границах нижних вод, которое находится в растяжении между двумя неиндивидуальными реальностями — внеиндивидуальной внешней космической средой (плотной и тонкой) и столь же внеиндивидуальной внутренней ангелической природой. Эта внутренняя ангелическая природа и есть личность, “персона”. Если латинское слово “индивидуальность” означает “неделимость”, по-гречески “а-том”, и относится к существу осознающему себя самого законченным и самодостаточным, то слово “личность” или “персона” этимологически означает “маску”, т.е. нечто условное, временное, промежуточное, за чем скрывается реальность, отличная и превосходящая временный и переходный образ, продиктованный условностью драматического сюжета. Ангел, как существо третьего, духовного мира, в отличие от существ двух нижних миров (телесного и душевного), не имеет иллюзии самодостаточности и “неделимости”. Ангел есть духовная сверхформальная функция, “посланник”, луч, обращающий тварное и дискретное к нетварному и единому. Преодоление “второй смерти” есть реализация ангеломорфоза и радикальный переход от индивидуального к персональному состоянию. Показательно, что концепция “индивидуума” развилась в латинском (и особенно схоластическом) контексте, тогда как в греческом и славянском языках адекватного термина просто не существует. Это косвенно свидетельствует о специфике православной антропологии, целиком ориентированной на персоналистское, личностное представление о сущности человека.

⁽⁵²⁾ Вопрос о двухсоставном или трехсоставном устройстве человека традиционно вызывал в Церкви много споров. Св. Кирилл Александрийский считал, что этот вопрос не следует вообще поднимать, так как это есть “тайна, ведомая одному Богу”. Часть святых отцов — особенно аскеты — различали душу и дух (св. Исаак Сирин, св. Иринея Лионский, св. Иустин Мученик, св. Григорий Нисский, Татиан, Тертуллиан и т.д.). У самого апостола Павла есть однозначное указание на это трехчастное деление: “Сам же Бог мира да очистит вас всесовершенных и всесовершен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествие Господа нашего Иисуса Христа да сохранится” (“К солуняном”, V, 25). Еще подробнее апостол Павел говорит на эту тему в “Первом послании к коринфянам”: “Сеется тело душевное, встает тело духовное. Есть тело душевное, и есть тело духовное. Тако и писано есть, бысть первый человек Адам в душу живу, последний Адам в дух животворящ: но не прежде духовное, но душевное, потом же духовное”. (XV, 44 — 46)

Другие отцы учат о двухчастном строении человека, состоящего из души

тела (Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Августин, Кирилл Иерусалимский и др.). Такое различие возникает из-за того, что сфера тонкого мира форм и духовного мира без форм имеют природу настолько отличную от телесного мира, что делать между ними различия крайне трудно. Это подобно сравнению двух неизвестных величин. Но двухчастная и трехчастная антропологические модели в православной мысли могут быть примирены между собой, если учесть, что духовный мир есть область, лишенная форм, а следовательно, это не просто еще один уровень существования, аналогичный телу и душе, а совершенно иная реальность, которая как раз и отличается от души и тела, имеющих форму (тонкую и плотную), тем, что этой формы не имеет. Третье, дух, здесь не нечто самостоятельное и во всем сходное с двумя низшими уровнями существования, но, скорее, *связь, соотношение, безиндивидуальный луч*, брошенный из мира проявленных форм по ту сторону творения. В конечном счете, содержание ангелического бытия *есть выбор установки относительно того, что радикальным образом трансцендентно всей твари, относительно иного, нежели данное*. Такое бытие бесформенно и воплощает в себе *чистое отношение этого к иному*, причем предшествующее конкретизации этого, его четкой структурализации, его оформлению в существа, вещи и среды. По этой причине и возникает различие во взглядах на православную антропологию, так как здесь важно и утвердить наличие такой категории, как дух, с тем, чтобы подчеркнуть, что речь идет об особой реальности, не имеющей аналогов в мирах форм, и одновременно избежать “гипостазирования” духа в некую дополнительную фигуру, во всем аналогичную тонким и плотным формам.

Почти исчерпывающе эта тема разобрана у Michel Fromaget “Corps, Ame, Esprit. Introduction a l’anthropologie ternaire”, Paris, 1991

⁽⁵³⁾ См. Pseudo-Denys, указ. соч.

⁽⁵⁴⁾ Метафизическое развитие этого соображения встречается и в каббале, где прямо утверждается, что исток зла находится в Боге. “В Боге есть ворота Севера. Оттуда выходит зло. Это зло — гласный “патах” (произносится как “а” — А.Д.)”. См. G. Scholem “La Kabbale et sa symbolique”, Paris, 1966

⁽⁵⁵⁾ Если термин “люцифериты” можно употребить буквально, иначе они называются “духами злобы поднебесными”, “павшими ангелами” и т.д., то термин “яхвисты” требует пояснений. Дело в том, что между ветхозаветной антелологией и антелологией новозаветной существует subtilный зазор. отождествление “благих ангелов” “Ветхого Завета” с полками святых Сил Небесных во главе с архистратигом Михаилом в сутубо православном их понимании упускает из виду серьезнейшее потрясение ангелической реальности в момент Воплощения. Можно провести здесь параллель и с пропорциями между Ветхозаветной и Новозаветной Церковью. Истинная, святая часть Ветхозаветной Церкви после Христа вливается в Новозаветную Церковь как в свое совершение и исполнение. Но какая-

то часть не вливается и тем самым радикально меняет свое внутреннее качество, свою природу (мы имеем в виду иудеев, не принявших Христа). При этом с позиций одного лишь Ветхого Завета едва ли можно таких иудеев осуждать в том случае, если они буквально чтут все религиозные предписания. И тем не менее, сам Спаситель говорит о них как о “сборище сатанинском”. То, что было до Христа одним, разделилось после Христа надвое, хотя, естественно, эти две части неравнозначны и неравноценны, с какой бы стороны на них ни взглянуть.

Так и “благие ангелы” архистратига Михаила были до Воплощения “яхвистами”, т.е. классическими “добрыми ангелами” креационистской традиции, смиренно и благочестиво признающими свою тварность. Но после Воплощения святая их часть следует за Царицей Небесной и переходит в христианство, а другая часть не следует и не переходит.

⁽⁵⁶⁾ Так, есть свидетельства, что персидские маги ловили на лету и тут же убивали сов, связывавшихся с Ахриманом и его силами, и т.д.

⁽⁵⁷⁾ Св. апостол Павел в “Послании к Римлянам” (XI,6) однозначно утверждает: “Аще ли по благодати, то не от дел: зане благодать уже не бывает благодать. Аще ли от дел, к тому несть благодать: зане дело уже несть дело” (“Но если по благодати, то не по делам; иначе благодать не была бы благодатью. А если по делам, то это уже не благодать, иначе дело не есть уже дело”). “Дело” есть фактическая сторона существования тварей, раз и навсегда предопределенная в синхронном вечном небесном зоне. В сфере дел у всех поднебесных существ *нет* настоящего выбора и настоящей свободы. Но в “пространстве” благодати, на вершине вселенской вертикали, оси, в том мире, где чисто и непосредственно ставится вопрос о соотношении твари с Творцом и осуществляется фундаментальный выбор, действительно, существует полнота свободы, причем двусторонней:

Творец волен проявить благодать, спасти существо, сделать его причастником Нетварного, а само существо вольно жаждать “спасения”, стремиться к нему, хотеть стяжать благодать, причем независимо от фактической стороны своей космической и заведомо предопределенной судьбы. “Аще по благодати, то не от дел”.

⁽⁵⁸⁾ Подробнее в части III.

⁽⁵⁹⁾ Полноценное метафизическое учение об Адаме как “Всечеловеке”, совокупности всего человечества, подробно развито у святого Григория Нисского.

⁽⁶⁰⁾ “Умалил еси его мало чим от ангел” Псалом VIII, 6. Ангелическая природа Ветхого Адама проявляется в человеческом духе, уме. Сравнение человека (и первочеловека) с ангелами всегда привлекала внимание богословов. С одной стороны, человек ниже ангелов, поскольку наделен телом и душой, подверженными страданиями, страстям, мытарствам, грехам. С другой стороны, он полнее и совершеннее ангелов, так как заключает в самом себе не только чистый факт отношения “этого” к “иному” (как ангелы — см. примечания к главе 9), но и само “это”, данность,

наличность, изведенную и включенную внутрь своего существа по всей глубине низших миров. И уже в чисто православном смысле он, конечно, выше ангелов и вообще всех существ, так как именно его природа была воспринята в Воплощении самим нетварным Господом Богом. Справедливо утверждение, что Ветхий Адам — это ангел, но не справедливо, что Ветхий Адам — только ангел и ничего больше.

По этому поводу показательно толкование святого Иоанна Златоустаго на “Книгу Бытия” XVI. “Видя, что созданный человек находится в высочайшей чести и почти ничем не меньше ангелов, как и блаженный Давид говорит: *умалил еси его мало чем от ангел* (Пс.VIII,6), да и это *малое* ввел грех не послушания, потому что пророк сказал это уже после преслушания... и т.д.” (цит. по “Иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста Избранные Творения”, Беседы на “Книгу Бытия”, Спб, 1898, стр.127-128).

⁽⁶¹⁾ Это богоносное, теофорное понимание “образа” (по-гречески, “икона”) лежит в основании метафизики православной иконописи.

⁽⁶²⁾ Это “различие” не следует понимать в смысле противопоставления. Св. Григорий Нисский пишет: “Первое (по образу) мы имеем по сотворению, а последнее (по подобию) мы совершаем по произволению”. Образ — это печать Творца, предпосылка к совершенству, заложенная в человеке Божеством при его создании. Это нечто данное извне, как начальная антропологическая благодать. Подобие — это собственно сущностное качество твари, наделенной свободой выбора. Но если божественный образ в человеке однозначно влечет его в горняя, богоподобная свобода тварного бытия может быть реализована и в совершенно ином направлении. Подробнее см. В.Н.Лосский “Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое Богословие”, Москва, 1991

⁽⁶³⁾ Выражения “синтез душ” (“дживагана” — на санскрите) и “золотой зародыш” (“хираньягарбха” — на санскрите) используются здесь по аналогии с манифестационистским описанием космогенеза. В православном предании, строго отвергающем предсуществование душ, принято говорить о “природе Адама”. См. сноску (46).

⁽⁶⁴⁾ У Иоанна Златоуста в “Слове о воочеловечении” двойственная природа Адама описывается как наличие в нем прообраза двух первоверховных апостолов — св. Петра и св. Павла. Причем можно предположить, что св. Петр, носитель ключей от царства небесного, соответствует “мужскому” аспекту, а св. Павел — “женскому”. Функции Петра и Павла в христианской традиции соотносятся с экзотеризмом (Петр) и эзотеризмом (Павел). При этом Западная Церковь склонна рассматривать Павла как служебную, подчиненную Петру фигуру, как толкователя и “огласителя народов”, а Восточная Церковь, наоборот, тяготеет к тому, чтобы поставить мистика и гностика Павла над Петром. Кроме того в четверице высших апостолов с Павлом сближается ап. Иоанн, играющий ключевую роль во всем христианском эзотеризме, а с Петром — ап. Иаков, напротив, символизирующий предельно экзотерический, почти иудеохристианский аспект

Церкви. (Подробнее об этом см. главы 18 и 40.) Этот сюжет можно было бы развить и дальше, так как подобное исследование чревато крайне интересными выводами относительно структуры христианской инициации; но здесь мы, к сожалению, ограничены основной темой нашего изложения. Заметим лишь, что аналогичная ситуация существует и в исламской традиции, где в случае суннитов однозначно утверждается превосходство “законодателя”, “печати пророков” Мухаммада над “толкователем” и эзотериком Али, а в шиизме (особенно в исмаилизме) наоборот — превосходство Али над Мухаммадом. При этом так же, как и в христианском эзотеризме, Мухаммад соотносится с “мужским” началом, а Али — с “женским”.

(65) Это точка соприкосновения “земли”, “красной глины” (“адама”), “почвы рая”, телесной реальности с космическими водами, которые в описании рая символизируются четырьмя реками, текущими по Эдемскому саду. Можно сравнить этот символизм с тем, что сказано выше о смерти и бессмертии.

(66) Согласно некоторым апокрифическим текстам, одна ипостась Адама все же остается в раю, что описывается в сюжете как возвращение туда его третьего сына — Сифа.

(67) Апостол Павел в “Послании к Римлянам” (VIII, 20) по этому поводу говорит: “Суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшего ю ...” (“потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего (ее)...”), и далее (VIII, 22): “Вемы бо, яко вся тварь (с нами) совоздыхает и сболезнует даже до ныне” (“ибо знаем, что всякая тварь совокупно стонет и мучится донныне”). В этом утверждается гармоничная солидарность субъективного и объективного аспектов существования в зависимости от конкретной модификации космической среды. “Падший” Адам живет в “падшем” мире, и это затрагивает как физическое, так и психическое состояние окружающей человека реальности. “Спасение” космоса и “спасение” людей также взаимосвязаны. Ап. Павел пишет (Рим. VIII, 19): “Чаяние бо твари откровения сыном Божиим чае” (“ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих”). То есть изменение качества космической среды напрямую связано с улучшением качества человеческого субъекта, в данном случае у Павла, с его божественным “усыновлением”, “облачением во Христа” и обожением.

(68) Sohrevardi Shihabodddin Yahya “L’Archange empourpré”, Paris, 1976. Русский перевод трактата Сохраварди “Багряный Архангел” в книге “Конец Света”, указ. соч.

(69) По меньшей мере, так дело обстоит для большинства людей, происходящих из “падшей” природы как продукты ее индивидуации. Чтобы непротиворечиво объяснить библейские сюжеты о Сифе, Енохе или Илие, креационизм вынужден прибегать к постулированию антропологического дуализма (нарушающего, тем не менее, стройность и однородность авраамической доктрины), в котором допускалась бы возможность ис-

ключительных случаев происхождения избранных людей из реальности, *предшествующей* природе падшего Адама. Но уже сам такой шаг заставляет отойти от логической чистоты строгого креационизма. Подробнее см. А.Дутин "Илия Пылающий" ("Конец Света").

⁽⁷⁰⁾ Эти две части сакральной истории присутствуют на православном иконостасе в двух его верхних чинах — верхнем чине "праотцев" (от Адама до Моисея) и втором сверху чине "пророков" (от Моисея до Иоанна Крестителя). Первой части соответствует "естественный закон", второй — "закон писанный".

⁽⁷¹⁾ Можно предположить, что первые скрижали Завета, разбитые Моисеем, относились к качеству закона, соответствующего периоду праотцев.

⁽⁷²⁾ Основатель сафедской каббалистической школы Исаак Лурья утверждал, что "приход машиаха будет лишь подписью под делами сынов Израилевых", т.е. финальным аккордом в цепи "законопослушного", "праведного" поведения сущностно *ветхого* человечества. См. G. Scholem "La Kabbale et sa symbolique", указ. соч.

⁽⁷³⁾ Подробнее об отличии эзотеризма "Седьмого Дня", еврейской "субботы", "шаббата" от "Восьмого Дня", христианского Воскресения в главе 52.

⁽⁷⁴⁾ "Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрсти; а мы проповедем Христа распятого, для Иудеев же соблазн, а для Еллинов безумие" — "Понеже и Иудее знамения просят, и Еллини премудрости ищут. Мы же проповедем Христа распята. Иудеем убо соблазн, еллином же безумие." ("Первое послание святого апостола Павла К Коринфянам", I, 22-23). И ранее: "Ибо написано: погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну" — "Писано бо есть: погублю премудрость премудрых, и разум разумных отвергну". (Там же I, 19, Павел ссылается на "Исход" XXIX, 14)

⁽⁷⁵⁾ См. 3-й ирмос первого канона на Рождество Христово: "... и в *последняя* (разрядка наша — А.Д.) от Девы воплощенному безсеменно".

⁽⁷⁶⁾ Св. апостол Павел "Послание к галатам", III, 28 "Несть иудей ни эллин"; "К колоссянам", III, 11 "Несть эллин ни иудей".

⁽⁷⁷⁾ Воскресный догматик второго гласа: "Прежде сень законная, благодати пришедше..."

⁽⁷⁸⁾ "Прииде бо Сын человеческий взыскати, и спасти погибшаго". От Матфея, XVIII, 11. И в другом месте: "Прииде бо Сын человекъ взыскати и спасти погибшаго". От Луки XIX, 10.

⁽⁷⁹⁾ "Не требуют здравии врача, но болящии. Не приидох призвати праведники, но грешники на покаяние". (От Марка, II, 17); в другом месте: "Не приидох бо призвати праведники, но грешники на покаяние". (От Матфея, IX, 13); в другом месте: "Не требуют здравии врача, но болящии. Не приидох призвати праведных, но грешныхъ в покаяние". (От Луки V, 32).

⁽⁸⁰⁾ "Аз есмь пастырь добрый, и знаю моя" (От Иоанна X, 14).

⁽⁸¹⁾ "Вы отца вашего диавола есте, и похоти отца вашего хотите творити" (От Иоанна VIII, 44).

⁽⁸²⁾ У святого апостола Павла ("Первое послание к Коринфянам", VI, 3)

есть такой загадочный фрагмент: “Разве не знаете, что мы будем судить ангелов?” (“Невесте ли, яко ангелов судити имамы?”). Очень важно, что речь идет о грядущем суде, суде, связанном с Концом Времен, понятым в уникальной оптике православной традиции. Если бы изначальный суд над ангелами, приведший к падению денницы, был бы окончательным, то необходимости возвращаться к этому вопросу в Конце Времен через святых и апостолов Новозаветной Церкви не было бы. Это намек как раз на “третий ангельский выбор”, который предполагает конечный пересмотр ангелологической проблемы в свете Благой Вести.

(⁸³) Подробнее об этом см. в Части IV. “Инициатический смысл христианских таинств”.

(⁸⁴) От Луки XVII, 21.

(⁸⁵) В каждой вещи и в каждом существе есть измерение вечности, но не предвечности. Предвечность нетварна, вечность тварна. Всякая вещь существует *всегда* в неподвижном сверхформальном мире небес, и поэтому всякая конкретная тварь, в конечном счете, есть ничто иное как развертывание во времени и пространстве, а также в иных формах континуальной длительности, вечного, небесного элемента. Это может быть представлено как “личное небо” существа или предмета, как их ангелическая соль. Но циклическое развитие мира представляет собой прогрессирующее удаление тварей от этой соли, в чем, собственно, и заключается естественный процесс истории Вселенной. Манифестационисты видят этот процесс как сущностно обратимый, т.е. любая вещь и любое существо могут при определенных условиях сами по себе вернуться к ангелической соли своего небесного вечного “я”. Строгие креационисты (иудаисты) утверждают, что такой возврат вообще невозможен ни при каких обстоятельствах. Православная традиция, со своей стороны, придерживается позиции, что такое новое обретение вечного зерна стало возможным для тварей только благодаря добровольной искупительной жертве Сына Божьего. Само “Царство Небесное” преобразилось через эту Жертву, став “новым небом”. Разведенное в строгом креационизме вечное и предвечное неизреченным образом сочеталось через иступление Божественной Любви. Это — преображение самих небес, милосердное просветление вечного нетварным фаворским светом предвечного.

(⁸⁶) “Иже аще възыщет душу свою спасти, погубит ю; и иже аще погубит ю, живит ю.” От Луки XVII, 33.

(⁸⁷) Это выражение может вызвать недоумение и подозрение в возможном единосущии обоженного человека и Нетварной Троицы. На самом деле, в рамках православной ортодоксии никакого единосущия твари и Творца быть не может, и речь идет не об отождествлении человека с Христом, который всегда остается уникальной Богочеловеческой личностью, но об “облачении в Христа”, о таком умалении индивидуального и тварного в самом себе “Христа ради”, что высвобожденное онтологическое пространство (находящееся в самой глубине человеческого сердца) становится вме-

стилищем Божества, храмом Духа. Это не значит, что человек становится “сыном Божиим” по предвечному Рождению, но по усыновлению, по благодати.

В “Псалмах” есть указание на это высочайшее таинство: “Аз рех. Бози есте, и сынове вышняго вси: вы же яко человецы умираете и яко един от князей падаете”. Пс. 81, 6-7 Здесь надо понимать выражение “сыновья вышняго” не по рождению, а по усыновлению, благодатному сыноприимству. В Евангелии от Иоанна сам Спаситель описывает структуру обожения: “Аз о сих молю, не о всем мире молю, но о тех, юже дал еси мне, яко твои суть: И моя вся Твоя суть, и твоя моя: и прославихся в них” (Ин. XVII, 10 - 11) И далее “Оче святыи, соблюди их во имя Твое, их же дал еси мне, да будут едино, якоже и мы”. (Ин. XVII, 11). И еще: “Не о сих же молю токмо, но и о верующих словесе их ради в мя: Да вси едино будут: якоже Ты, Оче, во мне, и аз в Тебе, да и тии в нас едино будут: да и мир веру имет, яко Ты мя послал еси. И аз славу, юже дал еси мне, дах им, да будут едино, яко же мы едино есмы.” (Ин. XVII, 21-22).

Тему обожения развивали многие отцы Церкви. Св. Иреней Лионский писал: “Вот причина, по которой Слово Божие стало человеком и Сын Божий Сыном человеческим: все для того, чтобы человек (...) стал сыном Бога” (“Против ересей”, III 19,1) Св. Афанасий Великий: “Логос стал плотью, чтобы мы, получив от духа его, смогли бы обожиться” (цит. по “De Desc. Nic. Syn.”, 14); он же: “Потому что он стал человеком, чтобы мы обожились” (цит. по “Or. de Incarn. Verb. 54”); он же: “Союз сделан для того, чтобы к божественной природе совокупить природу человеческую и чтобы спасение и обожение человека были обеспечены” (цит. по “Or. contra arianos”, II, 70). Святой Василий Великий определял человека как “животное, способное к обожению”: “Человек — это животное, получившее призвание стать Богом” (“Слова Василия Цезарийского, переданные Григорием Назианзином”, цит. по O.Clement “Sources”, Paris, 1982). Сам Григорий Назианзин: “Как не быть ему Богом, когда и ты, ты сам, через него становишься Богом” (цит. по “Oratio 39, 40”). Святой Кирилл Александрийский: “Если Бог стал человеком, человек стал Богом” (цит. по “Rom. hom., IX, 3”). Св. Максим Исповедник: “Твари станут через благодать тем же, чем Бог является по своей природе” (цит. по V.Lossky “A l’image et a la ressemblance de Dieu”, Paris, 1971).

Святой Максим Исповедник в комментариях к Дионисию Ареопагиту (“О Божественных именах”, 1,1) пишет: “Ибо сокрытая для всех божественность единого Бога есть богоначальная сила, начальствующая над так называемыми богами (курсив наш — А.Д.) — ангелами ли, или святыми людьми, — в соответствии с чем Творцом тех, кто становится по причастию богами, является божественность-в-собственном-смысле-слова, по истине из себя беспричинно сущая” (цитата по: Дионисий Ареопагит, Спб, 1995)

(⁸⁸) Это относится к традиционному католицизму, так как в последние

десятилетия — особенно после Ватикана II — Римская Церковь настолько далеко ушла от основополагающих для христианства принципов, что едва ли к ней можно сегодня применить даже выражение “спасение”. Признав, что “спасение возможно и вне христианской религии”, современный Ватикан окончательно порвал всякую связь с Христовой Церковью.

⁽⁸⁹⁾ Мы используем здесь и в дальнейшем термины “христиано-христиане” и “христиано-христианство” для того, чтобы выделить ту позицию, которая отлична и от иудеохристианства и от эллинохристианства, но представляет собой законченную метафизическую доктрину третьего пути, иную, нежели все анафематствованные и неанафематствованные версии христианского креационизма (иудеохристианство) и христианского манифестационизма (эллинохристианство). Строго говоря, именно такое христианохристианство и есть *Православие* в его высшем и наиболее чистом смысле. Хотя в более узком значении под Православием и Восточной Церковью можно понимать также все *не иудеохристианские* тенденции христианской традиции.

⁽⁹⁰⁾ “Приидоша убо мати и братия его, и вне стояще послаша к нему зовуще его: реша же ему, се мати твоя и братия твоя вне ищут тебе. И отвеща им глаголя: кто есть мати моя или братия моя.” (От Марка III, 31-33)

⁽⁹¹⁾ От Луки, VII, 28. Там же несколько выше: “Глаголю вам, болий в рожденных женами пророк Иоанна, никтоже есть”. Речь идет о принципиальном метафизическом различии между “рожденными свыше” и “рожденными снизу”. Иоанн Предтеча суммирует собой сугубо тварный мир, причем в его универсальном архетипическом аспекте; он не просто человек, он — Ангел. Сам Иисус говорит о нем: “Но чесо изыдoste видети; пророка ли. Ей глаголю вам, и *лише* (выделение наше — А.Д.) пророка. Сей бо есть о немже писано есть, се аз пошлю *Ангела* (выделение наше — А.Д.) моего пред лицом твоим, иже устроит путь твой пред тобою”. (От Луки VII, 26-27). Но даже будучи Ангелом, высшим из рожденных земных людей и облеченным в силу Илии, Иоанн Предтеча несопоставимо *ниже* тех, кто сподобился реализовать полноту Крещения в Нетварное Божество, Крещение “Духом Святым и огнем”, которое может быть даровано только одним Богочеловеком Иисусом Христом.

⁽⁹²⁾ “И призвав два некая от ученик своих Иоанн. Посла ко Иисусу глаголя, ты ли еси грядый, или иного чаем” (От Луки, VII, 20).

⁽⁹³⁾ Об инициатической структуре крещения подробно поговорится в Части IV. “Инициатический смысл христианских таинств”.

⁽⁹⁴⁾ “Отвещавше Иоанн всем, глаголя, аз убо водою крещаю вы. Грядет бо креплий мене, ему же несмы достоин отрешити ремень сапогу Его, той вы крестит Духом Святым и огнем.” (От Луки, III, 16)

⁽⁹⁵⁾ См. сноску (89).

⁽⁹⁶⁾ От Иоанна VIII, 44.

⁽⁹⁷⁾ Это место требует пояснений. Христианская традиция, начиная с неко-

торого момента, настолько универсализировалась и отделилась от иудаистической среды, что сопоставление собственно христианской англологии с англологией тех иудеев, которые продолжали отрицать Христа, полностью утратило свою актуальность, в отличие от первых веков христианства, где такая проблема, напротив, стояла очень остро. Начиная с эпохи Вселенских соборов синагогальная традиция, оставшаяся в рамках Ветхого Завета, почти полностью перестала интересовать христианских апологетов, будучи приравненной к малозначительной и периферийной секте, наряду с пережитками язычества (борьба с которым была даже более актуальной). По этой же причине сдвиг в англологии не получил должного развития у святых отцов. Христианская Церковь признала только саму себя полномочной преемницей Ветхозаветной Церкви, и следовательно, поместила ветхозаветную англологию в новозаветный контекст. Но прежде, чем это стало свершившимся фактом, ей пришлось преодолеть период расцвета гностических ересей, в которых самостоятельность и специфичность иудаистической метафизики осознавались предельно остро. Зазор между "благими ангелами" в христианском понимании и "благими ангелами" в ветхозаветном понимании строго равнялся объему иудаизма, не принявшего Христа. И тот факт, что несмотря ни на что, иудейство и после Христа сохраняло свое радикальное отличие от "эллинизма" и его манифестационистской метафизики, не позволяет совершить в его отношении ход, аналогичный приравниванию языческих "божеств" к демонам и низшим духам. Когда этот зазор стал стремиться к нулю по мере успешной вселенской проповеди христианства, поскольку иудаизм представлял в таких условиях бесконечно-малый религиозный элемент, соответствующая англологическая проблема была снята, и к собственно иудейской англологии после Христа никто всерьез не относился. Однако, уже в последние века, эта англологическая проблема снова становится в центре внимания, так как истинно христианская традиция оказалась снова в крайне сложных условиях, когда ее теснят со всех сторон иные религиозные формы, среди которых влияние иудаизма постоянно возрастает (речь идет и о псевдохристианских сектах). И в таком контексте проблематика иудейской метафизики и, в частности, иудейской, строго креационистской англологии становится крайне значимой. Бесконечно малый, периферийный элемент снова разрастается до значительного масштаба, а вместе с тем, резко сужается онтологический объем ортодоксии. И в такой оптике проявляются те аспекты христианского учения, которые были несущественными на предыдущих экклесиологических этапах. В "Книге о Вере" Захарии Копыстенского последние времена христианской истории уподобляются первым временам раннего христианства. После падения Византии и окончания эпохи Московской Руси как последней цитадели Православного Царства мы объективно вступили в качественно новый экклесиологический период, где требуется пересмотреть определенные богословские подходы, в чем-то вернувшись к проблематике пер-

вых христиан. Как в ту эпоху над миром в религиозном и политическом смысле доминировали “эллины и иудеи”, так и сегодня власть “могущества нынешнего века” выступает через новые десакрализованные формы того же антихристианского качества. Именно в этом состоит актуальность переосмысления ангелологической проблемы и необходимость более пристально вдуматься в зловещий смысл современного иудаизма. А это как раз и сопряжено с проблемой ангелологии и “суда над ангелами”, о котором говорил святой апостол Павел. См. сноску (82).

(98) Этот же отход от ортодоксии совершили русские софиологи, в частности, о. Сергей Булгаков.

(99) Исихастами эти три символических дара трактуются следующим образом: золото — как знак царственности Христа, смирна — как его крестная спасительная смерть, а ливан — как нетварная божественная жизнь.

(100) “Иже прежде солнца, солнцу зашедшу иногда во гроб, предвариша ко утру възскающе, яко дне мироносицы девы, и друта ко друзей вопияху: О! Другини, приидите, вонями помажем Тело живоносное и погребеное, плоть воскресившаго падшаго Адама, лежаща во гробе, идем и потцимся якоже волсви (выделение наше — А.Д.), и поклонимся и принесем миро, яко дары (выделение наше — А.Д.), не в пеленах (выделение наше — А.Д.), но в плащанице обвитому, и с плачем возопием: О! Владыко, востани, и те падшим подая воскресение.” (Икос 6-й песни Канона Пасхи). Параллель жен-мироносиц с волхвами подчеркивается и численно (и тех и других — три), и в том, что они несут миро, и в сравнении пелен младенца с пеленами савана.

(101) Иногда предание утверждает, что жены-мироносицы суть те же три женщины, которые были у Креста во время распятия Спасителя. “Стояху же при Кресте Иисусове мати его, и сестра матери его, Мария Клеопова, и Мария Магдалыни”. От Иоанна, XIX, 25. С инициатической точки зрения, важно, что имена у всех были одинаковы — Мария. В некотором смысле, три Мариин или три жены мироносицы суть три аспекта одного и того же архетипа совершенного человека, подобно тому, как три волхва суть три аспекта Царя Мира или совершенного человека в дохристианском контексте. В древнерусской церковной традиции существовало две версии произнесения имя “Мария”. С ударением на второй слог оно означало только Богородицу. С ударением на первый слог — всех остальных Марий.

(102) Guénon René “La Grande Triade”, Nancy, 1946

(103) “Той бо есть мир наш, сотворивый обоя едино, и средостение ограда разоривый: Вражду плотию своею, Закон заповедей ученими упразднив, да оба созиждет собою во единого новаго человека, творя мир”. (К Ефессянам, II, 14-15).

(104) Тогда как сам Первосвященник по законам иудейской традиции мог входить туда только один раз в год.

(105) К этому относятся все евангельские слова Христа о детях. К примеру: “Оставьте детей приходить ко мне, и не браните им: таковых бо есть

Царствие Божие. Аминь бо глаголю вам, иже аще не примет Царствия Божия яко отроча, не имать внити в не.” (От Луки, XVIII, 16-17). В другом месте: “И призвав Исус отроча, постави е посреде их. И рече: Аминь глаголю вам, аще не обратитесь и будете яко дети, не внидете в Царствии Небесное. Иже бо ся смирит яко отроча се, той есть болий в Царствии Небеснем. И иже аще примет отроча таково во имя Мое, Мене приемлет.” (От Матфея, XVIII, 2-4) На инициатическом уровне речь идет о переходе существа к изначальному, “небесному”, ангельскому существованию, предшествующему космической конкретизации и “грехопадению”. Символизм “возврата” посвященного в младенческую стадию в ходе инициации присутствует во всех эзотерических учениях и ритуалах.

⁽¹⁰⁶⁾ Напомним, что иудейская каббала является нетипичной для иудаизма эзотерической доктриной, где в противоположность иудейской ортодоксии преобладают некреационистские, манифестационистские, “эллинские” мотивы, и на этом основании многие современные иудейские ученые склонны считать каббалу заимствованием из неиудейских источников или криптохристианством. См. I. Tishby, G. Vajda и т.д.

⁽¹⁰⁷⁾ Празднуется Православной Церковью 8 сентября по старому стилю.

⁽¹⁰⁸⁾ Празднуется Православной Церковью 21 ноября по старому стилю.

⁽¹⁰⁹⁾ Празднуется Православной Церковью 25 марта по старому стилю.

⁽¹¹⁰⁾ От Луки I, 30.

⁽¹¹¹⁾ От Луки I, 35.

⁽¹¹²⁾ Празднуется Православной Церковью 15 августа по старому стилю.

⁽¹¹³⁾ Псалтырь 44, 14.

⁽¹¹⁴⁾ Песнь Песней 1,4 “Черна есмь аз и добри дщери иерусалимския. Яко села кеदारска, и яко кожа Соломони”.

⁽¹¹⁵⁾ Песнь Песней 4,7 “Вся добра еси, ближняя моя, и порока несть в тебе”.

⁽¹¹⁶⁾ Песнь Песней 2,4 “Введите мя в дом вина, вчините ко мне любовь”.

⁽¹¹⁷⁾ Guénon René “Aperçus sur l’ésoterisme chrétien”, Paris, 1954, ch. II.

⁽¹¹⁸⁾ Согласно Генону, под “религией” следует понимать специфическую форму экзотерической (а не эзотерической) традиции, которая в той или иной степени связана с “монотеизмом”, “креационизмом” и личностным представлением о Божестве. Так, Генон считает, что “религиями” являются только иудаизм, христианство и ислам, тогда как индуизм, буддизм, китайская традиция, синтоизм и т.д. не религии.

⁽¹¹⁹⁾ Подробнее об этом в Части VII.

⁽¹²⁰⁾ В ветхозаветном храме корабль знаменовал собой архетип космоса — отсюда символический ряд: 12 хлебов (12 знаков зодиака), 7 светильников (7 планет), 4 цвета, соответствующие 4 элементам (виссон — земля, багряница — море, синева — воздух, червлёный цвет — огонь). В эту часть храма в иудаизме могли входить только священники, левиты, а в Святую Святых только один первосвященник. В христианском священстве, как мы увидим дальше, всякое рукоположение позволяет посвященному входить в алтарь, а простые верующие беспрепятственно допускаются во все части

корабля. Тем самым символически все православные приравниваются по статусу (как минимум) к ветхозаветным левитам, а христианское священство аналогично (как минимум) уровню ветхозаветного первосвященника. Все это теснейшим образом связано с “чином Мельхиседека”.

(121) См. “Книгу о Храме” Симеона, митрополита Фессалониотского, опубликованную в тексте “Божественная Литургия”, составитель И. Дмитриевский, Москва, 1993, репринт.

(122) 7-й Вселенский собор и некоторые положения, вошедшие в “Торжество Православия” в период паламитских споров, однозначно утверждают взаимодополняющий характер евхаристического таинства и образов иконостаса. Святые Дары есть *факт* Божественного Присутствия, тогда как иконостас есть *образ* Божественного Домостроительства и одновременно эсхатологического завершения участия Троического Бога в истории космоса. Сочетание действенности святого Причастия с наглядным богословским синтезом иконостаса дает главному инициатическому ритуалу Православия полноту и совершенство. Подробнее см. Л.А. Успенский “Богословие иконы Православной Церкви”, Москва, 1989

(123) Сверхтварный, “гиперуранический” мир, символизируемый в православном Храме алтарной частью, выступает в литургии как реальное местопребывание Божества во всей имманентности его субъектного наличия. Следовательно, в каждом из “эпиклетических”, т.е. предполагающих прямое участие Святого Духа, таинств Церкви утверждается конкретное присутствие нетварного субъекта, воздействующего на тварный объект прямо и непосредственно, преображая его, подобно лучам Фаворского Света. Следовательно, православные таинства всегда и во всех случаях имеют в себе “обожжающее” измерение, некую внутреннюю, имманентную, внутрисущую “алтарную часть”. В католическом Храме этот сверхтварный “предел” остается вообще *вне* помещения Церкви, и его прямое воздействие заменяется на опосредованное ангелическое соучастие, подобное ветхозаветному периоду влияния Святого Духа на священную историю Израиля.

(124) В некотором смысле, можно назвать эту ересь также “иудеохристианской”.

(125) В рамках самой Церкви “иудеями” являются иудеохристиане, т.е. все склоняющиеся к арианству, несторианству и строгому креационизму, а “элинами” — элинохристиане, т.е. все тяготеющие к монофизитству, монофелитству и манифестационизму.

(126) Guénon René “Aperçus sur l’Initiation”, Paris, 1946; “Initiation et la réalisation spirituelle”, Paris, 1952 etc.

(127) Откровения святого Иоанна Богослова (XX, 6). То есть “они не подвержены “второй смерти”. Избежать “второй смерти” можно только после победы над “первой смертью”. Поэтому Апокалипсис провозглашает: “Блажен и свят, иже иматъ часть в *воскресении первом* (выделено нами — А.Д.): на ниже смерть вторая не иматъ области, но будут *цери* (выделено нами — А.Д.) Богу и Христу и воцарятся с Ним тысящу лет”. Показательно, что

победившие “вторую смерть” именуется здесь “иереями”; ниже мы увидим, что инициация в великие мистерии соответствует именно “жреческому”, “иерейскому”, “священническому” посвящению.

Можно также вспомнить “езеро огненное” Апокалипсиса (XX, 14-15): “И смерть и ад ввержена быста в езеро огненное: и се бысть вторая смерть. И ижеся не обрете в книге животней написан, ввержен будет в езеро огненное”. “Езеро огненное” как символ наступления “второй смерти” означает негативную сторону небесного (третьего) мира, который сам тождествен “книге животней” и который в момент Светопреставления поворачивается к двум мирам “Нижних Вод”, т.е. мирам тонких и плотных форм, своей уничтожающей, *огненной* стороной; тогда как *световая* положительная сторона открывается лишь для посвященных в “великие мистерии”, для “иереев Бога” и “участников первого воскресения”.

⁽¹²⁸⁾ От Иоанна (III, 3-8): “Отвеща Иисус и рече ему: аминь, аминь глаголю тебе, аще кто не родится свьше, не может видети царствия Божия. Глаголя к нему Никодим, како может человек родитися стар сый; егда может второе внити во утробу матери своая и родитися; Отвеща Иисус, аминь, аминь глаголю тебе, аще кто не родится водою и духом, не может внити во царствие Божие. Рожденное от плоти, плоть есть: и рожденное от духа, дух есть. Не дивися, яко рех ти, подобает вам родитися свьше. Дух, идеже хочет, дышет, и глас его слышиши, но не веси, откуда приходит, и камо идет: тако есть всяк человек рожденный от Духа”. В этом фрагменте раскрывается сущность христианской инициации и особенно ее первого этапа — крещения.

⁽¹²⁹⁾ От Матфея (XIX, 29).

⁽¹³⁰⁾ “Егдаже прииде кончина лету, посла Бог Сына Своего единароднаго, раждаемого от жены, бываема под законом да подзаконныя искупит, да всынвление восприимем. Да яко есте сынове, посла Бог Духа Сына своего в сердца ваши, вопиюща: Авва Отец!” К Галатам (IV, 4-6). В этом кратком отрывке св. апостола Павла сконцентрирована вся инициатическая доктрина Православия.

⁽¹³¹⁾ Раньше на Руси использовали выражение “поставление в попы”, которое и сейчас употребляют староверы-поповцы. Важно подчеркнуть здесь слово “поставление”, от глагола “ставить”, “стоять”, так как этот этап инициации прямо относится к вертикальному символизму, к реализации духовного перпендикуляра к центру космической реальности.

⁽¹³²⁾ Первое соборное послание Петра (II, 9). “Вы же род избран, царско священство, язык свят людие обновления, яко да добродетели возвестите, иже из тмы вас призвавшему, в чудный Его свет”.

⁽¹³³⁾ От Иоанна (X, 34).

⁽¹³⁴⁾ У Дионисия Ареопагита при описании таинства рукоположения символически растолковываются ритуальные различия посвящения архиереев, иереев и дьяконов. Так, посвящаемому архиерею, стоящему коленопреклоненно перед алтарем, на голову возлагаются не только руки, но и Свя-

щенное Писание, а посвящаемому иерею Священного Писания не кладется. Дьякон же стоит перед алтарем на одном колене. Эти три разновидности посвящения в “великие мистерии” не отрицают единой передачи нетварной энергии Троицы, апостольской силы Святого Духа, действительной во всех трех случаях. Различие в ритуалах предопределяет лишь соответствующие еклесиастические функции, соответствующие трем основным уровням церковной иерархии.

⁽¹³⁵⁾ Здесь можно напомнить фрагмент Апокалипсиса относительно “смерти второй”, где говорится об “огненном озере”. Можно предположить, что самосожжения староверов связывались ими самими с этим “огненным озером”, “тепной”, в которой на Страшном Суде суждено исчезнуть аду и смерти. Ритуально сжигая себя на физическом плане, окунаясь при жизни в “огненное озеро”, самые радикальные староверы, возможно, стремились “выплыть” с его обратной стороны, т.е. со стороны небесного Света, у самого престола Божьего среди праведников и избранных. Это не так уж и невероятно, если принять во внимание метафизическое тождество света и огня, различающихся лишь применительно к низшим мирам вселенной (психическому и физическому), в отношении которых они могут выступать как в положительной (световой), так и в разрушительной (огненной) функции.

⁽¹³⁶⁾ О нем можно сказать, что он записан в “Книзе Животней”, по выражению Апокалипсиса.

⁽¹³⁷⁾ Так, орарь диаконов символизирует одно крыло ангела, и во время литургии не раз именно диакон исполняет собственно ангельские функции. У иерея епитрахиль, т.е. орарь, сложенный вдвое, символизирует два ангельских крыла и соответствует его архангельскому статусу и т.д.

⁽¹³⁸⁾ Возможно, здесь следует выдвинуть гипотезу об инициатическом значении великой и малой схимы (“затвора”) и внимательнее проанализировать различия в соответствующих ритуалах пострига.

⁽¹³⁹⁾ См. подробнее часть VII.

⁽¹⁴⁰⁾ В ранние периоды Церкви высшему инициатическому порядку священства соответствовали иные, более формализованные чины, называемые “пророками” и “дидакалами”, харизматическими учителями. Эти чины, о которых можно найти упоминание у самого апостола Павла, считались высшими по отношению к епископам и пресвитерам. Очень о многом говорит в данном случае определение “пророк”, так как именно пророческая функция связана с высшей триадой ангельских чинов. (Сравни видения ветхозаветных пророков, особенно Исаяи.) Однако, непосредственно пророческая линия в еклесиастической структуре ранней Церкви заканчивается к III веку, и поворотным пунктом можно считать анафематствование последователей Монтана, настаивавших на сохранении харизматической линии и на продолжении “пророческой”, серафимской инициации. Кстати, к монтанизму положительно относился даже Тертуллиан. В последующие периоды эта линия не прервалась окончательно, но перешла к

более закрытым формам существования в лоне христианского монашества. Важно отметить, что исихазм, собственно говоря, не пошел от Паламы или Григория Синаита. Его история восходит к созерцательной линии древнейшего отшельничества и устным инициатическим преданиям православного эзотеризма. И на основании символических соответствий логичнее всего предположить, что древнейшие формы исихазма или “протоисихазма” были продолжением инициатической линии “харизматических учителей”, “дидаскалов” ранней Церкви. Более того, название “старец” (“геронтес”) применительно к посвященному в исихазм, возможно, следует толковать как указание на причастность к этой “старой”, древнейшей в рамках христианства, харизматической и пророческой традиции.

(141) “О церковной иерархии” цит. по Pseudo-Denys “Oeuvres completes”, Paris, 1943

(142) Соответственно, с необходимостью должны использоваться елей или миро. Подробнее см. главу 28.

(143) Послание апостола Павла к Евреям, главы V, VI и VII.

(144) К Евр. (VII, 3): “Без отца, без матери, без причта роду, ни начала днем, ни животу конца имея, уподоблен Сыну Божию, пребывает священник выну.”

(145) С нашей точки зрения, это абсолютно верно, и более того, следует сделать из этого замечания Генона все логические выводы. Христианская традиция (даже если абстрагироваться от ее трансцендентных аспектов), вопреки своей исторической преемственности иудаизму, во всем своем строе, символизме, ритуалах и доктринах является более *изначальной* и *древней*, более *первичной*, нежели иудаизм, и даже весь авраамизм в целом. И неудивительно поэтому, что в структуре христианской сакральности так много прямых параллелей с Изначальной гиперборейской Традицией, следы которой можно отыскать во многих индоевропейских мифах и культах. Мельхиседек и чин его священства, его сакрального церковного института, есть полное возрождение древнейшей гиперборейской духовности, которая и во временном и в качественном аспектах превосходит авраамизм во всех его версиях. Но это слишком обширная тема, требующая основательного исследования сама по себе. См. также Guénon René “Le Roi du monde”, Paris, 1927.

(146) По-церковнославянски: “Ничтоже бо совершил есть закон”. К Евреям, VII, 19.

(147) К Евреям (VII, 19): “приложение же есть лучшему упованию, имже приближаемся к Богу”.

(148) См. Guénon René “Le Roi du monde”, указ. соч.

(149) У зароастрийцев “ахурами” называются “боги”, а “дэвами” — “демоны”, а у индусов наоборот: “асуры” — “демоны”, а “дэвы” — “боги”.

(150) Вообще Дева, Жена играет огромную роль в зароастризме, и особенно в качестве “небесной девы”, “солнечной девы”, предводительницы ангелов, “фраварти”.

(151) Об этом достаточно сказано в частях II и III.

(152) Сходным образом составлено и греческое слово “метафизика”, означающее “то, что стоит выше физики (природы)”, “то, что трансцендентно по отношению к физике”.

(153) Нетварная часть дается Святым Духом, который нисходит в момент крещения, открывая христианину перспективу личного обожения — отныне его плоть может стать евхаристическим телом Христа, его душа — евхаристической кровью Христа, его дух — Святым Духом. Ветхий Адам во святом крещении получает возможность стать Новым Адамом, не рожденным от праха, но сошедшим с небес.

(154) В чем-то это сродни погружению в состояние после смерти, *post mortem*.

(155) Что часто внешне выражается через определенные харизмы и, в первую очередь, в даре “различения духов”.

(156) Вообще сужение понятия “грех” до уровня моральной категории есть отступление от полноценной метафизики Православия, где оно относится, в первую очередь, к онтологическому аспекту существования. Есть два типа греха — первородный и смертный. Первородный грех — это общее качество последадамического человечества, накладывающее на всех людей определенные онтологические ограничения. Такой грех упраздняется в момент святого крещения. После крещения тяготение к этой, уже преодоленной благодатью, форме существования, т.е. к состоянию Ветхого Адама, есть *смертный грех* так как он имплицитно ставит под сомнение действительность спасительной жертвы Сына Божьего и являет собой хулу на Святого Духа. Первородный грех проявляется в естественном тяготении человека к отходу от Завета с Богом, закона Божьего, *внешнего* по отношению к самому человеку. Смертный грех — это неестественное тяготение к отходу от *внутреннего* слияния с самим Богом (а не только с Заветом), что осуществляется в крещении. Именно поэтому путь христианской реализации есть гораздо более напряженная и драматическая духовная реальность, нежели формально схожие с ней инициатические методы других традиций — как “эллинических”, так и “иудейских”. В некотором смысле, каждый крещеный христианин может приобрести невероятное много, но может также и все потерять. При упразднении первородного греха онтологическое положение человечества не только безмерно улучшается, но и становится несравнимо более рискованным и метафизически опасным.

(157) Даже на чисто внешнем уровне видно, что в самые тяжелые для Русской Церкви периоды именно женщины, крепче мужчин держащиеся ритуалов и обрядов, спасали положение, вопреки всему сохраняя верность духовным основам и каноническим принципам Традиции.

(158) Вообще чин диаконисс имел когда-то очень важно значение, так как речь идет об епископальном институте, прямо связанном с сотериологической функцией женщины в христианстве. Не подлежит сомнению, что женщины (девы или вдовицы) проходили в ранней Церкви рукоположение. Особенно важной была их роль на чисто эзотерическом этапе

христианства — в I-II веках. Важное место женщины занимали среди “харизматических” чинов ранней церковной иерархии, отсюда такое широкое участие женщин в еретическом движении монтанитов, настаивавших на продолжении линии новозаветного пророчества и в более поздние эпохи.

⁽¹⁵⁹⁾ В этом смысле следует особо отметить инициатический смысл ночи в христианстве, равно как и годовой эквивалент ночи — зиму, провиденциально избранное время Рождества. Ночь — это время Любви, брачных отношений. На метафизическом уровне ночь означает трансцендентные аспекты реальности, ее наиболее внутренние, эзотерические измерения, также связанные с браком, только в инициатическом смысле. Отсюда важнейший православный обряд “ночеденствия”, “всенощного бдения”, основанный на брачных аллегориях Евангелия. Бодрствовать в ночи означает инициатически погружать свое сознание в тайные сферы неочевидного, сверхчувственного, и в конечном итоге, нетварного. Одновременно, это практическое осуществление эсхатологического учения о том, что Спаситель приходит в конце мира, в точке вселенской Полночи. Бодрствование посвященных в то время, когда профаны спят, подчеркивает их волевое противостояние бытийным эсхатологическим условиям, их концентрацию на трансцендентном аспекте полночи, связанном с таинством Рождества Иммануила. Древние христиане отправляли литургии именно ночью, и этот обычай никоим образом не объяснялся осторожностью и гонениями. И до сих пор в Храмах возжигаются свечи, как будто служба происходит ночью, символизируя тем самым мистическую ночь и акцентируя брачный характер литургических таинств.

⁽¹⁶⁰⁾ Интересно, что в Послании к Римлянам апостол Павел явно связывает манифестационистский характер “эллинской” традиции с оргиастической распущенностью и перверсиями язычников. В главе I, 19-20 Павел говорит об “эллинах”: “Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им; Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривение творений видимы, так что они безответны”. (“Занеже разумное Божие яве есть в них, Бог бо явил есть им, невидимая бо Его от создания мира твореньми помышляема, видима суть, и присносущная сила Его и Божество во еже быти им безответным.”) В этом фрагменте емко определяется сущность манифестационизма, “эллинской” теологии. Далее (I,25), святой апостол Павел указывает на причину вырождения “эллинизма”: “Они заменили истину Божию ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца”. (“Иже премениша истину Божию во лжу, и почтоша и послужиша твари, паче Творца.”) Иными словами, манифестационизм, вырождаясь, теряет трансцендентное измерение, переходит в “пантеизм”. Отсюда следует и вырождение “языческой любви” (I,26): “Потому предал их Бог постыдным страстям...” (“Сего ради предаде их Бог в страсти бесчестия.”) Важно отметить причинную связь, столь очевидную для апостола между изменением соотношений между Творцом и тварью в

манифестационистской метафизике и половым развратом и извращениями в языческом быту. Это и есть смещение или “чрезмерность” любви.

⁽¹⁶¹⁾ Кстати, к этому же символическому разряду относятся и слезы, играющие такую важную роль в православной инициатической реализации. Слезы также рассматриваются как телесное проявление верхних вод (сравни выражение “горючие слезы”) — это теплая жидкость глаз, а глаза, в свою очередь, связаны с огнем, светом и т.д. У греческих исихастов вплоть до настоящего времени сохранился обряд “посвящения через слезы”, когда слезы из глаз старца благочестиво выпиваются его послушниками как особое ангельское питье, способствующее высшей духовной реализации.

⁽¹⁶²⁾ “Вем человека о Христе, прежде лет четырнадцати: аще в теле, не вем, аще ли кроме тела, не вем, Бог вестъ: восхищена бывша такового до третьяго небеси”. К Коринфянам, XII, 2.

⁽¹⁶³⁾ К Евреям, XII, 29.

⁽¹⁶⁴⁾ Заметим, что современная профаническая наука стремилась до определенного момента относиться к земному миру именно как к чисто материальной реальности, в результате чего появились странные физические теории, довольно быстро пришедшие в полное противоречие с реальностью, так как неспособны были действительно объяснить ни одного явления, по той причине, что основывались на нелепом картезианском допущении о полной независимости материального мира от остальных уровней реальности. Однонаправленное и необратимое время, с которым оперирует современная наука, является не более чем теоретической гипотезой, опровергаемой на каждом шагу обратными, “негэнтропическими” процессами, присутствующими в каждой вещи и в каждом физическом явлении. Сегодня даже эта профаническая наука стремится как-то скорректировать свои материалистические абсурдные предпосылки, заведшие ее в тупик.

⁽¹⁶⁵⁾ Наибольший интерес в области исследования годового символизма представляют работы немецкого ученого Германа Вирта, который в своих книгах — Wirth Herman “Die Aufgang der Menschheit”, Berlin, 1927; “Die Heilige Urschrift der Menschheit”, Berlin — Leipzig, 1936; “Euroasiatische prolegomena zur Geschichte der indoeuropaeischen Urrreligion”, Leiden, 1973; “Ura Linda Chronik”, Berlin, 1936; “Die Symbolhistorische Methode”, Marburg, 1955 и т.д. — подробно проследил в самых разнообразных древних традициях, вплоть до пещерных рисунков и наскальных надписей, постоянство единой универсальной парадигмы Священного Года, давшей начало всем языкам и письменам народов земли, а также основание всем мифологическим и религиозным сюжетам. Тексты Вирта настолько же важны для исследования символизма Традиции, как и книги Рене Генона, хотя Вирт не стоит на традиционалистской точке зрения, и в его трактовках определенных явлений часто сказывается профаническое научное образование. Но при адекватной сверке исследований Вирта с концепциями Генона можно достичь уникальных результатов по выяснению общей структуры Из-

начальной Традиции, которая, при этом, оказывается не только не противоречащей христианству, но открывается как его *предвосхищение*, как его естественное, природное, но, одновременно, и богодухновенное провозвестие. На эту тему см. также А.Дугин “Типерборейская теория”, Москва, 1992

(166) Подробнее см. Н. Wirth и А.Дугин указ. соч.

(167) Порядок обхождения иереем алтаря — посолонь (по солнцу) или не посолонь (против солнца) — был одним из противоречий между старобрядцами, отстаивавшими движение посолонь, и никонианами, настаивавшими на противоположном направлении. Учитывая инициатическую значимость таких элементов, легко понять, вопреки профаническим исследователям, считающим подобные вещи мелочами, насколько глубоки были истинные корни русского раскола. Кстати, определенный “годовой” смысл имеют и два других объекта дискуссий. — Так, “аллилуйя” толковалась русскими в соответствии не с еврейской этимологией, но по законам древнейших календарных фонетических соответствий — “алл”, гласный “а” — начало года, первая треть, как в древнейших рунических кругах; “ил”, гласный “и” — середина года, летнее солнцестояние; “уйя”, гласный “у” — конец года. “Алл” сопоставляли с Богом-Отцом, “ил” — с Богом-Сыном, “уйя” — с Богом-Святым Духом. Староверы категорически настаивали на троекратном произнесении этой священной формулы (два раза на еврейском и один раз на русском), подчеркивая инициатический характер числа три, соотносимого с самим содержанием славословия. Кроме того, написание имени Исус с одним “и”, хотя и противоречит лингвистическим законам перевода с греческого на церковно-славянский, но подчеркивает близость имени Спасителя с древнейшей индоевропейской руной “Ис”, которая находилась как раз в точке летнего солнцестояния, являясь фонетико-ритуальным календарным синонимом “летнего” гласного “и” и слога “ил”. Таким образом, споры об орфографии имени Спасителя и “аллилуйе” имели под собой глубинное инициатическое основание, прозрачное для современников раскола, но совершенно забытое впоследствии.

(168) Наречаемым отныне “Иммануилом”, что означает “С нами Бог”.

(169) Св. Григорий Палама, указ. соч.

(170) “Оному (Христу — А.Д.) подобает расти, мне же малитися”, — говорит Иоанн Предтеча в Евангелии от Иоанна III, 29.

(171) Другой важный праздник Иоанна Предтечи — Усекновение Главы — приходится как раз на осень. Отрубленная по приказу Ирода голова подобна солнцу осени, ниспавшему со своей высшей точки и катящемуся к мраку зимы.

(172) Николай Угодник и пророк Илия играют огромную роль в русской православной традиции, структурируя православную версию священного года в его двух экстремальных точках — летнем и зимнем солнцестояниях. Так как в священном Кресте года верхняя точка иероглифически сопряже-

на с нижней, а кроме того обе они являются моментами, где кончается одно и начинается другое, то с этими персонажами связываются многочисленные предания и легенды, имеющие отношение к дуальности. Так, в Новгороде были Церкви, посвященные Илие Сухому и Илие Мокрому, а в других городах — Николе Сухому и Николе Мокрому. Дуализм Огонь — Вода, сухое — мокрое, дождь — солнечная погода промыслительно сочетались с именами и житиями библейских фигур, заложив основы христианской космологии, сопряженной с календарем и сакральной географией православных царств. Подробнее об этом см. “Мистерии Евразии”.

⁽¹⁷³⁾ Характерно, что в русской традиции рядом со схематически изображенным крестом часто фигурируют четыре буквы М Л Р Б, по две с каждой стороны вертикальной перекладины, что означает “Место Лобное Рай Бысть”, т.е. “место казни стало местом рая”. В этом наглядно можно увидеть ту дуальность символа, о которой здесь идет речь и которая всегда воспринималась православным сознанием как нечто само собой разумеющееся. Эта дуальность в свое время стала истоком споров среди беспоповских толков старообрядчества. Один из активных деятелей раннего раскола соловецкий архидиакон Игнатий развил теорию исключительно небесного понимания православного креста как символа рая и спасения. За этим последовала полемика о возможности или невозможности написания на кресте “титла пилатова” — аббревиатуры “І.Н.Ц.І.” (“Исус Христос Царь Иудейский”), в которой Игнатий и последователи видели солидарность с пилатовской иронией и оскорбление достоинства Спасителя. Они настаивали на ином написании — “Ц.С.І.Х.С.Б.” (“Царь Славы Исус Христос Сын Божий”), которое подчеркивало метафизическое и животворящее, сверхисторическое значение этого символа. Некоторые толки — рябиновцы или “Согласие по Кресту” — пошли еще дальше, утверждая, что каноническим трехчастным православным крестом является только крест изготовленный из рябины, отождествляемой ими с певгом, одним из трех деревьев, из которых был сделано распятие.

⁽¹⁷⁴⁾ Поэтому на православном кресте обязательно присутствует начертание греческого слова “Ника”, т.е. “победа”. Этот “славный” аспект креста запечатлен с видением, бывшим императору Константину на небе перед решающей битвой. По преданию, он увидел тогда сияющий крест и услышал слова — “In hoc signo vinces”, “Сим победиши”. Считается, что исполнение этого знамения повлияло на обращение Константина и на воцарение всей Римской Империи.

⁽¹⁷⁵⁾ Эти ступени бывают числом три или пять и символизируют Голгофу. Часто под ними изображается череп Ветхого Адама, так как “Толгофа” по древнееврейски как раз и означает “лобное место”, т.е. место “черепа”.

⁽¹⁷⁶⁾ В традиционном изображении православного Креста происходит наложение двух перспектив: нижняя горизонтальная перекладина наклонена слева направо и сверху вниз, что подчеркивает правую и левую стороны

относительно распятого Христа. Одновременно с этим расположение копья Лонгина и трости с укусной губкой соответствует взгляду наблюдателя, и в этом случае весенний знак — солнечная трость — оказывается слева от Спасителя, но справа от зрителя, а “осеннее” копьё наоборот. Такого рода перестановки часто встречаются в группах символических изображений, так как со временем однозначное понимание инициатического содержания всей картины и ее отдельных элементов утрачивается. Кроме того данное расположение становится совершенно логичным применительно к суточному символизму, где солнце движется по часовой стрелке, а не против нее, как в годовом круге.

(177) Символическим синонимом копья может служить также стрела или игла. На этом основании можно было бы сделать множество важных выводов относительно истинного содержания ряда мифологических сюжетов и преданий, православных или относящихся к русскому фольклору. Но данная тема слишком обширна и выходит за рамки настоящей работы.

(178) В индуизме сходный сюжет описывается в мифе о выпивании богом Шивой яда калакуты, который хранился на дне мирового океана и грозил уничтожить вселенную. Вообще говоря, вопреки внешней стороне вещей, с символической точки зрения, грозный индуистский Шива гораздо более соответствует христианскому Иисусу, нежели “благодетель” Вишну, хотя в данном случае речь идет только о типологическом сходстве и ни в коем случае не об отождествлении.

(179) Оно играет важную роль в средневековых эзотерических легендах о Святом Граале. Подробнее см. Evola Julius “Il mistero del Graal”, Roma, 1972 и перевод первой части этой книги на русский в ж-ле “Милый Ангел”, № 1, указ. соч.

(180) В православной иконописи на этом основании Гора считается символом Святого Духа. Также существует образ “Гора нерукосечная”, где изображена Дева Мария, держащая гору.

(181) Любопытно, что фонетическое (и этимологическое) сходство слов “гора” и “город” наличествует не только в русском языке, но и во многих других индоевропейских языках. Так, можно упомянуть немецкие “Burg” (“город”) и “Berg” (“гора”), также сходство латинского “urbs” (“город”) и “urium” (“пустая горная порода”). Это последнее слово близко греческому “οροϛ”, “гора”. Кстати, греческое “οροϛ” (“гора”) подобно другому греческому слову “οροϛμα” (дословно, “огороженное место”, предел), равно как и в русском языке, слово “огораживать” является однокоренным со словом “гора”.

(182) В руническом календаре соответствующая руна носила название “ur”. Возможно, что отголоски этого древнейшего, “довавилонского” слога сохранились в индоевропейских названиях “горы” — в русском “гора” [g+or(ur)], немецком “Burg” [b+ur+g], греческом “οροϛ” [or(ur)+os], латинском “orbs” [or(ur)+bs] и т.д.

(183) Дословно, “украшение”, от того же корня “космос”, “мир”.

(184) В том смысле, в каком этот термин встречается у св. апостола Павла: “эллинская” значит “манифестационистская”, предполагающая прямую “эманационную” божественность космоса, непосредственно соединенного с принципом.

(185) Тот факт, что язык становится носителем Божественного Откровения преобразует его природу, возводит к изначальному райскому состоянию, предшествовавшему Вавилонскому смещению. Происходит воцерковление языка. Русский язык в его церковнославянском варианте, став богослужбным, также был духовно преобразен, и в некотором смысле, возведен к архетипу.

(186) “Став же Павел посреде Ариева нага, рече, мужие афинейстин, по всему зрю яко в Вере блудяще есте, проходя бо и соглядая боги ваша, обретох и кумир на немже бе написано имя неведомом Бог, егоже убо не ведуще боголепне чтете. Сего аз проповедую вам.” Деяния апостолов, XVII, 22 — 23.

(187) Это можно соотнести и с тем, что мы сказали выше относительно сакральной формулы “аллилуйя”.

(188) Каким бы “диким” подобное утверждение ни казалось современному атеизированному, скептическому сознанию, оно справедливо для любых традиционных воззрений. Крайне важен с инициатической точки зрения сюжет о “заключении пророком Илией неба” и о том, что он, после обращения вдовицы, снимает с неба свое проклятие и пускает выпасть осадкам. Тема “заклипания небес” относится к древнейшим архаическим аспектам Традиции.

(189) Вплоть до сегодняшнего дня у немцев пятница называется “Freitag” от Фрейи, а у французов — Vendredi, дословно “день Венеры” и т.д.

(190) В качестве предположения некоторые авторы, в частности, академик Рыбаков, выдвигают гипотезу о том, что ей могла бы быть Мокошь. Но это не так уж и важно, поскольку в данном случае одно неизвестное просто заменяется другим неизвестным, раз о Мокоши мы практически ничего не знаем.

(191) Указ. соч.

(192) Подробнее об этом см. А.Дугин “Гиперборейская теория”, глава XIV, где разбирается значение этого символа в исламском эзотеризме. А также Herman Wirth указ. соч.

(193) По реконструкции Вирта, древнейший арктический “райский” год делился на 72 недели по 5 дней в каждой, что составляло 360 дней (как 360 градусов круга). В дополнение к этому перед “зимними святками”, “зимним солнцестоянием” добавлялась еще одна “ладонь”, — 5 пальцев-дней, — соответствующая самой Великой Матери, 5 ее аспектам или 5 планетам. Крайне любопытен в этом смысле древне-русский мотив вышивок, чью календарную природу совершенно верно распознал академик Рыбаков (рисунок в книге “Язычество древних славян” и его интерпретация там

же). Более подробно на эту тему см. “Мистерия Евразии”, указ. соч., глава “Россия — Дева Солнечная”.

(194) Совершенно необязательно видеть в этом сельскохозяйственный “натурализм”. Дело в том, что сам хлеб имел особое сакральное, символическое значение в индоевропейской традиции, а в христианском контексте он вообще стал прообразовательным веществом Божественной Плоти Спасителя. Поэтому не сельскохозяйственный цикл лежит в основе древних преданий, но сакральное знание о глубинных символических соответствиях между природной и духовной сторонами бытия.

(195) Четвертый пост — Петров или Петропавловский — приходится на летнее солнцестояние, и имеет иное значение, радикально отличное от трех других постов, что видно уже из того факта, что он не приурочен ни к одному из двенадцатых праздников и не связан с двумя верховными лицами православной традиции — с Сыном Божьим и Девой Марией. Однако показательно, что всего православные имеют 4 поста (не считая нескольких однодневных), что строго соответствует Великому Кресту священного года.

(196) Заметим, что в настоящее время этим трем точкам действительно соответствуют три формы измерения времени: осеннее равноденствие — церковное Новолетие, зимнее солнцестояние — гражданский Новый Год, весеннее равноденствие — пасхальный литургический цикл.

(197) К Римлянам, VIII, 19

(198) См. Часть II. Глава 12

(199) Сами апостолы являются проповедниками по преимуществу, но в сюжете Воскресения именно женам-мироносицам (которые отождествляются с тремя аспектами Богородицы) ангел, сидящий у пустого гроба Господнего, дает инициатический наказ:

“проповедети апостолом” (см. стихиры Пасце). Иными словами, Дева Мария первой проповедует тайну Воскресения тем, кто впоследствии станут главными благовестниками этого величайшего метафизического события. Поэтому вполне справедливо назвать Пречистую Деву первым из апостолов.

(200) От Иоанна XIX, 26-27: “Исус же видев Матерь, и ученика стояща, егоже любяше, глагола Матери Своей, жено, се сын твой. Потом глагола ученику, се мати твоя”.

(201) Относительно символизма числа 72 можно также напомнить его календарный смысл в древнерусских вышивках: 72 недели по 5 дней. См. предыдущую Часть.

(202) “Егда разделяше Вышний языки, якоже разсея сыны Адамовы. Положи пределы языком, почислу ангел Божиих”. (Второзаконие, XXXII, 8.) Св. Иоанн Златоуст комментирует это место из Ветхого Завета следующими словами: “Это значит: страны вселенной Бог распределил между ангелами; например, одному ангелу одну страну, другому другую, чтобы на эту неодушевленную природу солнца, луны, звезд, земли и моря надеть узду

для пользования ими смертному человеку.” “На вочеловечение Господа нашего Иисуса Христа”. (Иоанн Златоуст “Творения”, т.8.)

⁽²⁰³⁾ “Говорение на языках” является эсхатологическим завершением Вавилонского смешения, преодоление множественности наций в единстве Соборной Церкви. В некотором смысле, это тождественно реставрации Изначального Языка, бывшего некогда единым для всего человечества. Эзотеризм называет его “языком птиц” или “языком ангелов”. В данном контексте снова следует упомянуть труды профессора Германа Вирта, который через исследования “палеоэпиграфики”, древнейших форм письменности, рисунков и наскальных изображений пришел к реставрации общей структуры Изначального Языка, связанного со Священным Годом и естественным строем космоса. Вирт не обращался прямо к христианской традиции, но при сопоставлении его открытий со структурой православной литургии, символики и догматов поражает практически полное совпадение модели Изначального Языка, предложенной Виртом, с логикой христианского учения, ритмом праздников, провиденциальной семантикой и фонетикой имен главных персонажей евангельского повествования. См. также А.Дугин “Типерборейская теория”, указ. соч.

⁽²⁰⁴⁾ Именно на этом соображении была основана традиционная христианская сакральная география, видящая историю народов и государств в оптике одновременно космического и церковного домостроительства. Это также фундамент особой христианской сотериологической этнологии. К сожалению, полноценное изложение данных аспектов православной традиции нигде в законченной форме не встречается, но на основании внимательного исследования православного предания, житийных циклов и святоотеческого наследия нетрудно выявить главные параметры этой эзотерической православной дисциплины.

⁽²⁰⁵⁾ Такое почитание нескольких святых связано с различными факторами: поминание разных людей, имевших одно и то же имя, наложение друг на друга житийных традиций разных поместных церквей и т.д.

⁽²⁰⁶⁾ См. “Слово на вочеловечение Господа нашего Иисуса Христа”, указ. соч.

⁽²⁰⁷⁾ См. по этому поводу: Николаев “В поисках за Божеством”, СПб, 1910.

⁽²⁰⁸⁾ По этому поводу мы достаточно подробно высказались в Части II главы 10 — 13.

⁽²⁰⁹⁾ “И виде небо отверсто, и сходящ нань сосуд некий, яко плащаницу велику, по очетырех краех привязан, и низу висящ на землю, в нем же бяху вся четвероногая земли, и зверие и гады, и птицы небесныя: И бысть глас к нему, востав, Петре, заколи и яждь”. Деяния апостолов, X, 11-12.

⁽²¹⁰⁾ Это разделение архетипически представлено также в сюжете с Марфой и ее сестрой Марией, где Марфа олицетворяет действие (эзотеризм), а Мария — созерцание (эзотеризм). Такое же деление существует и в монашеском делании: есть путь прямого подвижничества, чистой аскезы, путь внешнего делания, а есть путь “исихазма”, “созерцания”, “молит-

вы Исусовой”, внутреннего преобразования. История Афона изобилует типичными рассказами о встрече обычных подвижников-ревнителей со старцами-исихастами и об удивлении первых относительно необычности пути “сердечного делания” вторых.

(211) “Рече же к нему Господи, иди, яко сосуд избран ми есть сей, пронести имя мое пред языки и царьми и сынами Израилевыми.” Деяния апостолов IX, 15. Обратите внимание, что в этом обращении Бога к христианину Анании, понуждающем его идти к Савлу, “языки” поставлены на первое место, а “сыны Израилевы” на последнее.

(212) Фигура Луки регулярно появляется во всех вопросах, связанных с противостоянием иудеохристианских и собственно христианских (православных) тенденций в Церкви. Так, он играл важнейшую роль в ходе иконоборческой ереси, так как его апостольский авторитет был одним из главных аргументов защитников иконописи. Именно Луке, по преданию, принадлежит первая рукотворная историческая икона — образ Богоматери. Иконоборчество было типичным проявлением креационистского духа в христианстве, коренящегося в строгом и последовательном иудаизме. Идея изображения Бога была для иудеохристиан синонимична “язычеству”, “эллинизму” и “манифестационизму”. Победа защитников иконописи, особенно ярко выраженная в Восточной Церкви, была догматическим закреплением эзотерического измерения Православия, и не случайно развитие иконописи практически неотделимо от развития исихазма. См. Успенский Л.А. “Богословие иконы Православной Церкви”, Москва, 1989

(213) У многих православных авторов именно Иоанн выступает как образ эзотерической Церкви, а Петр — экзотерической. Иоанн Златоуст дает паре Иоанн-Петр очень интересную трактовку, утверждая, с одной стороны, духовное превосходство Иоанна над Петром, но объясняя тот факт, что именно Петру, а не Иоанну и не другим апостолам были вверены Спасителем ключи от Царства Небесного, общей кенотической ориентацией Бога, всегда избирающего неимущего, обделенного, грешного перед лицом богатого, счастливого, праведного! Однако в своем слове “О разбойнике” Иоанн Златоуст, следуя той же логике кенотической “предпочтительности малого”, противопоставляет самому Петру “доброе разбойника”, который, будучи уже совершенно ничтожным и невежественным при жизни, первым сподобился войти со Спасителем в рай.

(214) В Деяниях говорится, что из-за него у Павла возник спор с Варнавой.

(215) Откровение Иоанна Богослова II, 9: “и хулы глаголющихся быти иудеи, и не суть, но сонмище сатанино.”

(216) Деяния апостолов, I, 20 “Да будет двор его пуст, и не будет живяи в нем”.

(217) От Иоанна, XIII, 27.

(218) Об этом прямо говорит Иоанн Златоуст в “Беседах на Деяния Апостольския” (III, 3), сопоставляя участь Иуды Искариота и судьбу иудеев: “добро бы было ему (Иуде — А.Д.), аще не родился бы человек той” (От

Матфея, XVI, 24). Это же самое можно приложить и к иудеям, потому что, если бывший вождь подвергся такой участи, то еще с большею справедливостью должны были испытать ее эти люди. <...> Это запустение (речь идет о “месте крови”, Акелдама, см. выше — А.Д.), — если внимательно вникнуть в дело, — служит уже началом иудейского запустения. Известно, что иудеи губили себя голодом и многих умертвили, и что город их обратился в кладбище для чужестранцев, для воинов: им не позволяли погребать умерших, потому что их считали недостойными погребений.”

(219) Важно, что, согласно преданию, архангел Михаил стал главой ангелов после падения денницы, который был первым творением Божиим и предводителем ангелов до своего низвержения. На уровне священной истории это может означать, что евреи преемствовали свою традицию от какого-то иного, более древнего народа, который позже деградировал и впал в идолопоклонство, в “эллинизм”.

(220) “Сей (Иуда — А.Д.) убо стяжа село от мзды неправедныя, и ниц быв проседяся посреде, и излився вся утроба его. И разумно бысть всем живущим во Иеросалиме, яко нарецися селу тому своим их языком Акелдама, еже есть село крове”. Деяния апостолов, I, 18-19.

(221) По этому поводу см. Guénon René “Le Roi du monde”, указ. соч.

(222) В христианской традиции аналогичная концепция изложена у Дионисия Ареопагита применительно к ангельской иерархии. Описывая ангельское существование, Дионисий говорит о трех видах “движений”, присущих ангелам. Первое движение — “простираение ниц перед Ликом Господа” (это соответствует созерцанию и жречеству). Второе движение — “стояние”, сохранение вертикального положения (это соответствует чистому действию самоутверждения и воинству). Третье движение — служение и забота о нижних существах иерархии (соответствует экстравертному действию и производителям среди людей).

(223) На этом основании, индусы распределяли касты относительно трех “гун”, основополагающих качеств реальности, следующим образом: жрецы соответствуют гуне саттва, т.е. “свет”, чистое бытие”, вертикаль, концентрация; воины — гуне раджас, “волнение”, движение, экспансия, расширение, горизонталь; а производители — смеси той же гуны раджас с гуной тамас, а тамас есть “тьма”, инерция, движение вниз, гравитация, тяжесть, косность, масса. Отсюда видно, что производители третьей касты лишь затемняют примешанной к ним гуной тамас динамическую гуну раджас. Подробнее об этом см. “Пути Абсолюта”.

(224) См. Guénon René “Autorite spirituelle et pouvoir temporel”, Paris, 1929

(225) Строго говоря, оно не только вечно, но *предвечно*, хотя такое разграничение имеет отношение почти исключительно к креационистским традициям, и особенно к христианству.

(226) Совершенно нелепо, в частности, выглядит утверждение Юлиуса Эволя, яростного защитника гибеллинского идеала, относительно того, что “у славян никогда не было традиции” (“Языческий Империализм”, Моск-

ва, 1994), тогда как, напротив, именно у славян — у русских — мы исторически встречаем чисто гибеллинское социальное устройство, существовавшее в течение долгих веков. Кажется, что европоцентризм и латинское высокомерие дурно сказываются даже на самых светлых и антизападных традиционалистских умах. Подробнее об этом статья А. Dughin "Julius Evola e il tradizionalismo russo" (в рукописи).

⁽²²⁷⁾ Возможно, тезис Гераклита о том, что "война является отцом вещей", относится именно к этому аспекту космоса.

⁽²²⁸⁾ Вырождение воинского типа общества может привести к еще более радикальным последствиям, нежели языческая тирания. Так, утверждение примата действия над созерцанием чревато последующим утверждением примата грубого действия (физического) над тонким (психическим), что подводит нас вплотную к новейшим коммунистическим доктринам.

⁽²²⁹⁾ Полностью по-церковно-славянски весь текст о пришествии антихриста и удерживающем: "Да никтоже вас прельстит ни по единому же образу: яко аще не приидет отступление прежде, и открытсѧ человек беззаконниоу, сын погибели, противник и превозносящїи паче всякого глаголемого бога или чтилища, яко ему сести в Церкви Божии аки Богу показующе себе, яко бог есть. Не помните ли, яко еще живый у вас, сия глаголах вам. И ныне *одержажее* весте, явитися ему в свое ему время. Тайна бо уже деется беззаконию, точию *держаяй* ныне, дондеже от среды будет. И тогда явится беззаконный, его же Господь Исус убьет духом уст своих, и упразднит явлением пришествия своего". "Второе к Солуняном", II, 3-8. Обратите внимание на то, что церковно-славянский текст употребляет два однокоренных слова "одержажее" и "держаяй" вначале как собирательное понятие, затем как персонифицированное. Это можно сопоставить с Православной Империей ("одержажее") и самим Императором, Василевсом, Царем ("держаяй").

Святой Иоанн Златоуст в "Беседах на Апостола" однозначно комментирует эти слова святого апостола Павла: "Власть римская егда возметсѧ от среды тогда антихрист придет". Понятие "власть римская" равнозначно понятию "Православной Империи".

В более поздние эпохи мало-помалу стали толковать это место применительно к "скрытым праведникам" или даже к "Святому Духу" (еретическое мнение баптистов и некоторых других протестантских сект). Такие толкования являются характерной чертой искаженного апостасийного богословия, свойственного "третьему эклесеологическому периоду" (подробнее см. Приложение "Мы Церковь Последних Времен").

⁽²³⁰⁾ Термины "самодержец", т.е. "держатель" и "держава" (как бы продление царственной личности Царя на всех подданных) в православном сознании самым прямым образом связывались с этим эсхатологическим моментом из "2-го Послания апостола Павла к Фессалоникийцам".

⁽²³¹⁾ Связь этих сюжетов с темой Империи разобрана у Эвола в "Тайне Грааля". См. Evola Julius "Il mistero del Graal", Roma, 1972. На русском

языке первая часть книги опубликована в ж-ле "Милый Ангел", № 1, 1991.

(232) Надо добавить, что уже на заре русского Православия мы встречаемся с интуицией об особой миссии, вверенной Руси и русскому народу вместе с принятием Православия. Первый этнически русский киевский митрополит Илларион (XI век) в "Слове о Законе и Благодати" прилагал евангельское высказывание "последние станут первыми" к русскому народу, который принял христианство *последним* (по отношению к грекам, латинянам и болгарам), но которому суждено стать *первым* в апокалиптическом будущем в вопросе защиты древнего благочестия и истинной Веры Христовой. Это прозрение относительно национального мессианства русских позднее легло в основу официального государственного учения об универсальном мировом значении Московской Руси.

(233) Говоря о "кастах", мы имеем в виду не кастовый институт, в чем-то аналогичный индуизму, какого в православном мире никогда не существовало, но то основополагающее соотношение между священством и воинством или Царствием и Царством, о котором мы писали выше.

(234) "И ведех ангела сходяща с небеси, имеюя ключ бездне, и уже велико в руже своей. И ят змия, змию древнюю еже есть диавол и сатана, и связа и на тысящу лет. И в бездну затвори его, да не прелстит ктому языки, дондеже скончаются тысяща лет. И по сих лет подобает ему отрешену быти на мало время". Апокалипсис XX, 1-3. И ниже: "И егда скончается тысяща лет, разрешен будет сатана от темницы своя, и изыдет прелстити языки сущия на четырех углех землз." Там же, XX, 7-8.

(235) Это прекрасно понимали все серьезные историки Русского Православия, указывавшие на мрачный и апокалиптико-катастрофический характер учения, высказанного старцем Филофеем, который лишь гораздо позднее исчез в оптимистических тонах державного утверждения политической независимости России. Причем параллельно смене тональности с мрачной на светлую богословское значение "тысячелетнего царства" в православном вероучении стиралось, а православная симфония властей нарушалась. См. Флоровский Г. "Пути русского богословия", Вильнюс, 1991 (Репринт изд. Париж, 1937)

(236) Само название новой столицы несло в себе указание на святого Петра, что вместе с географическим положением этого города и его культурно-политическим смыслом однозначно свидетельствовало о западной ориентации.

(237) См. С. Зеньковский "Русское старообрядчество", Москва, 1995.

(238) Об этом мы говорили в главе 26 "Таинство Брака".

(239) Очень интересна в этом отношении история одной современной секты, вышедшей из недр радикально-антисоветской Истинно Православной Церкви и получившей название "Богородичное Братство" или "Церковь Третьего Завета". Не ставя под сомнение откровенной еретичности ее доктрины и оставив в стороне довольно прагматическое и совсем уже непоследовательное "заигрывание" с католичеством, следует сказать, что

в текстах “богородичных братьев” есть множество глубинных эзотерических деталей относительно таинственного аспекта православного учения. Надо также заметить, что у истоков этой секты стоит одна из ветвей русского исихазма (скорее всего, утратившая полноту и гармоничность всей эзотерической доктрины, но сохранившая фрагменты инициатического знания и некоторые оперативные техники). В принципе, сам изначальный откол ИПЦ от РПЦ основывался на той же логике, что и большой старообрядческий раскол XVII века — утверждение о “порче” и десакрализации конформирующей со светскими властями Церкви, только на сей раз речь шла уже о большевиках. Члены “богородичного братства” говорят об особых богородичных ангелах (проблема третьего выбора), о таинстве царства Богородицы над Россией (понимание эсхатологического смысла обретения “Державной”), о специфике наступающего царства Святого Духа, Третьего Царства, о таинственной природе Мельхиседекового священства — т.е. о тех темах, которые свойственны как раз православному эзотеризму. В искаженной и часто совершенно неадекватной форме мы имеем здесь дело с очень интересным мистическим течением, *сквозь* которое можно различить глубинные и потаенные истины инициатических сфер русского Православия.

(240) Рассматривать современный этап истории в какой-то иной форме и оставаться христианином можно лишь при отрицании священной значимости византийского периода и отказе отождествлять этот период с “тысячелетнем царством”. Такая позиция характерна для современного католичества, которое в вопросах священной истории фактически солидарно с иудаизмом и допускает “тысячелетнее царство” как аналог иудейского “шабата”, т.е. событие будущего, а не прошлого.

(241) Каббала учит о двух колоннах сефиротического древа — правой и левой. Первая называется “Хесед”, “милость”, и символизирует рай, а вторая — “Гебура”, “сила”, и символизирует ад (иногда вместо слова “гебура” применительно к той же сефире употребляется термин “пахад”, дословно означающий “страх”).

(242) См. Глава 11. “Злой демиург (первый экскурс в гностические доктрины)”.

(243) То же самое выражение — “свершение всех свершений” (по-гречески, “τελετων τελετη”) — встречается у Дионисия Ареопагита применительно к евхаристии.

(244) Св. Григорий Палама “Беседы”, Москва, 1994. 3 т.

(245) Только в каббале, иудейском эзотеризме, есть нечто, напоминающее “эллинское” толкование эсхатологической тематики: это доктрина “гилгул”, “возвращения” или “крутовращения”, основанная на символическом и инициатическом объяснении видения пророка Иезекииля. В ней речь идет об эманации душ из божественного древа сефирот и о возвращении их на прежнее место в мессианскую эпоху. Однако, как и вся каббала, это никак не вписывается в нормы специфически иудейской традиции и про-

тиворечит креационизму и всему строю иудаизма.

(246) Более подробное рассмотрение этого явления в рамках христианства и, более узко, применительно к специфической роли апостолов в одном случае, и к основополагающим типам людей — в другом, см., соответственно, в главе 40 и в части VII.

(247) Праздник иконы “Неопалимая Купина” отмечается Православием 4 сентября по старому стилю.

(248) Н. Wirth “Heilige Urschrift der Menschheit”, op.cit.

(249) Характерное для всей Православной Церкви особое почитание Креста Господнего распространено у русских староверов. В некоторых беспоповских толках оно стало в центре всего учения. Так, например, “Согласие по Кресту”, иначе называемое “рябиновцами”, настолько чтит святой символ, что считали приличным изготовлять распятия только из тех же пород деревьев, что и сам Крест Спасителя. Так как кедр и кипарис на Руси было получить непросто, “рябиновцы” сделали акцент на третьей породе — “певге”, который принято отождествлять с рябиной. Все кресты староверы этого согласия изготовляли только из рябины, считая это обязательной практикой.

(250) См. “Метафизика Благой Вести”, гл. 33.

(251) См. также “Мистерии Евразии” гл. “Мистерия буквы “живите”.

(252) Успение Пресвятыя Владычицы Нашея Богородицы и Приснодевы Марии празднуется Православной Церковью 15 августа по старому стилю.

(253) От Луки (XVII, 21).

(254) К Римлянам (XVIII, 19). См. “Метафизика Благой Вести” гл. 38

(255) Прообраз окончательного вселенского исполнения третьего чуда можно распознать в таком страшном явлении, как сожжения (и позже самосожжения) староверов.

(256) “Коран”, сура 18, “Пещера”, аяты 64 — 81

“64. И нашли они раба из наших рабов, которому Мы даровали милосердие от Нас и научили его Нашему знанию.

65. Сказал ему Муса: “Последовать ли мне за тобой, чтобы ты научил меня тому, что сообщено тебе о прямом пути?”

66. Он сказал: “Ты не в состоянии будешь со мной утерпеть.

67. И как ты вытерпишь то, о чем не имеешь знания?”

68. Он сказал: “Ты найдешь меня, если угодно Аллаху, терпеливым, и я не ослушаюсь ни одного твоего приказанья”.

69. Он сказал: “Если ты последуешь за мной, то не спрашивай ни о чем, пока не возобновлю об этом напоминания”.

70. И пошли они; и когда были в судне, тот его продырявил. Сказал ему: “Ты его продырявил, чтобы потопить находящихся на нем? Ты совершил дело удивительное!”

71. Сказал он: Разве я тебе не говорил, что ты не в состоянии будешь со мной утерпеть?”

72. Он сказал: “Не укоряй меня за то, что я позабыл, и не возлагай на меня в моем деле тяготы”.

73. И пошли они; а когда встретили мальчика и тот его убил, то он сказал: “Неужели ты убил чистую душу без отмщения за душу? Ты сделал вещь не похвальную!”

74. Он сказал: “Разве я не говорил тебе, что ты не в состоянии будешь со мной утерпеть?”

75. Он сказал: “Если я спрошу у тебя о чем-нибудь после этого, то не сопровождай меня: ты получил от меня извинение.”

76. И пошли они; и когда пришли к жителям селения, то попросили пищи, но те отказались принять их в гости. И нашли они там стену, которая хотела развалиться, и он ее поправил. Сказал он: “Если бы я хотел, то взял бы за это плату”.

77. Он сказал: “Это — разлука между мной и тобой. Я сообщу тебе толкование того, что ты не мог утерпеть.”

78. Что касается судна, то оно принадлежало беднякам, которые работали в море. Я хотел его испортить, ибо за ними был царь, отбиравший все суда насильно.

79. Что касается мальчика, то родители его были верующими, и мы боялись, что он обречет их переносить непокорность и неверие.

80. И мы хотели, чтобы Господь дал им взамен лучшего, чем он, по чистоте и более близкого по милосердию.

81. А стена — она принадлежала двум мальчикам-сиротам в городе, и был под нею для них клад, а отец их был праведен, и пожелал Господь твой, чтобы они достигли зрелости и извлекли свой клад по милости твоего Господа. Не делал я этого по своему решению. Вот объяснение того, что ты не мог утерпеть”.

(“Коран”, Москва, 1991, *перев. И. Крачковского*)

⁽²⁵⁷⁾ Отсутствие у Илии генеалогических данных истолковывается в некоторых традициях как указание на его сверхъестественное происхождение. В этом он сближается с Мелхиседеком, царем Салима, у которого не было ни отца, ни матери, ни числа дней. На это указывает и пассаж из “Зохара” (“Берешит III” 46б) — “Илия пришел в мир не через отца и мать, он был принесен четырьмя потоками.”

В древлеправославной традиции, однако, принято считать, что Илия Фесвитянин был сыном Савака из колена Левиина. Предание утверждает, что когда “Илия родился, его отец, Савак, видел в видении, что благообразные мужи беседовали с ним, пеленали огнем и питали пламенем огненным”.

⁽²⁵⁸⁾ См. предыдущую сноску.

⁽²⁵⁹⁾ См. предыдущую сноску.

⁽²⁶⁰⁾ Основа креационистского подхода, идея «творения из ничто», *ex nihilo*, заложена во Второй книге Маккавеев (7, 28). Там благочестивая мать говорит своему сыну: «Молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю, и вся, яже в них, видящъ уразумеешъ, яко от не сущих сотвори сия Бог, и человекъ»

род таков бысть.» На церковнославянском «из ничто» (ex nihilo) звучит как «от не сущих», т.е. из «не существующего». Важно подчеркнуть, что славянские языки не знают онтологического дуализма, заложенного в латинской паре глаголов — “esse” и “existire”, т.е. «быть» и «существовать». В латинском языке «существовать» («existire») дословно означает «быть во-вне», тогда как “esse” — «быть в себе». В русском языке любой факт существования этимологически означает необходимую связь с сущностью, «эссенцией», «онтологическим центром». Поэтому термин «не сущие» (ουκ ον, по-гречески) означает отрицание не «экзистенции», но «эссенции».

В сафедской каббалистической школе Исаака Лурии была разработана доктрина “цимцум” или “сжатия Божества”. Она рассматривала акт творения как акт стягивания Бога к его центру, как акт изначального сокрытия. Из образовавшейся за счет такого “сжатия” пустоты и возник мир, как онтологическая антитеза Богу-полноте. В этой теории ясно видна вся метафизическая острота креационизма, который прямо противоположен всем остальным нееврейским космогоническим теориям, утверждающим в основе появления мира напротив “излияние божественной полноты”, “расширение”, “эманацию” или “манифестацию”. Теория “божественного сжатия” в высшей степени характерна для самого духа креационизма, тогда как неавраамические, неиудейские традиции все без исключения настаивают на “божественном расширении”.

(261) См. “Метафизика Благой Вести”, гл. 6

(262) От Матфея (XI, 11).

(263) Henri Corbin “L’Evangile de Barnabe et la profetologie islamique”, Cahiers de l’Universite Saint-Jean de Jerusalem”, n.3, Paris, 1977

(264) Одним из излюбленных мест в евионитской апологетике был фрагмент из пророка Исаии IX,6: “Яко Отроча родися нам Сын, и дастся нам, ему же власть бысть на раме Его: и нарицается имя Его велика совета Ангел, Чуден Советник, Бог крепок, Владыко, Князь смирения, Отец будущего века: приведу бо мир на князи, мир и здравие ему”. Это дно из 17 ветхозаветных пророчеств о Христе. Евиониты толковали выражение “велика совета Ангел” как подтверждение своего представления о Христе как ангеле, ангелическом пророке. Православная экзегетика толкует это редкое выражение в символическом смысле, как иные уподобительные сравнения Бога с вещами и существами тварной вселенной. Подробно это описано у Дионисия Ареопагита “О Божественных именах”, указ. соч.

(265) “Reponsa” — цит. По Tishby “Studies in Kabbalah”, Jerusalem, 1982.

(266) См. Сохраварди “Пурпурный Архангел” в книге “Конец Света”, указ. соч.

(267) “Книга “Сефер ха-Темуна” появилась приблизительно в 1250 году в Каталонии, и ее автор до сих пор остается неизвестным. В этом труде речь идет более не различных аспектах Торы, рассматриваемой в процессе библейского творения, но о целой серии “творений”, каждое из которых управляет одной из семи элементарных сефир. Потому что творческое

могущество Бога завершается в каждой сефире и в космической единице, сформированной и управляемой этой сефирой, которая и называется "Шемитта". Каждая "Шемитта" несет в себе один из божественных атрибутов, как доминирующее в процессе соответствующего ей творения могущество. И полнота великого творческой силы Бога проявляется в полной последовательности 7 Шемиттот, которые составляют великий Юбилей мира". G.Scholem "La Kabbale et sa symbolique", Paris, 1966.

Еврейское слово "Шемитта", *שמיטה*, означает "седьмой год, когда поля оставались необработанными и все долги прощались".

(268) Любопытно проследить линию еретических версий эзотерической эсхатологии в самом христианстве. Она идет от гностиков, Монтана и секты мессалиан, через богомилов и катаров, к радикальным протестантским сектам (типа анабаптистов) и русским хлыстам. Христианские эзотерические ереси были типологически весьма сходны с сabbатаизмом, а в некоторых случаях исторические пути этих течений пересекались и организационно.

(269) "Zohar", Paris, 1981, Avant-propos de Charles Mopsik.

(270) См. "Конец Света", указ. соч.

(271) К Евреям, VII, 9.

(272) Почитание Иоанна Предтечи как "подлинного мессии" (при отрицании Христа как "лжепророка") до сих пор распространено в ближневосточной секте "мандеев", наследующей крайние формы древнего евионизма.

(273) "Вы отца вашего дьявола есте, и похоти отца вашего хотите творити" (От Иоанна VIII, 44).

(274) "Несть иудей ни эллин" св. апостол Павел "Послание к галатам", III, 28; "Несть эллин ни иудей" — "К колоссянам", III, 11. См. "Метафизика Благой Вести", гл. 10

(275) Так обстоит дело на теоретическом уровне, хотя такая полнота сохранялась нетронутой, строго говоря, до момента раскола Русской Церкви, наследовавшей весь объем изначального христианства от Византии. И показательно, что первые нехристианские или квазихристианские эзотерические организации появляются на Руси только в начале XVII века. Но в любом случае такого строгого разделения на экзотеризм и эзотеризм, как на Западе, в Русской Церкви никогда — даже в ее самые тяжелые катастрофические периоды — не происходило.

(276) Henri Corbin "L'Evangile de Barnabe et la profetologie islamique", указ. соч.

(277) Формула "Ордена Илии" — "и иудей, и эллины" — прямо противоположна православной формуле апостола Павла — "несть иудей ни эллин" (св. апостол Павел "Послание к галатам", III, 28).

(278) Theatrum Chemicum, 1602, I, p. 610

(279) Fulcanelli "Les Demeures philosophales", Paris, 1964

(280) Cyrano de Bergerac "Voyage dans la lune (L'autre monde ou Les etats et les

Empires de la Lune)”, Paris, 1970

(241) См. Сохрарварди “Пурпурный Архангел” в книге “Конец Света”, указ. соч.

(242) Эта легенда об олени (или лосе) получила широкое распространение и в христианизированной форме. Герб Нижнего Новгорода — лось — также связан с преданием об олени, который сам подошел к спасшимся от татарского плена русичам (среди которых был святой Макарий Желтоводский), добровольно принося себя в жертву и спасая их от голодной смерти.

(243) Согласно Вирту, древнейшим культовым центром североатлантической цивилизации было Мо-Уру, откуда пошли самоназвания племен «аморреи», «маори», названия рек (река Амур), гор (еврейская гора Мориа) и местностей. Русский город Муром имеет к этому прямое отношение. «Илия Муромец», таким образом, это позднее былинная версия древнейшего культового символизма «Ил из Мо-Уру», т.е. «божественный свет из изначального центра». Подробнее см. «Мистерии Евразии» и “Гиперборейская теория”, указ. соч.

(244) Сиг-Тир — это сочетание рун “Sig” и “Тут”, осенней половины Года. См. «Тiu, свет опускающий руки». См. “Гиперборейская теория”, указ. соч. и “Космический Спаситель”.

(245) «Фесвитянин» и «Тешуб» в еврейском написании почти тождественны, один и тот же корень **שׁוּב**.

(246) “Бог-шип” или “бог-колючка” означает посленовогоднюю руну “thurs”, “топор”, “плут” или «остень», “ось колеса” (ᚼ). Такая фигура восходит к изначальному культовому комплексу. См. “Гиперборейская теория”, указ. соч. и “Космический Спаситель”.

(247) Подробнее об этом «Гиперборейская теория», указ. соч. и “Космический Спаситель”.

(248) Цит. по Н.Wirth “Aufgang der Menschheit”, указ. соч.

(249) В греческом и во всех индоевропейских языках слово «солнце», «ἥλιος» имеет частицу «ἥ», изначально означавшую «свет», а «солнце», расшифровывается как составное слово «благий свет» — заметим также в русском слове «солнце» сочетание «лн», которое созвучно русскому «олень», а «олень», как показывает Вирт, был главным жертвенным животным связанным с Илией и его календарным праздником. В семитских же языках и в хеттском корень Ḫ, Ḫu, означал «бога», откуда библейское «Elohim».

(250) Рождество Иоанна Пророка Церковь празднует 24 июня по старому стилю.

(251) От Иоанна, III, 30.

(252) От Луки I, 17.

(253) А.Дутин “Консервативная Революция”, Москва, 1994.

(254) См. “Конец Света”, указ. соч.

(255) Быть может, приблизиться к ее разгадке нам помогут радикальные беспоповские толки русского старообрядчества, которые отождествляли

свою Церковь с Илией и Енохом, пришедшими в мир перед его кончиной, чтобы свидетельствовать о приходе “духовного антихриста” и обличать его. Так как именно в старообрядческой среде более всего сохранились эзотерические аспекты древнего Православия, то свидетельства этих кругов относительно важнейших эсхатологических моментов православного учения являются бесценными.

⁽²⁹⁶⁾ “Возмите врата князи ваша, и возмיתесь врата вечная, и внидет царь славы. Кто есть сей Царь Славы; Господь крепок и силен, Господь силен в брани. Возмите врата князи ваша, и возмיתесь врата вечная, и внидет Царь Славы. Кто есть сей Царь Славы; Господь сил, есть Царь Славы”. (Псалтырь, XXIII, 7 - 10)

⁽²⁹⁷⁾ Лосский В.Н. “Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.”, указ. соч.

⁽²⁹⁸⁾ Первый исторический памятник самостоятельной русской богословской мысли — “Слово о законе и благодати” Киевского митрополита Илариона — посвящен именно этой теме — воцерковлению “языков” в “последнем царстве”.

⁽²⁹⁹⁾ См. “Метафизика Благой Вести”, гл. 45

⁽³⁰⁰⁾ “Да никтоже вас прельстит ни по единому же образу: яко аще не приидет отступление прежде, и откроется человек беззакония, сын погибели, противник и превозносясь паче всякого глаголемого бога или чтилица, якоже ему сести в церкви Божией аки бога показующе себе, яко бог есть. Не помните ли, яко еще живой у вас, сия глаголах вам. И ныне удерживающее весте, во еже явится ему в свое ему время. Тайна бо уже деется беззакония, точия держай ныне, дондеже от среды будет: И тогда явится беззаконник, его же Господь Исус убьет духом уст своих, и упразднит явлением пришествия своего”. “Второе послание святого апостола Павла к Фесалоникийяам (К Солуньяном)”, II, 3-8. См. “Метафизика Благой Вести”, гл. 45.

⁽³⁰¹⁾ Учение о спасении нечеловеческого космоса через воцерковление человека сформулировано самим святым апостолом Павлом: “чаяние бо твари откровения сынов Божиих чаает” К Римлянам, XVIII, 19. См. “Метафизика Благой Вести”, гл. 32

⁽³⁰²⁾ “И видех ангела сходяща с небесе, имеюща ключ бездны, и оуже велико в рuce своей. И ят змия, змия древняго, иже есть диавол и сатана, и связа и на тысящу лет. И в бездну затвори его, и заключи его, и запечатле над ним, да не прельстит ктому языки, дондеже скончается тысяща лет. И по сих подobaет ему отрешену быти на мало время.” Апокалипсис, XX, 1-3.

⁽³⁰³⁾ См. предыдущую сноску.

⁽³⁰⁴⁾ См. “Метафизика Благой Вести” главы 42 — 46.

⁽³⁰⁵⁾ Настоящей духовной катастрофой было установление на Западе пародийной императорской власти в лице франкских монархов династии Каролингов. Отпавший от реального имперского сотериологического един-

ства Православия, Запад узурпировал в искаженной форме концепцию “катехона”, перенеся ее из византийского контекста в совершенно иную культурно-политическую и социальную среду. На место Кесаря, Василевса, играющего в симфоническом устройстве христианской империи сотериологическую и церковную роль, был поставлен простой светский властитель, князь, король. Помазание на царство Карла Великого (742 - 814) было спародировано в праздник Рождества (25 декабря 800 года) в Риме папой Львом III. Но еще до этого папами Григорием I и Григорием II были предприняты попытки полностью обособиться от Византии и ее духовно-политического влияния. В 731 году папа Григорий II произнес “отлучение от церкви” против восточного императора, подготовив догматически все остальные шаги по отпадению Запада от Православия.

Формально папы и Каролинги воспользовались смутным временем в самой Византии, иконоборческой ересью (717 - 867), увлекший целый ряд императоров. Но это ни в коем случае не оправдывало узурпаторов, под временными и преходящими предложениями отвергших метаисторические, метафизические основы учения о “православном царстве”. Подробнее см. Ф.И.Успенский “История Византийской Империи”, Москва, 1996

(306) Учение о “личном спасении” не противоречит православному учению о церкви, которая есть общинная, коллективная реальность. Личность в Православии понимается как промежуточная инстанция между предличностной видовой природой Ветхого Адама и сверхличностной божественной реальностью Нового Адама, Иисуса Христа. Апостол Павел говорит: “Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут” (“Якоже бо о Адаме вси оумирают, такожде и о Христе вси оживут” — “Первое послание к Коринфянам” XV, 22). И далее: “Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные; и как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного.” (“Первый человек от земли перстен, второй человек Господь с небеси. Яков перстный, таковы и перстнии; яков небесный, такоцы и небеснии. И якоже облекохомся во образ перстнаго, да облечемся и в образ небеснаго.” — “Первое послание к Коринфянам” XV, 47 - 49). При этом апостол всячески подчеркивает соборную, общинную суть спасения, слияние в Церкви Христовой отдельных индивидуумов в новое существо. “Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; Все вы во Христа крестившиися, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника, нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе” (“Вси бо вы сынове Божии есте верою о Христе Иисусе; елицы бо во Христа крестися, во Христа облекостеся. Несть Иудей, ни Эллин, несть раб, ни свободь, несть мужеский пол ни женский: вси бо вы едино есте о Христе Иисусе.” — “К Галатам”, III, 26-28).

Именно этой сотериологической православной антропологии (коллективной и общинной на горизонтальном уровне и сверхиндивидуальной, направленной к обожению, на уровне вертикальном) и было противопос-

тавлено католическое учение об “индивидуальном спасении”. Конечно, католики вначале не отвергали идею Церкви вовсе, но дробили общину на индивидуальные человеческие атомы, которые и брались в качестве архетипа “человека”. Не динамическое понимание о “личности” как переходной сотериологической инстанции, коллективной (соборной) и ориентированной на преодоление имманентных границы (вширь и вглубь), но статическое представление об атомарном индивидууме, ищущем (или не ищущем) улучшение своего онтологического статуса — вот к чему сводилась постепенно складывающаяся антропология западного христианства по мере того, как оно утрачивало духовную и мистическую связь с Византией, с Новым Римом, с уникальной реальностью тысячелетнего царства. И именно такая западная антропология предопределила в дальнейшем и религиозную, и культурно-социальную, и политическую, и хозяйственно-экономическую историю Запада (вплоть до протестантизма, капитализма, торгового строя и современного профанического общества). Католическая антропология отрицает возможность продления человеческой индивидуальности и вширь (коллективизм, идея общинности) и вверх (перспектива обожения), и в этом смысле показателен сам термин “индивидуум”, дословно “не подлежащий делению” (греческое слово “атом” означает то же самое). Православная византийская антропология не знала такого понятия, так как слово “личность”, “персона” имеет значение “маски”, “условного игрового единства”, т.е. чего-то отдельного, постороннего самому существу. Человеческое “я” в Византийской оптике не является чем-то принципиально “неделимым”, оно есть лишь место перехода, сцена спасения, пространство для преобразования одного в другое. См. “Метафизика Благой Вести” главы: 7 (особенно сноски к этой главе), 13, 95, 44.

⁽³⁰⁷⁾ См. “Метафизика Благой Вести” главы 18, 40, 44, 45.

⁽³⁰⁸⁾ С. Зеньковский в своей книге “Русское старообрядчество” (Москва, 1995) пишет: “Белый клубук” — символ чистоты православия и “светлого тридневного Воскресения Христова”, — был, по словам легенды, дарован императором Константином папе Сильвестру. Из Рима Белый Клубук попал в Константинополь, — второй Рим, — который в течение долгих веков был центром православия. Оттуда Клубук был “переслан (опять-таки, по словам легенды) в Новгород”, на Русь, так как “там воистину есть славима вера Христова”. Нахождение Белого Клубука на Руси очень многозначительно, по словам легенды, так как оно указывает не только на то, что “ныне православная вера там почитается и прославляется больше, чем где-либо на земле”, но и обещает духовную славу России. По мнению авторов легенды, ... “в третьем же Риме, еже есть на русской земле — благодать святого Духа воссия”.

⁽³⁰⁹⁾ “Старого убо Рима церкви падося неверием аполинариевы ереси; второго же Рима, Константинова града церкви, агаряне-внуци секирами и оскордми рассекоша двери. Сия же ныне третьего нового Рима державного твоего царствия святая соборная апостольская церковь, иже в концах

вселенныя в православной христианской вере во всей поднебесной паче солнца светится... два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти: уже твое христианское царство инем не останется.” — писал Филофей (цит. по С.Зеньковский “Русское старообрядчество”, указ. соч.) И в другом месте: “Все христианские царства снидоша, придоша в конец и снидошася во единое царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть Российское царство. Два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти.” (цит. по С.Зеньковский, указ. соч.) См. также “Метафизика Благой Вести”, гл. 46.

⁽³⁰⁹⁾ Трагизм ситуации усугублялся еще и тем, что от лица восточных патриархов в истории с книжной справой, Никоновскими реформами и самим собором 1666-1667 годов, участвовали крайне сомнительные личности (особенно, такие как Паисий Лигарид, Арсений Грек и т.д.), которые были даже не столько адекватными выразителями позиции Восточных церквей, сколько авантюристами, самозванцами, возможно, агентами папизма.

⁽³¹⁰⁾ Голубинский, Каптерев и т.д. Подробно эта тема разобрана у С. Зеньковского, “Русское старообрядчество”, указ. соч.

⁽³¹¹⁾ Там же.

⁽³¹²⁾ “Вы — соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на попрание людям.” — “Вы есте соль земли: аще же соль обуяет, чим осолится, нивчтоже будет ктому, точию да иссыпана будет вон, и попираема человеки.” — “От Матфея” V, 13.

⁽³¹³⁾ “И Ангелу Лаодикийской церкви напиши: так говорит Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания Божия: Знаю твои дела; ты не холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч! Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст моих.” — “И Ангелу Лаодийския церкви напиши, тако глаголит аминь свидетель верный и истинный, начаток создания Божия: Вем твоя дела, яже не студен еси ни тепл, не да студен бы был ни тепл. тако яко обуморен сеи, и не тепл, ни студен, изблевати тя от уст моих имам.” Апокалипсис, III, 14-15.

⁽³¹⁴⁾ А.Мальцев “История страннического согласия”, Москва, 1996

⁽³¹⁵⁾ Вопрос о качестве и природе антихриста является одной из центральных тем старообрядческих дискуссий между поповцами и беспоповцами. Поповцы склонны интерпретировать антихриста как историческую личность, т.е. буквально. При этом они считают, что его приход — дело будущего. Такова же, в целом, и точка зрения новообрядческой церкви. Беспоповцы же, воспринявшие катастрофу раскола более глобально и бесповоротно, развили теорию “духовного антихриста”. С их точки зрения, “духовный антихрист” уже пришел в мир и правит как на Западе, так и в послереформенной обмирщенной России. Святоотеческое предание толкуется ими в аллегорическом ключе. Беспоповская концепция “духовного антихриста” призвана особенно подчеркнуть глубину апокалиптической мутации самой онтологии, произошедшей с миром и Россией

после падения Третьего Рима и отступничества самой Русской Церкви и русских царей от византийских норм священной империи. Наиболее радикальные бесполовские соглашения (филипповцы, странники, спасовцы и т.д.) переживают эту драму настолько остро, что считают возможным перед лицом такой исключительной ситуации, где “духовный антихрист” пропитывает всю реальность, прибегать к практике самосожжения, поста до смерти, “красной смерти”. Эта идея является крайним пределом понимания всей экклесиологической серьезности современного положения Церкви Христовой.

⁽³¹⁶⁾ “Я говорю тебе: ты – Петр, и на этом камне Я создам Церковь Мою, и ворота ада не одолеют ее” — “Аз же тебе глаголю, яко ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь мою, и врата ада не одолеют ей.” (От Матфея XVI, 18)

⁽³¹⁷⁾ “Итак, когда увидите мерзость запустения, сказанную через пророка Даниила, стоящую на святом месте, – читающий да разумеет” — “Егда убо узрите мерзость запустения, реченную Даниилом пророком, стоящую на месте святе, иже четет да разумеет” (От Матфея гл. XXIV, 15)

И у Даниила: “Семьдесят седмин определены для народа твоего и святого города твоего, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная, и запечатаны были видение и пророк, и помазан был святой святых. Итак, знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седмин и шестьдесят две седмины; и возвратится народ и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена. И по истечении шестидесяти двух седмин предан будет смерти Христос, и не будет, а город и святилище разрушены будут народом вождя, который придет, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будут опустошения. И утвердит завет для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыле святилища будет мерзость запустения, и окончателная предопределенная гибель постигнет опустошителя”. — “Семьдесят седмин сократишися о людех твоих и о граде твоём святем, яко да обещает согрешение и скончается грех, и запечатаются греси, и загладятся неправды, и очистятся беззакония, и приведется правда вечная, и запечатается видение и пророк и помажется святой святых. И увеси и оуразумеши от исхода словесе, еже отвещати и еже соградити Иерусалим, даже до Христа старейшины седмин семь и седмин шестьдесят две, и возвратится, и соградится стогна и забрала, и истощатся лета. И по седминах шестидесяти двух потребится помазание, и суд не будет в нем, град же и святое разсыплется со старейшиною грядущим, и потребятся аки в потопе, и до конца рати сокращенныя чинном, погибельми. И оутвердит завет мнозем седмина едина, в пол же седмины отимется жертва и возлияние, и во святилищи мерзость запустения будет, и даже до скончания времење скончание дастся на опустение”. (Даниил гл. IX 24 — 27)

(318) “Да не обольстит вас никто никак: ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом и святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога”. — “Да не кто же вас прельстит ни по единому образу, яко аще не придет отступление прежде, и откроется человек беззакония, сын погибели. Противник и превозносяйся паче всякого глаголемого бога или чтилища, яко же ему сести в Церкви Божией аки богу показующу себе, яко бог есть.” (2-е послание святого апостола Павла “К Фессалоникийцам” (К солуняном”), II, 3-4)

(319) “И ангелу Филадельфийския Церкви напиши, тако глаголет Святыи истинный, имей ключь Давидов, отверзаяй, и никтоже затворит, затворяяй, и никтоже отверзет. Вем твоя дела, се дах пред тобою двери отверсты, и никтоже может затворити их. Яко малу имаши силу, и соблюл еси мое слово, и не отверглся еси имени моего, се даю от сонмища сатанина глаголящияся Иудеи, и не суть, но лгут, се сотворю их, да приидут и поклонятся пред ногама твоима, и оуразумеют, яко аз возлюбих тя. Яко соблюл еси слово терпения моего, и аз тя соблюду от години искушения хотящия приити на всю вселенную искусити живуция на земли. Се гряду скоро; держи, еже имаши, да никтоже примет венца твоего. Побеждающаго, сотворю столпа в церкви Бога моего, и боле не имать изыти ктому, и напишу на нем имя Бога моего, и имя града Бога моего Новаго Иерусалима, сходящаго с небес от Бога моего, и имя мое новое. Имей ухо, да слышит, что Дух глаголет Церквам.” (“Откровение Иоанна Богослова” (III, 7-13))

МИСТЕРИИ ЕВРАЗИИ

Часть I
САКРАЛЬНАЯ
ГЕОГРАФИЯ

Глава I

КОНТИНЕНТ РОССИЯ

Страна внутри

Континенты имеют символическое значение, которое связано как с культурными стереотипами, так и каждодневным опытом. Европа коренного европейца сильно отличается от Европы, которую посещает американец или от которой стараются освободиться африканец или житель Океании. Но континентальные стереотипы не просто продукты культуры, более или менее верного знания, более или менее живой эмоциональности, более или менее ясного восприятия... Эти стереотипы, наделенные громадной психической эффективностью, укоренены в бессознательном, откуда они дают о себе знать через сны или через спонтанные реакции, подчас сопряженные с инстинктивным расизмом. И в этом случае континент не является более одной из пяти частей земного шара. Он становится символом целого мира представлений, страстей и желаний. Доктор Верн, анализируя сны одной из своих пациенток, прекрасно показал, что Азия являлась для нее не просто воспоминанием, целью и желанием совершить межконтинентальное путешествие. Азия символизировала для нее *возврат к Священному, мир Абсолюта, мистерию преодоления, дорогу к Единству, послание Истины и Высшей Реальности*. Азия стала внутренним континентом, каким могла бы стать Африка, Океания или Европа. Континенты и их символические интерпретации варьируют-

ся в зависимости от конкретной личности. Это внутреннее измерение может распространяться и на другие места: на город, страну, деревню и т.д. Важно лишь выяснить, что означают для каждого человека образы, ощущения, чувства, предрассудки, носителем которых он является и совокупность которых составляет всю субъективную истинность символа. География пропитана геосоциологией, геокulturой, а равно и геополитикой”.

Таково содержание статьи “Континент” из французского “Словаря Символов” Жана Шевалье и Алена Геербрана. Мы позволили себе полностью привести эту длинную цитату, так как она сразу определяет плоскость, в которой будет разворачиваться наше исследование.

Часто в подъеме национального чувства и даже расизма, во вспышках патриотизма разных народов на поверхность выступают, на первый взгляд, иррациональные элементы, не объяснимые с помощью логических доводов или анализа эгоистических мотивов, стоящих за подобным идейным комплексом. Пробуждение национальной, расовой или континентальной памяти подчас происходит безо всякого внешнего повода — просто глубинные архетипы бессознательного внезапно прорываются и, как цепная реакция, пробуждают весь комплекс коллективного мировоззрения, казалось бы давно ушедшего в прошлое. Примеры этому: устойчивость кельто-ирландского, еврейского, корейского, африканского, японского национализмов, которые живут и крепнут, несмотря на все социальные и исторические предпосылки, объективно способствующие их отмиранию.

В принципе, точно так же дело обстоит и с “загадкой русского патриотизма”. Мистическая Россия, “Белая Индия” Клюева, “Святая Русь”, которую Есенин ставил выше рая, а Тютчев приравнивал к религиозному принципу, в который *надо верить*, — представьте себе, как абсурдно звучало бы “Святая Австралия” или “вера в Чехию”! — это безусловно глубинная реальность национальной психологии, “Внутренний Континент”, синтезирующий в себе мировоззрение гигантской нации. Память об этом “Континенте Россия” может таиться и спать на дне сознания в течение долгих лет, но рано или поздно она оживает и, когда приходит время Пробуждения, становится бурей, вихрем, вошлем.

Однако психическая реальность “внутренней России” для того, чтобы быть эффективной и конкретной, должна иметь определенную архетипическую структуру, соответствующую совершенно объективным историческим

процессам и географическим территориям — причем не в качестве пассивного отражения внешнего, но как парадигма, формирующая и структурирующая окружающий временной и пространственный космос. В этом отношении знаменитый историк религий Мирча Элиаде пронизательно заметил: “Природа представляет собой нечто обусловленное культурой (*culturalmente condizionata*); некоторые “законы природы” варьируются в зависимости от того, что понимают под “природой” народы той или иной культуры”⁽¹⁾.

Русская Швеция

Какова же архетипическая структура “внутренней России”? На чем основывается концепция “Святой Руси”? Каковы истоки комплекса имперского народа-богоносца?

Следы этой древней традиции мы можем обнаружить в языковых архетипах, которые восходят к пласту индоевропейского единства и с поразительной устойчивостью сохраняются в топонимике, в мифах, преданиях и вообще в типовых ассоциациях символов и слов. Кроме того, весь комплекс сугобо религиозного символизма теснейшим образом связан с этой древней традицией — в противном случае крещение Руси не могло бы произойти столь гармонично и легко. Целокупное христианское учение в своей ритуальной и символической парадигме соответствовало логике более старых культов, которые были не отменены, но преобразены христианством в новом синтетическом единстве. Цикл русских житий и специфика Русского Православия дают нам тысячи доказательств этому. Приведем лишь канонический пример о летнем празднике пророка *Илии*, ставшем православным выражением древнеарийского “бога” грозы, неба и света — *Ил* (от этого же корня образовано и другое древнерусское слово “солнце”, на древнеарийском означавшее “благой свет”) ⁽²⁾.

Рассмотрим некоторые аспекты архетипических сочетаний, определивших логику русского национального мышления. Начнем с самого понятия “Святая Русь”.

Любопытно заметить, что, по-видимому, задолго до прихода славян на территорию России регион южно-русских степей от Черного моря до юга Урала древние арии, населявшие его, называли “Жилище Богов—Великая Швеция” или “Холодная Швеция”, которая лишь значительно позже переместилась вместе с германскими племенами в Скандинавию, ставшую “Жи-

лицем Людей — Малой Швецией”. Именно через эту “Великую Швецию” протекали сакральные реки древних ариев — Дон (Танаксвиль или Ванаксвиль — “рукав реки, где живут ваны”) и Днепр (Данапру или по-гречески “Борисфен”). Само же слово “Швеция” — Sweden, Suetia — скорее всего означало “светлый, белый, световой”. Но именно этот индоевропейский корень “szet” и логически и, возможно, этимологически близок к русскому слову “святой”. Кроме того, индусская традиция до сих пор помнит о “sweta dvīpa” — “Белом Острове или Континенте”, лежащем на Севере от Индии. Чаще всего “sweta dvīpa” означал символический остров Варахи, находящийся на северном полюсе — месте изначального жительства древних прапредков индусов. По аналогии вполне уместно перенести это название и на территорию временного расселения ариев до их миграции в нынешнюю Индию. То, что предки индусов — носители ведантистской традиции в ее ранней форме — определенный период времени жили на территории юга сегодняшней России, подтверждают современные археологические раскопки. Таким образом, светлая, белая, *святая* страна в древнейшие времена связывалась с русскими землями, что могло глубоко укорениться в сознании людей — как ариев, контакты между которыми сохранялись и после того, как их языковое и традиционное единство было разрушено, так и других автохтонных палеоазиатских народов, которые не раз демонстрировали уникальную способность хранить целыми тысячелетиями мифологические комплексы, полученные ими от индоевропейцев.

Вторым компонентом сочетания “Святая Русь” является само название “Русь”. Одно из наиболее вероятных и приемлемых этимологических толкований этого слова — арийский корень “ros” (сравни: немецкое “rot”, латинское “russus”, французское “rouge”, английское “red”, санскритское “rohita”), означающий *красный, рыжий, розовый*. При этом совершенно неважно, названа ли Россия так по имени славянского или скандинавского племени. Главное, что на бессознательном уровне *красный* цвет тесно связан с Россией — это один из излюбленных цветов русских князей, да и само слово “красный” помимо цвета на древнеславянском языке означало “красивый”, “видный” и т.д. Любопытно также, что другое русское слово для обозначения красного цвета — “чермный” — этимологически близко к слову “черный”. В древнеиндусском этот же корень “krīṣṇa” также означал “черный” и “красивый”. Не исключено, что эта этимологическая связь некоторым образом запечатлелась в языковых ассоциациях и в полустертых семантических струк-

турах языкового мышления, придав смыслу слова “красный” некую полу-осознанную связь со смыслом слова “черный” (т.е. “выделенный”, “четко очерченный” и т.д.).

Если мы соединим эти две линии, то увидим, что концепция “Святой Руси” может быть переведена в цветовую символическую диаду: “белое — красное” или даже “светлое — темное”. И не случайно сочетание “белое-красное” — одно из самых распространенных как в русской княжеской геральдике, так и в национальных костюмах, орнаментах, росписях и т.д.

Хварено — царское счастье

Одной из существеннейших сторон “внутренней России” была сакральная миссия русского монарха. Святая Русь всегда имела свой сакральный центр — как столицу (вначале Киев, потом Москву), так и живой и персональный полюс национальной святости — Царя, Помазанника Божия. Любопытно, что у некоторых тюркских народов вплоть до XVIII века сохранилась традиция особого почитания русских монархов. К примеру, Екатерину буряты считали инкарнацией (воплощением) Белой Тары — одной из величайших бодхисатв ламаизма. Такая универсальная в рамках империи значимость монархической власти лишний раз показывает, что Россия никогда не осознавалась ее населением как нечто сугубо этническое — она, напротив, была реальностью более высокого уровня, реальностью геосакральной Традиции, в которой разные народы занимали свое надлежащее место. Поэтому русский Белый Царь был одновременно царем всех этносов, населяющих Империю.

Начало русской монархической традиции было положено, как известно, призыванием *Рюрика из варягов* на царство группой славянских и финно-угорских племен. В позднейшие эпохи происхождение от первого князя — Рюрика — было духовно-генеалогическим основанием справедливости царской власти, ее оправданности и священной законности. Эта традиция была настолько стойкой и глубокой, настолько самоочевидной и безусловной в представлении русских, что она просто не могла не соответствовать коренным архетипам древних форм сознания, которые, хотя и перешли в сферу бессознательного, но, тем не менее, нисколько не потеряли своей эффективности и действенности. На наш взгляд, призывание *Рюрика из варягов* виделось как великая общенародная мистерия, воплощавшая в себе сценарий сверхъестественного происхождения царской власти, характерный для всех древних традиционных династий.

Попробуем выявить сакральную подошлеку мистерии, которая утвердила в пространстве “внутренней России” священно-династический центр. Во-первых, обратимся к зороастризму, в котором мистическая сторона царской власти была детально разработана и который оказал значительное влияние на структуру сознания народов, населявших в древности русские земли. Зороастрийцы утверждали, что царь имеет особую, свыше данную санкцию на правление. Эта санкция воплощалась в обладании светоносной силой — хварено.

Хварено (или фарн) — это конденсированная световая энергия, которая делает человека равным богам. Символом хварено традиционно считался сокол, “варган”, а иногда и овен. С другой стороны, хварено отождествлялся со стихией огня, единственной естественно стремящейся *вверх*, к небесам. Каждый иранский царь имел свой *личный огонь*, символизировавший обладание хварено.

Если мы вернемся к Рюрику, призванному из варягов на царство, мы увидим, что в нем этимологически воплощается весь комплекс этих зороастрийских (и видимо, некогда общеарийских) идей. “Рюрик” по-скандинавски значит “сокол”, то есть преимущественный символ хварено. Кроме того, слово “рюрик” поразительно близко старославянскому “раог”, “огонь” или “дух огня” (кстати, старославянское “раог” означало тоже “сокол”). Когда же произошло крещение Руси, Царь-Рюрикович стал также помазанныком Божьим, наделенным силой Христа, именуемого “Агнцем”. Таким образом, идея христианского монарха была духовным развитием и сакральным подтверждением древнейшей монархической традиции, воспринимавшей призвание Рюрика как общенародное стяжание *небесной благодати* — хварено. Так что и в этом случае, как и во множестве других, христианство не отменило, но возвысило и подтвердило древнюю дохристианскую веру.

Теперь о варягах. Не входя в споры об этнической принадлежности этого племени (что для нас не так уж и важно), попытаемся определить символическое значение этого термина. Раз зороастризм дал нам некоторые ключи, то вновь обратимся к нему. Слово “варяг” или “варингр” по звучанию, а, возможно, и по происхождению, близко имени зороастрийского бога Вархарн (или Веретрагна). Вархарн — это один из семи высших “богов” маздеизма, “бог” Победы. Но именно этот “бог” считался основным носителем и подателем хварено, и именно с ним традиционно сочетается сокол “Варган” (сравни: “Варган” — “варингр”, т.е. “варяг”), его постоянный спутник или даже его инкарнация.

Итак, варяги, помимо своей исторической конкретности, могли представлять собой некое символическое понятие, воплощающее в себе полноту хварено, царского счастья, одна драгоценная частица которого — Рюрик-Сокол — снизошла, как манна, на жаждущие благодати племена. Но на этом мифо-этимологическая цепочка не обрывается. Слово “варяг” также вполне сопоставимо с санскритским корнем “svag” — “небо”, “солнечный свет” (кстати, очень близким к персидскому “hvar”, от которого произошло хварено). Возможно, что русское “север” тоже родственно “svag”, так как Северу древних арийских народов считался “небесной божественной ориентацией”. Поэтому соотнесение варягов с севером и небом прекрасно соответствует общей мистериальной логике призвания первого Царя.

Можно пойти и еще дальше. Вархарн — это персидский эквивалент санскритскому слову Вритра-хан, т.е. “Убийца Вритры” — эпитет Небесного Царя, “бога” Индры. Индра же — это архетип всех индусских царей, жилище которого расположено, согласно традиционной индуистской космографии, на небе — Свар. Само же название “индусы”, “инды” скорее всего теофорное (богоносное) имя народа, “народа Индры” и поэтому народа-богоносца. Варяги, со своей стороны, как одно из индоевропейских племен могли быть теофорным народом “Варгана” или Вархарна-Веретрагны, т.е., в сущности, того же Индры, “Убийцы Вритры”. И не исключено, что далекие отзвуки подобных мифологических соответствий, живущих в глубине национального подсознательного, породили концепцию России — “Белой Индии” у поэтов народно-мистической ориентации — таких, как Клюев и Есенин.

Русский монархический герб — византийский двуглавый орел — может быть сравнен также с Соколом-Рюриком, носителем магической силы хварено. Любопытна еще одна деталь. Москва — столица русского государства и местопребывание русского царя — имеет своим гербом Георгия Победоносца, убивающего Змея (княжеский герб Юрия Долгорукого). Вархарн (бог Хварено) — это в первую очередь бог Победы (Святой Георгий также *Победо-носец*). Кроме того, слово “Вархарн-Веретрагна”, как мы сказали выше, означает “Убийца Змея”, “Убийца Вритры”, а Святой Георгий изображается обычно убивающим Змея. Характерно также, что в иранской мифологии существует множество сюжетов, повествующих о борьбе солнечного героя (Керсаспы, Тразтона и т.д.) со Змеем или Драконом — причем причиной конфликта часто служит право на обладание мистической силой хварено —

вмещение этих символов в гербе столицы — резиденции Царя — в сочетании с орлом как символом России вообще дает парадигму древнейшей структуры монархической мистерии.

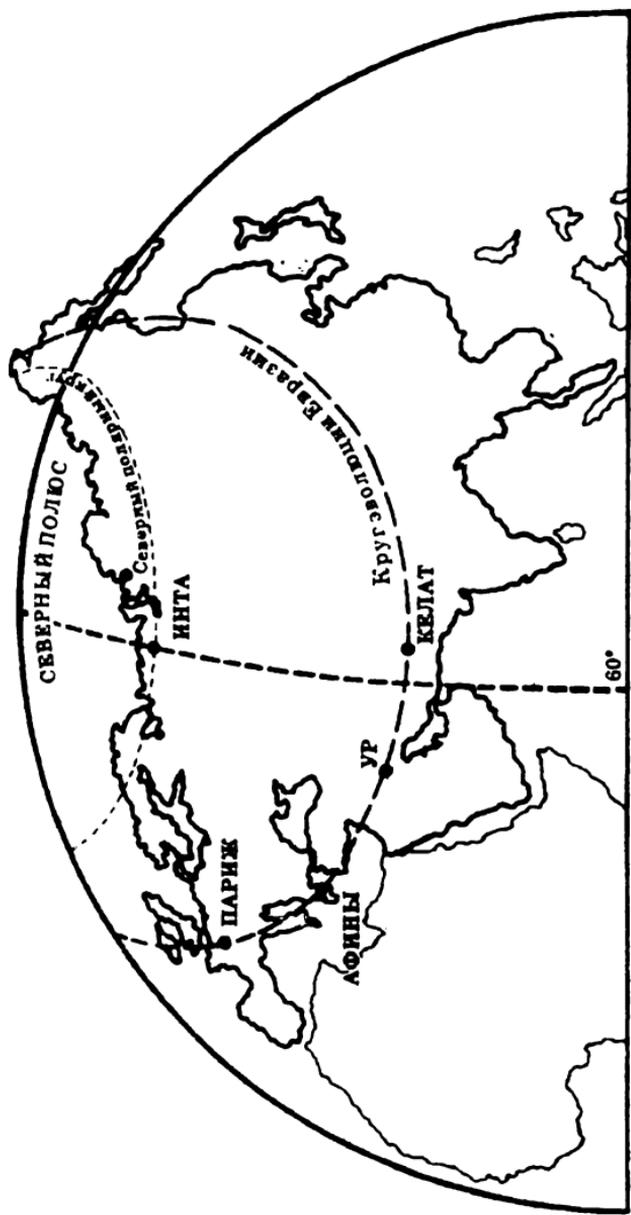
Традиционным символом царской власти является также держава — шар, увенчанный крестом, знак земли в древнейших астрологических текстах. Держава русского царя, естественно, отождествляется с *Русской землей*. И здесь снова речь идет о “Внутренней России”, о которой мы говорили вначале. Особенно важно, что в национальной сакральной традиции именно Царь, помазанник Божий, посланник неба, носитель сверхъестественного огня охраняет и *держит* своей рукой огромную землю (отсюда титул “самодержца”) как те семь тайных праведников христианской традиции, на которых *держится* вся тяжесть мира.

Глубочайшим пониманием священной роли Царя проникнута вся русская история. Это понимание во многом способствовало гораздо более религиозному отношению к монарху со стороны православных, нежели со стороны католиков к своим королям⁽³⁾. Более того, православная идея царя резко отличается и на богословском уровне от соответствующей католической концепции. В России никогда не было разделения на чисто духовную жизнь, подчиненную духовным иерархам, и чисто светскую, подчиненную королям, как это имело место на католическом Западе. В идее Святой Руси, Царской Руси сочетались все уровни священного уклада жизни. Церковь как душа России не ставила себя над Царем, но признавала его сверхъестественный и законный авторитет, благословляла его власть, без которой держава утратила бы сакральный полюс.

Так, “внутренний континент” — Россия — имел свой “внутренний центр” — священного монарха. Их слияние (их символическая иерогамия) составляла зерно специфической русской судьбы, глубиннейшее измерение русской истории.

Мистерия полюса

Теперь хотелось бы упомянуть об одном исследовании французского традиционалиста Гастона Жоржеля, посвященном историческим циклам и логике культурного развития древних цивилизаций и имеющем прямое отношение к нашей теме. Книга называется “Ритмы в Истории”⁽⁴⁾. В этой крайне интересной работе есть небольшой раздел, в котором рассматриваются закономерности перемещения центров той или иной древней ци-



Карта из книги французского традиционалиста Гастона Жоржеля "Les quatre ages de L'Humanité": сакральный полюс, расположенный к северу от Уральских гор, вблизи г. Инга на 60-ом меридиане, является центром "круга эволюции Евразии". Точки на периферии окружности — Келат, Ур Халдейский, Афины, Париж — разделены между собой равными дугами, которым соответствуют временные периоды по 2 160 лет. Эти периоды относятся к различным цивилизациям: Эламской, Халдейской, Греческой (шире, Средиземноморской), современной Западно-Европейской. Восточнее на этой же окружности находится столица Тибета Лхаса.

визации по евразийскому континенту. Не вникая в сущность толкования автором определенных закономерностей, лишь укажем факты, приводимые им и имеющие прямое отношение к “внутренней России”. Изучая географическое расположение центров древних цивилизаций, Жоржель заметил одну удивительную особенность. Начиная с Элама (около четырех тысячелетий до Р.Х.) и кончая нашим временем можно проследить смещение центров определенных культур с Востока на Запад. Древнейший центр Эламской цивилизации, расположенный невдалеке от города Келат, древний шумерский город Ур, греческие Афины и французский Париж Жоржель попробовал соединить одной линией: результат превзошел все ожидания. Дуга, соединяющая эти центры, оказалась разделенной ими почти ровно на сектора в 30 градусов. Но, по замечанию автора, именно на 30 градусов по эклиптике смещается точка весеннего равноденствия за период времени, равный 2.160 годам, то есть за время, разделяющее эпохи этих культур: 4000 лет до Р.Х. — Элам, 2000 до Р.Х. — Ур, чуть больше, чем 2000 лет тому назад — Афины и, наконец, современная “столица Европы” Париж. Причем продление дуги на Восток еще на 30 градусов приводит к месторасположению столицы Тибета — Лхасы, а дуга такой же кривизны, только принадлежащая окружности большего радиуса, соединяет между собой Иерусалим и Рим. Но где же находится центр этой окружности? И здесь снова странная вещь: *он лежит на пересечении меридиана 60 градусов восточной долготы с северным полярным кругом, т.е. на территории России на севере от Уральских гор* (в скобках заметим, что Москва расположена близко к радиусу, соединяющему Афины с центром этого круга). На этом, собственно, и заканчивает Жоржель свое изложение.

Мы же можем пойти немного дальше и указать на еще более странные закономерности. Общеизвестно, что линия северного полярного круга представляет собой проекцию окружности на небесной сфере, по которой Северный Полус Мира смещается (в силу явления, называемого в астрономии предварением равноденствий) вокруг полюса эклиптики. Но если небесная сфера неподвижна, то земной шар повернут в пространстве относительно нее, а точнее, относительно плоскости эклиптики, тождественной плоскости орбитального вращения Земли, на 23,5 градуса. Это смещение на 23,5 градуса и зафиксировано в линии северного полярного круга. Если соотнести точку северного полюса земли с актуальной полярной звездой, — альфой Малой Медведицы, — то центр эклиптики, а значит, и истинный полюс



Проекция созвездий на земной шар. Полюс эволюции Евразии совпадает с неподвижным полюсом эклиптики. Северный полюс земли соответствует актуальной Полярной Звезде, которая совершает прецессионное вращение вокруг неподвижного полюса эклиптики. Из этой карты можно сделать множество выводов относительно полной картины сакральной географии Земли (в отличие от фрагментарных представлений, свойственных традиционной космографии античных астрологов).

неба (наиболее неподвижный из всех, так как именно вокруг него ось земли описывает окружность в течение огромного периода времени — 25.960 лет) будет проецироваться на линию северного полярного круга. Но как определить, в какую именно точку?

Тут на помощь приходят первые глобусы эпохи Возрождения, на которые под тем же углом в 23,5 градуса была нанесена проекция эклиптики, наклоненная к земному экватору и отмечающая, соответственно, северный тропик Рака и южный тропик Козерога. При этом важно, на каком меридиане поместить проекцию знака Козерога, что далее позволит логически определить порядок проецирования созвездий на земной шар, а также найти на северном полярном круге точку, соответствующую центру эклиптики. Все старые карты и глобусы на этот вопрос отвечают однозначно. Исходя из позднесредневековых и возрожденческих знаний о географии, знак Козерога — самая южная точка эклиптики — проецируется на меридиан, который проходит через Уральские горы (Рифейские, как их называли греки), символическую границу Европы и Азии. Но *на этот же меридиан* — 60 градусов восточной долготы — привело Гастона Жоржеля исследование географии древних цивилизаций! Значит, полюс эклиптики, истинный полюс мира, при проекции на земной шар соответствует полюсу окружности, по которой происходит смещение очагов цивилизаций в течение тысячелетий.

Если мы сегодня способны проделать подобные логические умозаключения, исходя из элементарных знаний астрономии и географии, почему бы не заключить, что и древние, владея подобными знаниями (что доказывает множество многочисленными современными исследованиями древнейших обсерваторий китайской, шумерской, кельтской и других традиций) и не будучи обремененными технократическими и агностическими предрассудками, прекрасно отдавали себе отчет в соответствиях между землей и небом и строили на этих соответствиях свою сакральную географию и логику своей сакральной истории? Но скорее всего постепенно полнота этого синтетического знания ушла в область психических архетипов, сказок, преданий, легенд, проявляясь наиболее открыто лишь в особые, поворотные периоды истории человечества.

Русские и гиперборейцы

Эмпирическое открытие гипотетического полюса цивилизаций французским традиционалистом, возможно, поможет объяснить не только мно-

жество загадочных фактов человеческого прошлого, но и даст ключи к пониманию одной из самых странных тайн современности — тайны “русского патриотизма”, никоим образом не сводящегося к банальному национализму конкретного этноса. “Русский патриотизм” в своем глубинном измерении универсален, “всечеловечен”, как говорил Ф.М. Достоевский, так как он связан с “внутренним континентом”, причем с континентом *центральной*, расположенным в непосредственной близости от неподвижной точки “колеса бытия”, круга странствий человеческой души. И быть может, весьма провиденциально, что наиболее близким к точке этого северного центра является город с именем *Инта*, что так похоже на имя перуанского бога солнца *Инти* и арийского *Индру*. Тем более, что, если спроецировать небесные созвездия на землю, исходя из вышеприведенных соответствий, то наш центр, а равно и центр эклиптики, попадет в созвездие *Дракона* — извечного противника Индры и солнечных “богов” Победы.

Любопытно, что обителью Индры в индуизме считается в разных вариантах то Север, то Восток (читай северо-восток), а имя его слона — *Айрава-та* — совпадает с джайнским названием самой северной страны на земле. Но эта страна, как мы уже говорили, называлась также *Варахи* — “земля Дикого Кабана”, что точно соответствует греческому корню “*вог*”, т.е. север, или стране *Гиперборее* (“лежащей на крайнем Севере”), родине солнечного Аполлона — тоже “убийцы Дракона”. И не случайно, что, согласно древнегреческим источникам, гиперборейцы посылали в Дельфы символические дары пшеницы через скифские и более северные русские земли. Любопытно, что слово “*варахи*” напоминает также “*варяги*”, т.е. легендарный народ, давший русским священного монарха.

В легендах о гиперборейцах всегда подчеркивается “растительный” характер их даров — колосьев пшеницы. Древнейшая традиция считает, что земледелие являлось *наиболее древним* занятием людей, предшествующим скотоводству. В этом отражалась общеметафизическая точка зрения древних, всегда ставивших *принципиальный покой и фиксированность* (оседлость земледельцев) *выше динамики и изменчивости* (кочевничество и скотоводство). Наиболее же характерным занятием русских всегда было именно *земледелие*. В этом отношении интересен следующий факт. Одно из старых названий славян было “*вэнэ*” или “*венеты*” — по имени одного из славянских племен. И до сих пор эсты и финны называют русских “*вэнэ*”. Во всем этом нельзя не заметить явной параллели с “*ванами*” скандинавских

саг. Ваны — это группа богов, занимавшихся земледелием (в отличие от кочевников и скотоводов асов), воплотивших функции сакрального миролюбия и обитавших, согласно древним сагам, в низовьях Днепра и Дона. Тут уместно вспомнить и то, что одно из любимых и самых частых русских имен — Иван. Хотя оно и является производной от еврейского Иоанн, можно допустить, что самоназвание славян сохранилось в христианизированной форме — тем более, что существует странное символическое совпадение между евангельским сюжетом о голове Иоанна Крестителя и древнегерманскими мифами о ванах и о голове великана Мимира, которую ваны отрубили и послали асам. Тот же сюжет усекновения главы является центральным и в житии Иоанна Предтечи. Причем, подобно тому, как Один, вождь асов, оживляет голову Мимира, предсказывающую ему начало Страшного Суда (Рагнарек), так и христианские предания повествуют о чудесном обретении говорящей головы Иоанна Крестителя. Сюда же следует добавить и оповещение о Страшном Суде головы Мимира — прямая параллель к эсхатологическому оповещению пророка Иоанна о приходе Мессии.

Все это, на наш взгляд, можно объяснить единым прадревним мифологическим комплексом, который был укоренен в индоевропейских народах в изначальные времена. Исторические вспышки этого комплекса всегда соотносились с некоторыми циклическими закономерностями и определенными территориями. “Внутренние континенты” и их мифология могли скользить по планете вместе с племенами — их носителями. Могли четко фиксироваться в определенных местах земли. Могли передаваться от народа к народу. Могли, наконец, интегрироваться в различные религиозные структуры, образуя архетипическое единство традиций. Для нас во всем этом главное — выявить логику конкретной архетипической традиции, ее духовное и символическое содержание. Этноты, которые в те или иные периоды становились носителями этой Традиции, пропитывались ею, превращаясь в этноты теофорные (богоносные) или идее-носные — в земное тело некой небесной сущности, живой идеи, архангела.

Какими бы ни были преходящие исторические причины священного отношения к этим землям, какими бы ни были народы, их населяющие, “Внутренняя Россия” в самом глубинном своем измерении отождествлялась с “земным раем”, с территориями золотого века, тем более, что символизм Гипербореи, Варахи, землепапщев ванов-Иванов и т.д. — устойчиво связывался в самых различных традициях именно с древнейшей прародиной, где жили

свободные, бессмертные предки. Говорить о “национальной принадлежности” жителей рая довольно нелепо. Поэтому всякий всплеск бессознательных архетипов “мистического патриотизма” в русском народе никогда не был сопряжен с обычным малым национализмом. “Русскими” сами русские называют всех, кто солидаризуются с ними в их глубинной интуиции о святости земель, на которых они живут. Это принципиально отличает их от других народов и, в частности, от других славян, гораздо более трезво и рационально осознающих границы национального. Хотя нечто подобное всегда было характерно для истинно имперских народов, в России это проявлялось и проявляется в особой форме и с особой силой.

Мистическая Россия

Сделаем несколько выводов:

1. Самосознание народов и наций, традиционно населяющих территорию России, коренным образом связано со спецификой сакральной географии данной территории.
2. Земли России в комплексе сакральной географии занимают *центральное* место в согласии с древнейшей логикой астрономических и астрологических соответствий.
3. Сознание уникальности России с точки зрения сакральной географии во многом определяет загадку “русского патриотизма”.
4. “Русский патриотизм” проникнут космической судьбоносностью и несводим к обычному национализму других народов. Древнейшие структуры народного национального мирозерцания сохраняются на уровне психических архетипов вплоть до сегодняшнего дня, во многом предопределяя исторические события.

Исследование нашего “континента души” не является только делом истории. Тот, кто проживает и познает Россию, проживает и познает тайну, завещанную далекими поколениями предков, которые сражались под знаменами Александра Великого, скакали по степи в татарской коннице, поклонялись Сыну Божьему в Византии, зажигали священные огни на алтарях Ахура-Мазды, слушали поучения друидов под дубами Европы, лицезрели в духовном восторге вечный танец Шивы-Натараджы, строили зиккураты Ассирии, разрушали Карфаген, плавали по морю в лодках с изогнутой шеей гиперборейского лебедя на носу — помня всегда о Сердце Мира, о “золотом сердце России” (Николай Гумилев), “Мистической России”.

Мы приближаемся к важному духовному рубежу. Мировые силы на-

пряжены до предела, и во многом судьба нашего отечества сегодня предопределяет судьбу планеты. Поэтому так важно прорваться к глубинам святости России, к ее доисторическим корням, чтобы понять ее странный и скорбный путь, и чтобы обрести силы для возрождения этой Святой Страны, для возрождения Континента России вместе с ее тайным, покрытым вечной мерзлотой, центром.

Глава II

ПОДСОЗНАНИЕ ЕВРАЗИИ

Россия — Туран

Наиболее глубокие русские мыслители XX века, высказавшие действительно важные и ответственные соображения о судьбе России, — это, бесспорно, “евразийцы”, идеологи особого “третьепутистского” крыла первой русской эмиграции. В их концепциях географическое расположение России между Востоком и Западом играет центральную роль. Для них Евразия сводится к России, а российский этнос (в сверхнациональном смысле этого слова) рассматривается как современный носитель *туранизма*, особой имперской психоидеологии, переданной собственно россам тюркско-монгольскими племенами Орды. Таким образом, евразийцы, в отличие от представителей монархического лагеря, были не столько “панславистами”, сколько тюркофилами. И это отнюдь не парадокс, коль скоро значительная часть русской знати и, в частности, многие идеологи славянофильства XIX века были представителями тюркских родов, составлявших значительный процент высшей российской элиты. Россия-Туран для многих евразийцев была сверхполитическим понятием, ценность которого определялась геополитической миссией.

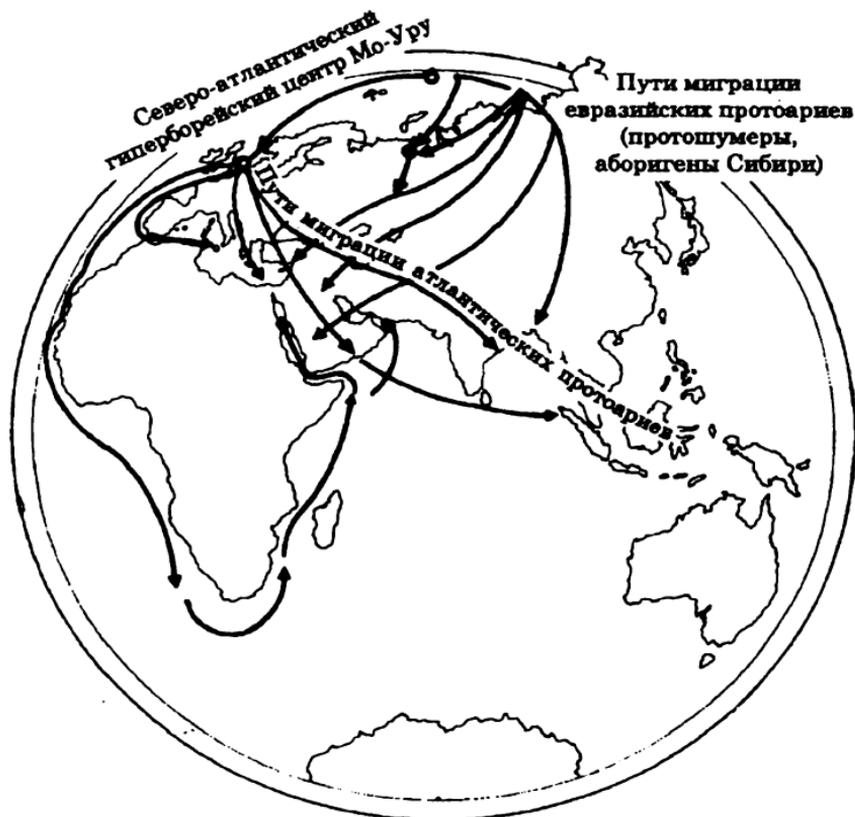
Интуиция евразийцев была очень верной, а истоки ее уходят в предысторию, в эпохи, предшествующие не только завоеваниям Чингисхана

и его последователей, но и появлению самих славян на русских землях. Откуда же пошла Россия-Туран?

Ex Occidente Lux

Неолитическая Евразия по данным новейшей археологии сквозь все миграции “культур” и расовых типов имела некоторую векторную константу, некоторую фундаментальную ориентацию, по которой распространялось то, что можно назвать “культурной доминантой”. Гипотеза об *ex Oriente lux*, характерная для историков XIX века, постепенно сменилась *атлантической* теорией, дававшей, по меньшей мере, логический ответ загадке кроманьонского человека. Эта атлантическая теория, которой придерживались Герман Вирт и Юлиус Эвола, утверждает, что истоковая культура неолита распространялась *строго* с Северо-Запада на Юго-Восток, причем с полюсом в Атлантическом океане. Кроманьонцы — носители магдаленской культуры — это атланты Платона, мореплаватели и хранители земледелия, колонизаторы Западной Европы, Северной Африки, Аравии, Южной Индии и так вплоть до Океании, где племенная знать аборигенов маори, называющая себя “ариями” в отличие от простых туземцев негроидно-монголоидного типа, имеет все характерные черты кроманьонского человека, предшественника *homo eurgaeus* Линнея. Эти протоисторические атланты и были носителями древнейших культов и древнейшего линейного письма, иероглифико-натуралистическим развитием которого стали позднее египетская, ассирийская и китайская письменность.

Атлантическая теория задолго до ее формулировки в окончательном виде в нашем веке, безусловно, была известна на Западе. Более того, без нее необъяснимо более чем двухтысячелетнее высокомерие западного человека, считающего все то, что исторически не восходит к средиземноморскому культурному ареалу Греция-Рим, “варварским”, “примитивным”, “экзотическим”, “наивным”, “недоразвитым” и т.д. Причем этот атлантический западоцентризм почти не коррелируется ни с расой, ни с нацией. Он может передаваться от народа к народу как невысказанная религия, как идеологическое подразумевание, пропитывающее западную культуру как таковую. Своего рода “атлантизм” оживлял и Александра Великого, и Рим, и германских императоров, и Наполеона, и Британскую Империю, и Адольфа Гитлера, и современных идеологов НАТО. Постепенно, правда, центр атлантической идеологии смещается все дальше к Западу, и



Карта профессора Германа Вирта, указывающая пути протоарийских миграций. В области Северного моря, соответствующей современной отмели Доггера находился когда-то сакральный центр североатлантических ариев Мо-Уру. Это — страна Форсети, принадлежавшая Бальдру, сыну Одина, и Altland "Хроники Ура-Линда". Оттуда западные гиперборейцы — Тниата, сыновья Богини (Дану) — распространялись на Юг и на Восток. Сухопутный маршрут проходит по Западной Европе через Ближний Восток и Индию в Малайзию. Морской путь огибает Африку (вся береговая зона Африки отмечена мегалитическими памятниками и береговые негры имеют много европеоидных антропологических и культурных признаков — высокий рост, "кроманьонская" фигура и т.д. — в отличие от аборигенов срединной части черного континента) и достигает также Ближнего Востока и Индийского океана (то на этот раз с Юга). Вторая ветвь гиперборейцев распространялась с Северного полюса к Востоку Евразии и имела своим центром примордальную "Инту" (неизвестный культовый центр к Северу от Урала). Оттуда протоарии спускались на Урал (к Аркаиму) и южнее к Кавказу и в Иран.

сегодня ее бесспорным политическим лидером являются США, “Новая Атлантида”.

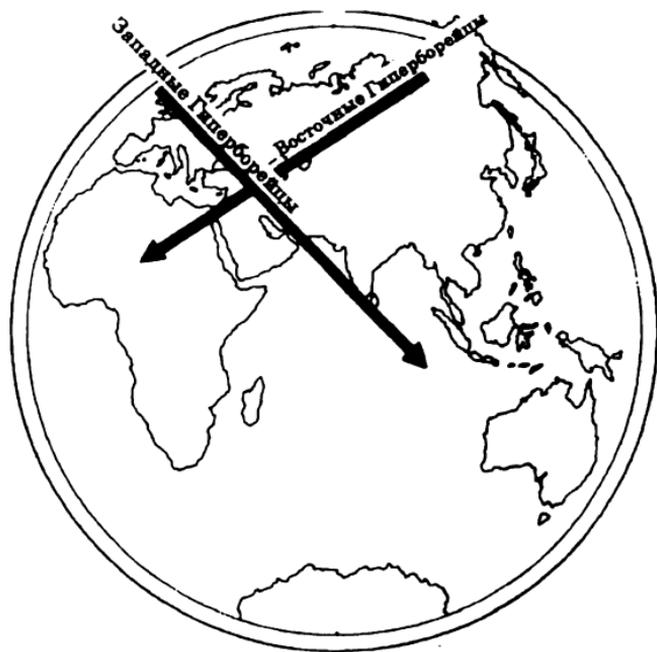
Тюркско-шумерский фактор

Однако все атлантические теории в археологии имеют одно слабое место — это так называемая тайна происхождения шумеров. Дело в том, что наиболее древние пласты шумерской культуры имеют не-атлантический, пред-атлантический характер, тем не менее, свидетельствующий о высоком интеллектуальном и духовном развитии. Причем, этот шумерский тип культуры чрезвычайно близок неолитическим памятникам Южной Руси и Южной Сибири. Ко всему этому следует добавить поразительное сходство расшифрованного шумерского языка с тюркской группой.

Так, уже в неолите мы видим следы культурного геополитического дуализма Запад-Восток, Атлантида-Сибирь, перекрещивающегося на Ближнем Востоке в смешении народов и культур, языков и рас, причем именно в районе Средиземноморья (Северная Африка — Греция — Анатолия — Аравия — Египет) существует наибольшая расовая и этническая неоднородность, говорящая о множестве миксовариативных компонентов как в генетике, так и в духовной сфере. Чем дальше к Западу, к побережью Атлантики, или к Востоку, к Сибири и Тихому Океану, тем чище расовые и культурные формы независимо от исторических и чисто политических обстоятельств. Любопытна и такая деталь. Тюркско-монгольские народы исторически тяготели к *повторению* (с перерывами в несколько столетий и даже тысячелетий) пути древнейшей миграции: из Сибири в Переднюю Азию, Южную Россию, вплоть до Балкан и Анатолии. Но именно по этой траектории встречаются древнейшие неолитические памятники “шумерского” типа как в палеоэпиграфике, так и в орнаментах, культовых предметах и т.д. Чингисхан был отнюдь не первооткрывателем. Он принадлежал Великой Традиции Турана, уходящей вглубь веков, к заре Евразии, к тому древнейшему периоду ее истории, когда в Сибири и Северной Монголии цвела Великая Цивилизация, чьи следы сохранились лишь частично в “ауриньякских” пластах сибирского региона.

Круг эволюции Евразии

Гастон Жоржель, на которого мы ссылались в предыдущей главе, говоря о полюсе, расположенном на пересечении 60-го меридиана с северным



Крест Святого Андрея показывает константы ориентаций сакральных миграций евразийских рас в Предыстории. Пути древнейшего расселения гиперборейской расы из сакрального североатлантического центра Мо-Уру. Карта профессора Германа Вирта.

полярным кругом, развил тему эволюции культур в другой своей книге — “Четыре века человечества”⁽⁵⁾. В ней он поясняет, что полюс Евразии на Северном Урале был некогда центром северной протоцивилизации, из которого по диагонали спускались к югу волны мигрантов — носителей Традиции, чтобы потом двигаться уже по окружности, самая нижняя (южная) точка которой лежит на пересечении с 30-градусной параллелью (недалеко от иранского города Келат). Показательно, что именно на этой параллели расположена Великая Пирамида Египта, и проходит она по длиннейшему сектору суши на всем земном шаре! Саму эту окружность Жоржель называет “кругом эволюции Евразии”.

По мысли автора “Четырех веков человечества”, Евразия имела свой собственный сакрально-географический центр, отличный от центра атлантической традиции, расположенного гипотетически на 120 градусов к Западу по северному кругу от центра Европы. Таким образом, кроманьонцы Атлантиды были не первоколонизаторами Евразии, а посланцами *иного континента и иной традиции*, наложившимися на таинственную и трудно различимую сакральную традицию аборигенов. При этом Жоржель особенно подчеркивает ту часть эволюционного круга, которая расположена к северо-востоку от Ирана, то есть сектор в пустыне Гоби и северной Сибири вплоть до Камчатки. Там следует искать неолитический центр Турана. По этому же пути шли воины Чингисхана.

Из этого следует, что помимо бесспорной атлантической доминанты древних культурных миграций Северо-Запад — Юго-Восток (колонизация атлантов) сакральная география Евразии предопределяется и собственно туранским вектором: Северо-Восток — Юго-Запад. Вместе это составляет знак X — (“андреевский крест”) динамики сакральной истории. Любопытно, что круг эволюции Евразии оказывается как бы вписанным в верхнюю половину креста, и наиболее южная точка круга поэтому лежит на том же меридиане (наш 60-градусный меридиан, о котором мы говорили в первой главе), что и пересечение двух линий креста.

Сакрально-географические гипотезы Жоржеля, подкрепленные анализом космических циклов, дают нам возможность приблизиться к пониманию загадки Турана. Если атлантическая волна учреждает после себя нечто устойчивое в культурном смысле, нечто яркое и выделяющееся, пропитанное западоцентристскими высокомерием и рациональностью, то тюркско-шумерское наследие, хотя и не менее воинственное, в сущности, скромно, интериорно, легко, немногословно и вообще склонно к

культурному минимализму, к схватыванию обнаженного бытия — бытия степи с высоким и круглым небом молчаливой Евразии. Поэтому атлантизм говорит о себе сам (хотя и его голос надо внимательно и пристально слушать, чтобы понять), а о туранизме, о евразийстве мы должны *догадываться*, должны взыскать его как забытый исток континентальной миссии. Шведский мистик Сведенборг говорил по этому поводу: “Теперь у мудрецов Татарии нам надо искать таинственное забытое всеми Слово”.

Через Сибирь к своему “я”

Огромная заслуга русских евразийцев в том, что они нащупали геополитически реальное основание славянофильских концепций, которые либо оставались, хотя и верными, но слишком абстрактными для политической реализации, либо ратовали за “панславизм”, т.е. за искусственное воспроизведение “пангерманизма” на русской почве. Обращение к *Турану* как к некоей “самостийной Евразии” означало и возрождение райского архетипа “Святой Руси”, поскольку великая сибирская протоцивилизация вышла из сакрального Северо-Уральского центра, и возврат к *расовому* (в том числе и древнеславянскому) истоку, так как сам полярный гиперборейский регион “Инты”-“Индры” некогда населяли изначальные арии, позднее разделившиеся на индогерманские народы. Да и сами тюрки как основные носители туранического импульса, по меньшей мере, в своем аристократическом слое имеют многие арийские фенотипические и генотипические черты (вспомним, что самого Чингисхана называли “Белый царь” — по описанию он был чистокровным индоевропейцем). Степень монголоидности или “палеоазиатскости” у тюрков ничуть не выше, чем степень наличия у великороссов финно-угорской крови. Все это делает туранизм евразийцев и реалистичным и в высшей степени резонирующим с патриотической идеей поиска национальной самоидентификации России. Именно в туранизме открывается восточная составляющая российской геополитической специфики, и именно через туранизм, через Восток, через *Сибирь* может и должен проходить путь русских к самим себе, к своему национальному “я”.

Готы, гунны и свастика

Давно замечено, что истинная история творится в тишине, вдали от волнующихся толп. Иногда сугубо научная полемика специалистов

оборачивается мировой катастрофой, а романтический и несбыточный проект мечтателя приводит к великому движению целых народов.

В статье “Атлантида и Гиперборея”⁽⁶⁾ в 1929 году французский эзотерик Рене Генон, учитель Гастона Жоржея, как, впрочем, и *всех* современных традиционалистов, указал на неправомотность отождествления Гипербореи и Атлантиды, то есть северного и западного палеоконтинентов. Это замечание было адресовано немецкому археологу и историку религии Герману Вирту, который в своем фундаментальном труде “Происхождение человечества” часто употреблял выражение “северо-атлантический”, имея в виду как гиперборейскую, так и атлантическую традиции. Скорее всего, на это замечание никто из современников не обратил ни малейшего внимания из-за его узкой специализированности. На самом деле, в близком будущем это обернулось миллионами жертв, сожженными деревьями, разрушенными городами, раздавленной Германией и обескровленной Россией. Дело в том, что Герман Вирт стал в скором времени одним из ведущих идеологов и вдохновителей организации “Аненэрбе” (“Наследие предков”), которая в определенной степени предопределяла культурно-политические и мировоззренческие позиции Третьего Рейха. Отождествление Гипербореи с Атлантидой, Севера с Западом в трудах Вирта в конечном счете ориентировало в определенном направлении имперскую военную волю Германии, делало из англосаксов (атлантистов) потенциальных союзников, а из туранистов — противников. К этому был добавлен и сугубо расовый, “сериологический” подход, основанный на изучении различных групп крови, который давал сходные результаты.

Может показаться, что такая ориентация есть простое следствие нацистского расизма. Однако это не так. Расизм идеологов Аненэрбе, по меньшей мере, таких крупных и первостепенных, как Герман Вирт, был совершенно свободен от “пангерманистских” шовинистических предрассудков в отношении восточных наций. Сам Вирт подчеркивал универсальность арийской расы, ее сверх-национальность и возможность присутствия потомков ариев среди “небелых” народов, равно как и наличия значительного процента “небелых” типов среди формально “белого” населения. Кроме того, Вирт признавал и шумерско-тюркскую общность и протоарийскую основу тюркской традиции. Поэтому вопрос об отождествлении Севера и Гипербореи (что было для мифологизированного мировоззрения нацистов абсолютной ценностью) с Западом и Атлантидой

имел ключевое значение и мог, в конечном счете, склонить весы конкретных геополитических решений в ту или иную сторону.

В истории был прецедент союза готто-гуннских племен, выступавших совместно как “варвары” туранического импульса против “атлантизированного” Рима. Любопытно, что англичане во время Второй мировой войны издевательски называли немцев “гуннами”. И невозможно отрицать, что в определенных аспектах Германия Гитлера действительно была антиатлантически ориентирована: война с Англией, Францией, Америкой; союз с Японией и т.д. Быть может, одна лишь теоретическая тонкость предопределила расположение сил во Второй Мировой войне — одна тонкость в оценке неолитических доисторических событий, о которых не осталось ровным счетом ничего, кроме двух-трех фантастических легенд и нескольких десятков костей, черепков и каменных топоров со *свастикой* или солнечным колесом Одина...

Черный Иран — Белый Иран

В евразийской доктрине есть еще один важный пункт. противопоставление Турана Ирану, северного степного кочевничества — южной равнинной оседлости, динамизма — статике, духа — культуре. Помимо чисто психологического параметра, точно отражающего специфику “степной души”, возможно, это противопоставление является результатом разбуженных шоком революции глубинных геополитических архетипов имперского всетуранского подсознания евразийцев. Иран по отношению к кругу эволюции расположен в самой южной его точке. Поскольку Север как ориентация, связанная с Гипербореей, с полюсом, является духовным позитивом, то Юг, наоборот, наделяется негативным значением. Отсюда и мифологическое и актуальное противостояние этих сакрально-географических энергий и ориентаций.

С другой стороны, можно сопоставить круг эволюции Евразии с проекцией зодиакального пояса на земной шар, исходя из логики, разъясненной в предыдущей главе. Тогда иранская точка эволюционного круга будет соответствовать точке *зимнего солнцестояния*, то есть точке между “знаком” (но не созвездием!) Стрельца и “знаком” Козерога. Зимнее солнцестояние — это древнейший новый год (ариев, шумеров, тюрков и т.д.). Это временной и пространственный символ — “тайное место”, “место силы”, но одновременно и “место смерти”, “место могилы”. Здесь движение

солнца *останавливается, замирает* или, по крайней мере, так происходит в Арктике, где солнце в этот период вообще не поднимается над горизонтом. Это — символическая страна мрака и ночи. И в согласии с этим символизмом древнейшие слои иранских захоронений действительно свидетельствуют о наличии в этих регионах “черной расы”, протодравидов негроидного типа. Лишь в железном и бронзовом веках в Иран пришли белые арии — носители северной традиции.

Однако “новогоднее” местонахождение Ирана на круге эволюции Евразии может иметь в себе и сугубо позитивный (с символической точки зрения) смысл. “Место смерти” в древнейших традициях священного года являлось одновременно и “местом воскресения”, “местом смены полюсов”, резкого изменения годового хода солнца — от спуска к подъему. Поэтому полноценная туранская геополитика не может игнорировать архетипическую миссию иранских “территорий” — тем более, что в символическом смысле Иран давно уже стал “белым”, откуда и его современное название: Иран — “страна ариев” — образ и подобие древнейшего арктического гиперборейского (арьяна вэджа) региона, и в каком-то смысле, образ и подобие центра Евразии.

Эти соображения показывают границы разумного противопоставления Туран — Иран, за пределами которых необходимо, напротив, провидеть перспективу нового священного союза евразийского Севера с евразийским Югом.

Сомкнуться с Востоком

Среди евразийцев и их предшественников, таких, как барон Унгерн - Штернберг или доктор Бадмаев, возник проект не только теоретического возрождения туранского духа в пределах Российской Империи, но и план углубления контактов с Монголией, Японией, Маньчжурией и т.д. — идея “замыкания” России на Восток, противоположный Европе край континента. Подобные планы с необходимостью означали не только стратегический и геополитический союз, но и открытие Россией метафизического Востока — древнейших учений индуизма, синтоизма, даосизма, конфуцианства, буддизма, а это, в свою очередь, означало бы перевод русского сознания из атеистически-утилитарного, узкорационалистического и давно уже духовно “застойного” контекста цивилизации Европы в живой и целостный мир восточной традиции, одухотворение России сакральными энергиями.

Такой проект, однако, не означал ни в коей мере “дехристианизацию” России. Напротив, поворот от антитрадиционного Запада, чье христианство отошло в сферу чисто внешней религиозности и светского морализаторства, к реальной традиционности Востока, не может не привести к возрождению в России истинно христианского духа, той тотальной традиции, которая некогда предопределяла и ориентировала все слои жизни нации. В диалоге с традициями Востока Православие вынуждено будет обратиться к метафизическим истокам веры, углубиться в догматику и принципы религии, а значит, оживить и реставрировать то зерно интеллектуального и посвячительного содержания традиции, которое (начиная с никонианских реформ) постоянно подвергалось намеренной дискредитации антитрадиционными силами внутри самой Церкви — рационалистами, западниками, криптокатоликами, модернистами, протестантизирующими моралистами, наконец, сомнительными “консерваторами”, под видом *традиционности* и исконности защищающими продукты косности и духовной нерадивости предыдущих поколений, пустую скорлупу вместо истинного огня веры.

Сегодня как никогда важно углубить евразийский миф, очистить его от сиюминутных политических деталей, вернуть ему, а точнее, вскрыть, его *метафизическое измерение*, его метаисторический смысл.

В настоящий момент крах советского блока однозначно являет собой победу “атлантизма”. Пути для новой атлантической колонизации полностью открыты. У современных евразийцев есть только один выход — осуществить священный альянс с теми странами и нациями Востока, которые борются за геополитическую автаркию, реставрацию традиционных ценностей против современного мира и атлантистской американской агрессии.

Туран должен начинать свое возрождение из “двойной” бездны. Но и в этом случае тот, кто знает глубину подсознания Евразии, стойкость ее имперских архетипов, могущество полюса и его отражений в традициях наций и рас, не может расстаться с надеждой и верой в великое пробуждение.

Глава III

РУССКОЕ СЕРДЦЕ ВОСТОКА

Предварительные замечания (начало и конец позитивистской науки)

Сакральная география в значительной степени отличается от географии обычной, физической. Мы привыкли рассматривать землю как шар, как глобус (по-латински, “глобус” — шар). Для нас Север — это верх шара, а Юг — низ. Глобус можно вращать, а следовательно, понятия Востока и Запада ускользают от нашего географического внимания. А когда мы представляем нашу землю вращающейся в солнечной системе и в открытом космосе, мы вообще отвлекаемся от таких понятий, как стороны света. Все это кажется такой условностью! Пережитком “темных времен”, когда мир представлялся стоящим на трех китах, а земля виделась подобной диску.

Долгое время научные открытия, сменявшие друг друга в бешеном ритме и открывавшие новые горизонты, воспринимались людьми некритически, с чрезмерным энтузиазмом, а это, в свою очередь, заставляло с презрением и безразличностью относиться к картине мира, характерной для наших предков. Да и самих этих предков мы были склонны считать “темными”, “дикими”, “примитивными”, недавно переставшими быть “обезьянами”.

Такое позитивистское отношение довольно быстро стало сталкиваться с

противоречиями. Развитие науки подошло вплотную к проблеме сознания, человеческого фактора применительно к природным явлениям. И тут все изменилось — оказалось, что мифологические архетипы, установки сознания, формируемые культурой, историей, средой, географией, языком оказывают такое сильное влияние на научную методикку, что могут деформировать данные так называемых “объективных” материальных исследований.

Это разочарование во всемогуществе позитивных наук шло на всех уровнях — открытия в области психологии глубин и психоанализа показали насколько якобы “рациональный” человек находится под влиянием темных сил и импульсов, замурованных в безднах подсознания; лингвисты и психолингвисты обнаружили, в свою очередь, прямую зависимость мышления от специфики языка; философы-позитивисты с удивлением осознали, что такой категории, как “атомарный факт”, просто не существует, и что вне интерпретации вообще не может идти речи о факте; и наконец, физики, исследуя парадоксы квантовой механики пришли к выводу о том, что наличие или отсутствие “наблюдателя” прямо влияет на ход квантовых процессов, привнося даже в столь строгую дисциплину как физика, субъективный элемент.

В 1996 известный американский ученый Джон Хорган выпустил весьма показательную книгу (своего рода манифест) “Конец Науки”⁽⁷⁾, где вынужден был констатировать, что все возможные открытия в сфере позитивистской науки уже совершены и открывать больше нечего. Но и задолго до него, наиболее прощательные умы Запада, такие, как Рене Генон, Мирча Эдиаде, Густав Юнг, Юлиус Эвола, Мартин Хайдеггер и т.д., убедительно показали, что современные научные знания являются, на самом деле, лишь особой разновидностью мифологии, а значит, человечество фатально остается тем же самым, что и раньше; его “развитие” и “прогресс” носят циклический, а не поступательный, в конечном счете, мнимый характер.

С какой бы точки зрения мы бы ни посмотрели, ясно одно: эпоха оптимистического материализма и позитивизма завершилась. А значит, на повестке дня новое осмысление древних мифологических конструкций, реабилитация различных дисциплин и наук, слишком поспешно занесенных ранее в разряд преодоленных и примитивных. Отсюда постоянно повышающийся интерес к мифологии, истории религий, алхимии, магии, астрологии у самых трезвых представителей современной науки. Человечество, меняясь,

остается самим собой, а следовательно, скепсис в отношении к прошлому и цивилизациям прошлого более неприемлем.

Сейчас мы должны отложить глобус, забыть о куске материи, носящейся в безжизненном космосе, и обратиться к волшебному миру сакральной географии, к тому удивительному миру, в котором жили, создавали, любили и убивали врагов наши предки, сформировавшие постепенно и упорно нашу культуру, нашу психологию, нашу душу. *Пора возвращаться в миф.* А это означает возврат к волшебной, священной и удивительной стране — Светлой Руси.

Полярные горы посредине материка

Прежде всего следует отметить определенную закономерность в сакральной географии древнего мира. Все древние культуры, которые всплывают в памяти, когда мы говорим о древнем мире, располагались географически южнее горной цепи, пересекающей весь евразийский континент с Запада на Восток. Это очень важный момент. Конечно, и севернее этой великой гряды жили народы и племена, создавались культуры и цивилизации. Но эти “северные” территории — от Кельтиды до Сибири и Монголии либо предшествовали более южным цивилизациям, либо сложились позже, как бы на окраине южного мира. Здесь мы не будем разбирать эту проблему, так как на этот счет существует различные мнения.

Для нас важнее следующий момент. Сакрально-географические модели мирового устройства, которые стали более или менее универсальными в Древнем Мире, все без исключения выработаны в ареале, расположенном южнее евразийской гряды. Именно на основании этих южных моделей мира выработывались позднейшие географические представления вплоть до становления современной “шаровой географии”, резко (и видимо, слишком поспешно) порвавшей с древним наследием.

Полоса южных цивилизаций охватывает:

— средиземноморский ареал — от Магриба (Тунис, Марокко) и Иберийского полуострова, до Италии, Греции и Анатолии на Севере, и Алжира, Ливана, Египта, Израйля, Шумера на юге;

— Междуречье и Персию (Элам);

— Индию;

— Китай;

— Индокитай.

На севере все эти культурные круги ограничены горами, играющими неизменно огромную роль в концепции сакральной географии соответствующих цивилизаций. Каждая из цивилизаций окружала северные горные гряды особым таинственным ареалом, покровом мифов и преданий.

На крайнем западе Евразии севернее колон Геракла находились Пиренеи, отделяющие современную Испанию от Франции. Эти горы имели огромное мифологическое значение и связывались с подвигами Геракла в его сакрально-географических путешествиях. Пиренеи получили свое название от иберийской царевны Пирены, возлюбленной Геракла, которую он покинул, но которая скорбит о нем, согласно мифу, до сих пор.

Эти же места считались сакральными для друидов, а в христианском мире по ним пролегал важнейший европейский маршрут паломников в Кампостеллу к могиле Святого Иакова.

Эти же Пиренейские горы приобретут важное сакральное значение в эпоху альбигойской ереси, и древние легенды оживут в преданиях о катаках и их духовной столице — пиренейском замке Монсегюр, где погибли последние представители “чистых” под предводительством прекрасной дамы Эскларамонды де Фуа, обратившейся в последний момент — по словам лангедокских преданий — в голубку и улетевшей в загадочные земли Востока.

На Севере Италии расплочены священные Альпы.

На Севере Греции — Олимп (обитель богов), Балканы и Карпаты, где находились древнейшие и важнейшие святилища культа Аполлона.

Над Междуречьем и Анатолией (древней страной арийцев-хеттов), а также над западным Ираном выселись горы священного Кавказа, с Эльбрусом, полярной горой арийской мифологии, и Араратом, святыней древнейшей армянской традиции.

Восточнее простиралась Памир, Тянь-Шань и Гималаи. И Север Индии и Китая упирался в пики Тибета, считавшегося “обителью богов”, как в индуизме (особенно гора Кайласа, где “пребывает Шива со своей шакти, Парвати”), буддизме и китайской традиции.

Все эти замечания ясно показывают, что в соответствии с определенной и довольно таинственной логикой *все* известные древние цивилизации оперировали с довольно схожей картиной сакральной географии, схожей, по меньшей мере, в том, что *на крайнем севере земли* (отождествлявшемся с крайним севером данного культурного региона) *находилась гора или цепь*

гор, которая считалась Осью Мира, священным полюсом, волшебным истоком и высшей святыней. Священная гора индусов Меру имеет тот же самый смысл.

Этот относительный Север или сакральный Север был не только окружен почитанием и поминался в сложных культах и ритуалах. Он был окутан также в довольно тревожные легенды и мифы: ведь приближение к святыне означает одновременно усиление всех потусторонних энергий. И “стражи порога”, оберегающие подступы к центру мира, к полюсу, естественно и логично стремятся отвлечь любопытных и преградить путь недостойным.

Отсюда тревожные и зловещие темы, связанные с Севером в сакральной географии. В некоторых случаях тема “северного зла” становилась самостоятельной, и тогда эта ориентация приобретала особенно негативный смысл. Так, в некоторых переднеазиатских культах существовало предание, что горы являются обителью “демонов” и что север — это ориентация зла.

Любопытно, что северная ориентация имеет отрицательный характер в иудаистической традиции, где северная страна Рош, Мешех и Фувал связывается с приходом “гогов и магогов”, демонических племен, которые должны появиться на земле в конце времен.

К этой же категории относится демонизация североευропейских народов (варваров и особенно кельтов-пиктов) в греко-римской цивилизации. Жители древнего Ирана на том же основании противопоставляли себя северному Турану. Китайцы видели в северных кочевниках — монголах, чжурчженях, маньчжурах, позже тюрках — демопоклонников и т. д.

Север в сакральной географии одновременно и свят и демоничен.

Увы, это выражение не совсем корректно. Моралистическое деление сферы сакрального на белое и черное появилось довольно поздно. До определенного момента, а в случае некоторых архаических культов и до сего времени, сакральное не знало деления на “светлое” и “темное”. Потусторонний мир воспринимался как нечто единое и одинаково противоположное миру обычному, профаническому. Переход от профанического к сакральному во всех случаях предполагал столкновение с периферией сакрального, с его “темной”, “негативной” стороной. И лишь по мере духовного пути к центру, к полюсу потустороннего, мрак “стражей порога” рассеивался и обнажался пресветлый мир полярного сада, рая.

Северная гора, ось мира рассматривалась в сакральной географии как

раз как та точка, в которой происходит таинство перехода от посястороннего к потустороннему. Поэтому эта точка внушала и благоговение и ужас одновременно.

Традиционные цивилизации древности выработали довольно сходную, в общих чертах, картину, где северные земли, примыкающие к Полярной Горе, наделялись сугубо двойственным значением — это были регионы ада и рая одновременно, так как контакт с потусторонним, локализованным на Севере, означал вхождение в совершенно новую по сравнению с обыденным миром сферу, путающую, опасную, но одновременно спасительную и духовную.

Заметим при этом любопытную деталь. Иранская традиция, вообще отличающаяся заостренным дуализмом, акцентировала противоречие Иран-Туран (ярко выраженное у Фирдоуси) очень строго, почти в моралистических терминах. Здесь демонизация Севера сопоставима с иудейской традицией (вообще между ними очень много общего). В Индии, отличающейся, напротив, подчеркнутым адвайтизмом, “недуализмом”, зловещая сторона Севера была акцентирована менее всего, если не считать связь с Севером и северной горой Кайласа Шивы-Разрушителя, который, однако, в индуизме не является негативным или демоническим персонажем, но скорее трансцендентной ипостасью абсолюта, разрушающей посястороннее и открывающей потустороннее. Это прекрасно вписывается в ту модель сакральной географии, которую мы выявили.

Найденная Гиперборея

Теперь перейдем к России и ее месту в сакральной географии, в изначальной картине мира.

Русские земли лежат севернее той горной евразийской гряды, которая означала в древних цивилизациях центр мира. Это значит, что наряду с центральной и северной Европой, Россия является сугубо гиперборейской территорией. Рене Генон однажды указал на странность самого греческого термина “Гиперборея”, означающего не просто “северная страна”, но “страна, лежащая по ту сторону Севера”. Генон выразил свое недоумение по поводу такого противоречия и предложил пользоваться термином “Борея”, “северная страна”, который он сопоставлял с индийским названием волшебного северного континента “Варахи”. Из всего вышесказанного, однако, само собой вытекает вывод о том, что название “Гиперборея” было совер-

шенно обоснованно в случае греческой картины сакральной географии, так как “Борей” для греческого мира были Балканы и Карпаты, гряда северных гор, обрамляющих Аппенинский полуостров сверху. За этими горами лежали не “борейские”, но именно “гиперборейские” земли. В таком случае все встает на свои места.

Северная Евразия, большую часть которой занимает Россия, является таким образом Гипербореей в самом прямом смысле, и именно такое название точнее всего подходит к России в контексте сакральной географии.

Если это так, то у народов Востока, никогда не порывавших связи с древнейшими уровнями культуры и традиции (как это сделали высокомерные и недалекие люди Запада), к России должно существовать особое отношение, вытекающее именно из ее *гиперборейского* местонахождения, из ее полярного символизма.

Россия — страна полярных архетипов, то место, откуда сошли предки-основатели древних южно-евразийских цивилизаций. В принципе, нечто подобное можно было бы сказать и о Западной Европе, занимающей в общем евразийском материковом ансамбле аналогичное место по сакрально-географическому символизму. И действительно, мы видим, что начиная с первых веков христианства, когда основное внимание цивилизации постепенно переносится к северу от большой гряды евразийских гор, именно пространство Европы начинает осознаваться как земли “новой сакральности”, как вновь обретенная Гиперборея, призванная стать центром и оплотом “христианской эйкумены”, сердцем новой Империи. Вместе с тем именно германцы, жители северных европейских стран становятся этнической осью всех христианских династий — возможно, в силу того *полярного* значения, которое играет Гиперборея в сакральной географии. Ось Мира, полярная Гора — это высшая форма священной монархической власти. Царь в человеческом обществе, государстве, Империи является аналогом “северной горы”.

Но к моменту раскола Церквей с новой силой проявляется значение черты, разделяющей Евразию на Восток и Запад. Запад вместе со Средиземноморским ареалом постепенно обособливается в отдельную сакрально-географическую систему, со своей Гипербореей (германские земли), своим Югом (Северная Африка), своим Востоком (Левант) и своим “дальним Западом” (Ирландия, Бретань, позже Америка). Европоцентризм коренится именно в такой картине мира и действителен исключительно в этих границах, где он оправдан с точки зрения символизма сакральной географии.

Вторая часть, чьим центром вначале была Византия (Восточная Римская Империя), потом Русь, имеет уже совершенно иную структуру. Здесь Гипебореей является именно Северная Евразия, Московия, востоком — тихоокеанский ареал, Китай и Индокитай, Югом — все земли, лежащие южнее евразийских гор (от Кавказа до Алтая и Манчжурии), Западом — целиком взятое пространство католического мира, Средиземноморье и Магриб.

Итак, гиперборейская функция Руси в комплексе сакральной географии более всего проступает в ее отношении с азиатскими народами и странами. По мере того, как эти культуры под воздействием общего цивилизационного процесса поневоле были вынуждены расширять свои представления о географии мира, они открывали для себя загадочный мир Северной Евразии, страну “потустороннего”, тревожного и одухотворяющего одновременно.

Именно так многие народы Сибири и евразийских степей, позже монголы и тибетцы, воспринимали миссию Российской Империи, что в огромной степени облегчило русским освоение Сибири, которое не было завоеванием или колонизацией в полном смысле, но основывалось на древнейших сакрально-географических архетипах, столь живых и ясных в коллективной мифологической памяти сибирских народов. Белый Царь Руси отождествлялся с символической фигурой полюса, Полярной Горы. Кстати, на том же самом символическом комплексе была основана сакральная харизма Чингисхана, которого тоже называли “белым царем” (так как по преданию он был потомком сыновей Алан-Гоа от “белого духа”, вошедшего в ее юрту через дымовое отверстие — этот сюжетаналогичен “пришествию с Севера”, “спуску с полярной горы” и т.д.).

Следуя той же самой логике бурятские ламы рассматривали династию русских царей как череду “тулку”, воплощений божеств ламаистского пантеона.

Уже в двадцатом веке в эпоху параллельной разработки евразийского проекта большевиками, эмигрантами-евразийцами и немецкой геополитической школой Хаусхофера, полярная функция России в отношении интеграции азиатских держав в едином стратегическом блоке снова вышла на первый план и активно исследовалась в специальных закрытых центрах. На основании недавних и уникальных исследований молодого русского историка Олега Шишкина можно почти наверняка утверждать, что в недрах советской разведки существовала специальная структура, руководимая Гле-

бом Бокием, Барченко и патронируемая членом ЦК Москвиним, которая всерьез работала над использованием сакрально-географических традиций азиатских народов для создания азиатского стратегического блока под контролем Москвы. При этом активно использовались труды французских оккультистов и мартинистов (в первую очередь, Сент-Ив-д'Альвейдра), которые были посвящены как раз сохранению сакральных архетипов в восточных традициях.

Любопытно, что именно Сент-Ив д'Альвейдру, женатому кстати, на русской оккультистке графине Келлер, принадлежит главная роль в популяризации темы Агарты, мистической подземной страны, отождествляемой также с Шамбалой, центром мира.

Символизм Агарты, как показал Рене Генон в книге “Царь Мира”, имеет тот же полярный символизм, что и осевая Гора. А следовательно, тема Агарты имеет прямое отношение к теме Гипербореи и, соответственно, сакральной легитимации геополитической миссии России в деле интеграции Евразии.

Хотя буддолог Марко Паллис довольно убедительно доказал, что слово “Аггарта” — вопреки ложной этимологии некритично принятой Геноном — не является санскритским, а сама тема Агарты совершенно чужда индуистской мифологии, все оказывается не так просто.

Поскольку этот вопрос имеет прямое отношение к “гиперборейской функции России”, остановимся на нем несколько подробнее.

Аггарта и Евразия

Выступление Марко Паллиса в сборнике издательства “Кайе де Л’Ерн”⁽⁸⁾, посвященном Рене Генону, относительно его книги “Царь Мира”⁽⁹⁾ значительно подорвало престиж этой работы великого французского эзотерика, так как вскрыло некоторые явные неточности в работах того, кто претендовал на бесспорный сакральный авторитет и выступал в Европе в качестве полномочного представителя самого “Царя Мира” (как следует из его аллюзии в одной главе из этой книги). Любопытно, что одну неточность обнаружили и мы, так как Генон, говоря о достоверности сведений Фердинанда Оссендовского относительно Агарты и “Царя Мира”, ссылается на отсутствие русского перевода книги Сент-Ив д'Альвейдра. На самом деле такой перевод существовал⁽¹⁰⁾. Кроме того, надо совершенно не знать русское дворянство, чтобы полагать, будто отсутствие перевода с французского языка мог-

ло стать преградой для знакомства с книгой автора, связанного семейными узами с русской аристократией, где каждый второй был спиритуалистом или оккультистом и вдобавок говорил по-французски часто лучше, чем на своем родном языке.

Но это детали. Интереснее другое.

Жан-Пьер Лоран, современный французский ученый и исследователь творчества Генона, обнаружил упоминание об Аггарте в одном старинном манускрипте, опубликованном в Лейдене в XVII веке, где речь шла об особом городе (или святилище), расположенном в Египте, в дельте Нила. Точное название *Agartus Oppidum*. Автором данного текста был Луций Ампелиус, латинский писатель III века. Он сообщает, что в этом таинственном городе есть “статуя с руками из слоновой кости, на челе которой яркий изумруд. Эта статуя внушает панический ужас зверям”. Если слово *Agartus* не имеет латинского перевода, то слово *oppidum* означает “холм”, что снова отсылает нас к символизму горы (полярной горы).

С другой стороны, есть авторы, которые сближают слово “аггарта” с древнегерманским *Asgard*, город асов, богов. Они, как правило, ссылаются на книгу графа Гобино “Эссе о неравенстве человеческих рас”, книга 6, глава I:

“Асгард, город асов или ариев, был столицей Сарматов-Роксаланов (заметьте, что, по мнению Л. Гумилева, само слово “русский”, “Русь” пошло от названия “роксаланов”⁽¹¹⁾). Возможно, это был большой город, полный дворцов и жилищ первых завоевателей Индии и Бактрии. Его имя было, однако, произнесено не первый раз в мире. Кроме других случаев давно существовал не далеко от южного берега Каспийского моря мидийский город, который назывался Асагарта.

Птолемей называл жителей этой страны “Сагартами”. Персидская надпись, приводимая Нибуром, также их упоминает. Геродот сообщает о восьми тысячах Сагартов в армии Дария”.

Есть также мнение, что упоминаемые “сагарды” — это “сарматы”, то есть речь идет об арийских кочевых племенах, населявших евразийские степи.

На самом деле, все эти названия явно относятся к одному и тому же символическому комплексу, связанному с полярной северной землей или городом (или народом). Дельта Нила — это крайний север для Египта, местообитание “сагартов” — крайний север для индоиранских и тибетских народов, Асгарт скандинавов — крайний север для германцев. Теперь если

принять символическое отождествление Агарты с Гипербореей, легко увидеть, что в сакральной географии евразийского материка в целом (или, по меньшей мере, в его наиболее массивной восточной части от Кавказа и Междуручья до Тихого Океана) *символическую функцию Агарты выполняет именно Россия.*

Рене Генон связывает с комплексом Агарты фигуру “пресвитера Иоанна”, которого считает символическим образом “Царя Мира”, Мелхиседека. Любопытно, что и упоминавшийся нами граф Гобино говорит о том, что на Востоке, где он служил в дипломатической миссии, постоянно говорят о “посольстве пресвитера Иоанна”, хотя совершенно непонятно, о какой, собственно, стране идет речь. И наконец, та же тема “царства пресвитера Иоанна” интересует русского евразийца и великого историка Льва Гумилева, который предпринимает целое исследование данного мифа⁽¹²⁾ и приходит к выводу, что речь идет о евразийских несторианах, тохарах и уйгурах, населявших в древности Синьцзян и Западный Тибет (страна Шань).

Как бы то ни было, тема Агарты-Полярной Горы-”пресвитера Иоанна”-Царя Мира-Белого Царя устойчиво связывается с евразийскими землями, лежащими *севернее* торной цепи нашего континента. А эти земли постепенно влились в пределы исторической России, которая объединила, сплотила и организовала их в единый политико-государственный имперский ансамбль.

Явно не случайно. Таких совпадений в истории не бывает. И как только мы отвлекаемся от отживших и ничего не объясняющих позитивистских клише, вся картина мировой роли и сакрального значения России, ее земель, ее исторической миссии открывается во всем объеме.

Срединная миссия России

Какие предварительные выводы можно сделать из нашего анализа сакральной географии России, ее места в общем комплексе евразийских мифологических моделей?

Во-первых, “полярный” комплекс русских земель может объяснить некоторые психологические особенности нашей нации, которые в определенной степени формируют наше самосознание. Часто можно услышать справедливое замечание, что в русском человеке без всякого опосредующего элемента соседствуют “демоническое” и “ангелическое” начала. Но точно также зловеще и одухотворенно одновременно выглядят в Традиции “стражи порога”, охраняющие доступ к священному полюсу, Оси Мира.

Во-вторых, Россия традиционно исполняет геополитическую миссию гиперборейского, объединительного толка. И подобно европоцентризму Запада, русским следует последовательно и планомерно настаивать на геополитическом “москвоцентризме” Евразии, т.е. неустанно двигаться к осуществлению “паназиатского” или “евроазиатского” проекта, стратегической интеграции восточной части материка, что точно соответствует и логике территориального развития России и ее миссии в рамках сакральной географии.

При этом Россия, наконец, получит то, к чему она стремится столько столетий — стратегический выход к “теплым морям”.

В-третьих, специфика символической позиции России заставляет переосмыслить значение Русского Православия как уникальной “полярной” Традиции, сохранившей в чистоте и неприкосновенности устои изначального христианства, которое на своем первом этапе было полностью “полярным”, но потом отчасти утратило это качество (не случайно Церковь распространялась почти строго с Юга на Север, как бы притягиваясь невидимым магнитом Арктики).

В-четвертых, Россия может (и должна) избрать свой собственный путь геополитического и культурного развития, отбросив одновременно и ориентацию на Запад, что противоречит ее “полярной” функции, и тупиковый изоляционизм. Россия должна окончательно утвердить свое центральное, срединное место в материковой структуре, а это предполагает активный духовный диалог и стратегический союз с Востоком и Югом, с Азией, с ее древними религиями и головокружительными тайнами. Евразийская открытость и готовность к гибкому и активному общению с тем миром, в котором сохранились нетронутыми древнейшие сакральные архетипы — с Индией, Японией, Ираном, Тибетом, Монголией, Китаем. Но вместе с тем, соблюдение и утверждение собственной уникальной православной Традиции, обогащенной и осветленной горячей любовью к русской земле, русской истории, русскому духу, русскому избранничеству.

Глава IV

РОССИЯ — ДЕВА СОЛНЕЧНАЯ

Разберем некоторые аспекты сугубо русской, славянской России, России-Гардарики (как называли ее северные скандинавские соседи), то есть России в ее европейских границах от Карпат до Урала.

Гиперборейская Дакия и 2 круга цивилизации

За отправную точку нашего исследования возьмем чрезвычайно интересные данные относительно сакральной географии самого южного (точнее, юго-западного) территориального сектора Гардарики (Галицкое княжество) — данные, собранные в книге румынского традиционалистского автора геноновской ориентации Гетикуса (Василия Ловинеску) “Гиперборейская Дакия”⁽¹³⁾. В этой работе автор на основании сакральной топонимики и глубокого анализа румынского фольклора убедительно доказывает, что древняя Дакия (современная Румыния-Молдавия) была некогда священным центром гиперборейской традиции, хотя и вторичным по отношению к полярной Гиперборее, но все же намного более изначальным, чем другие опосредованные духовные центры традиционных цивилизаций. На наш взгляд, тезис о “Гиперборейской Дакии” выглядит вполне убедительно, и мы хотели бы особенно остановиться на мистерии дельты Дуная, которая, согласно Гетикусу, была местом одного из главных святилищ гиперборейского Аполлона.

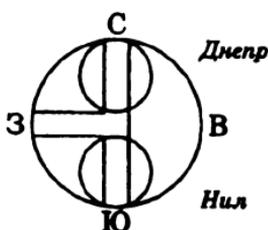
Автор “Гиперборейской Дакии” отмечает следующую особенность дельты Дуная и ее культового центра. Река впадает в Черное море на 45-й парал-

лели, то есть на поясе, разделяющем все северное полушарие надвое. Таким образом, культовый центр Аполлона в Дакии для всей южной половины северного полушария — на которой только и проходило становление известной современным историкам цивилизации — находился в точке крайнего севера. Заметим, что 45 параллель вообще играет крайне важную роль для всей Евразии и на крайнем Западе. Во Франции приблизительно на этой широте расположены два важнейших священных центра — Лион (“город Луга” — центр географической спирали друидов, разобранный в книге Луи Шарпантье “Гиганты и тайна происхождения”⁽¹⁴⁾), и Гренобль (“Земля Дофинов”⁽¹⁵⁾), чей солнечный гиперборейский символизм исследован в книге учеников Эжена Канселье — Севрена Бафруа и Ги Беатрис “Земля Дофина”). Одновременно на крайнем Востоке, в Монголии, приблизительно на этой широте располагается священный центр империи Чингисхана (г. Урга). Кроме того, любопытно, что граница Российской Империи также более или менее следовала этой параллели на гигантском протяжении, описывая вокруг нее подобие синусоиды с углублением к югу на Кавказе, в Казахстане и в горах Памира, и поднимаясь к Северу в Юго-Восточной Сибири, на Алтае и по реке Амур. Но помимо такой важной параллели, на которой был расположен культовый аполлонический центр “Гиперборейской Дакии”, для нас также чрезвычайно важно расположение этого места — 30 градусов восточной долготы. Можно сказать, что этот меридиан в своей северной части является осью расселения славян: к западу от нее — поляки, чехи, словенцы, сербы, хорваты, украинцы, белорусы, к востоку — великороссы. Таким образом, помимо “крайне северного” расположения “гиперборейской Дакии” относительно средиземноморского мира, можно рассмотреть крайне южное ее положение, но на сей раз относительно славяно-балто-скандинавского мира, т.е. относительно Руси — *Гардарики*. Устье Дуная, собственно говоря, и было всегда южной сакрально-географической точкой северного давления всей “массы” славянско-русского мира. Некогда “Гиперборейская Дакия” входила в состав самой Руси как “Галицкое княжество”, самое южное из княжеств.

Исходя из вышеприведенных соображений можно наметить некоторую дуальную сакрально-географическую картину, где “Гиперборейская Дакия” Гетикуса служит общим полюсом для двух противоположных кругов: для южного, средиземноморского, и для северного, “гардариканского”, славянско-русского (в совокупности с балтийскими и скандинавскими элементами). Эти круги можно условно расположить на нашем 30-м меридиане

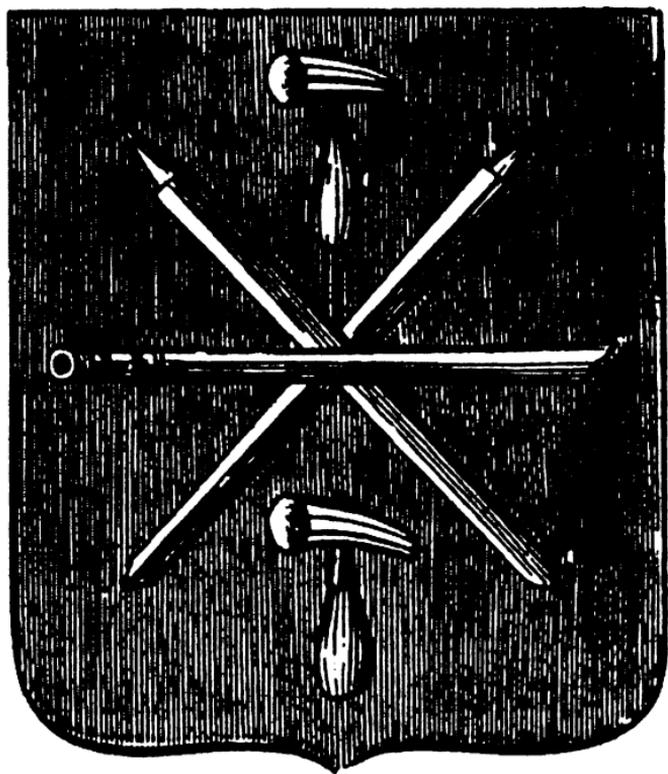
восточной долготы соответственно *под и над* устьем Дуная. В качестве противоположной от дунайской дельты точки на 30 градусах восточной долготы логичнее всего было бы взять пересечение этого меридиана с северным полярным кругом “вверху” и с тропиком Рака “внизу”, так как эти пояса, в свою очередь, естественным образом отмечают 1/4 длины меридиана от северного полюса до экватора, то есть делят расстояние от “Гиперборейской Дакии” до полюса и экватора еще раз пополам. Итак, мы получим 2 круга: северный с полюсом недалеко от русского города Великие Луки (здесь снова следует вспомнить работу Шарпантье “Гиганты и тайна происхождения”, так как в ней он подробно разбирает роль “бога” Луга для сакральной географии друидов, а русское слово “Луки” и кельтское “Луг” фонетически тождественны), и южный — с полюсом в Средиземном море в точке, равно удаленной как от Кипра и Крита, так и от дельты Нила и южного берега Анатолии.

В подтверждение сакральной обоснованности полученной нами картины можно привести и еще одно важное свидетельство: средневековые скандинавские географические карты, отражавшие сакральную картину мира. Эти карты, представляющие собой, как правило, круги, где континенты не изображались, а символизировались соответствующими надписями, очень часто имеют повторяющийся графический знак , если карта ориентирована к востоку,  если она ориентирована к Югу, и, наконец,  в случае более редкой северной ориентации. Надписи на карте поясняют, что этот знак символизирует расположение трех водных пространств: двух священных рек — Танаис (Днепр) и Геон (Нил) — и Средиземного моря с включенными в него Черным и Мраморным. Но важно заметить, что Танаис-Днепр и Геон-Нил фактически текут так или иначе по меридиану 30 восточной долготы: один с Севера на Юг (Днепр), другой с Юга на Север (Нил). Этот параллелизм двух величайших сакральных рек дает нам все основания для построения двух кругов цивилизаций:



Здесь можно вспомнить и известные сообщения о послании гиперборейцами даров в храм Аполлона на острове Делос: Делос может быть приблизительно отождествлен с южным пределом влияния северной гиперборейской цивилизации, куда “спускались” духовные излучения северного круга. Кроме того следует упомянуть также “янтарный путь”, позднее “путь из варягов в греки”, из Балтики в Грецию, по которому северные народы возили загадочное “золото Севера”, позднее отождествленное с янтарем, но изначально имевшее совершенно иной, чисто инициатический смысл. Таким образом, “гиперборейским” являлся *весь северный круг, вся “Гардарика”*, и полярный символизм действительно изобилует в топонимике Руси, в названии русских городов и славянских народов. В словах “Польша” (страна), “поляне” (славянский народ), “Полоцк” (город в России), в вариациях “Бор” (город), Боровск (город) и т.д. сохраняется аполлонический полярный корень “*pol*”, “*apolo*”, “*polus*”, также тождественный, по законам сакральной лингвистики, корню “*bor*” в греческом слове “Борея — Север”⁽¹⁶⁾. Кроме того характерно наличие топонимов с основой “*mir*”, в частности, город Муром, что, согласно Вирту, свидетельствует о связи с изначальным культовым центром “*Mo-mir*”. И наконец, нельзя не вспомнить один из крупнейших древнерусских городов — Тулу, тождественную гиперборейской “Тулле”. Показательно, что даже в позднейшем гербе этого города мы встречаемся с иероглифом гиперборейской восьмиконечной звезды, хотя и стилизованной уже в упрощенно утилитарном ключе в соответствии с центральной для этого города оружейной промышленностью⁽¹⁷⁾.

Помимо топонимике еще множество других факторов свидетельствуют о том, что Гардарика-Русь и примыкающие к ней балто-германские земли являлись средоточием особой сакральной географической энергии, чьи следы мы находим в местном фольклоре, в мифах, в особенностях трактовки христианства в солнечном, северном, световом и героическом ключе. Здесь следует упомянуть, что первыми, собственно русскими, православными святыми были *Борис и Глеб*, братья-князья, имя первого из которых, согласно славянской *pirukta*⁽¹⁸⁾, имеет явно аполлонический, гиперборейский характер: *Бор*, вариант *Борея* и Аполлона. Кроме того, в соответствии с этой “народной”, а на самом деле сакрально-лингвистической, этимологией следует рассматривать и русский рождественский ритуал поедания поросенка, чье славянское название *боров* сохранило отчетливое фонетическое родство с именем северной полярной земли в индуизме — *Варахи* (“Зем-



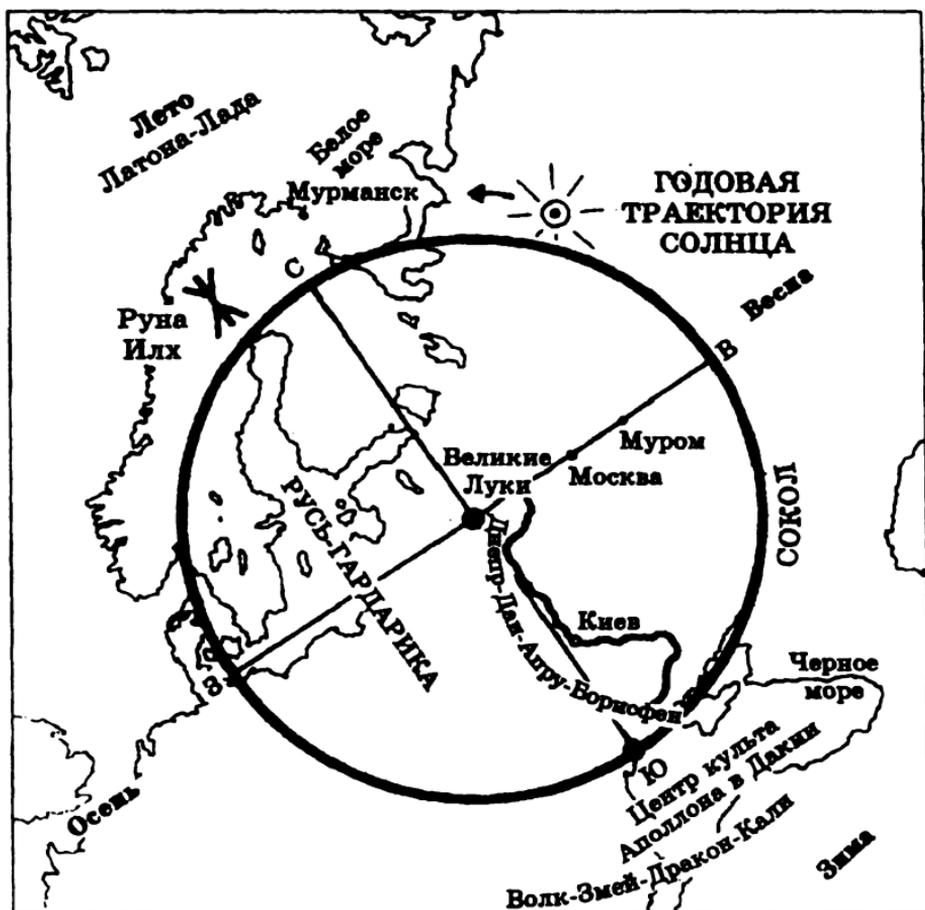
Герб русского города Тулы, чье имя совпадает с названием сакрального центра Гипербореи (Туле). На красном поле — серебряные клинки, стволы и золотые молотки.

ля Кабана”). Эта связь Рождества (зимнего солнцеворота) с “Борсей” очевидна и в иконописном каноне фигур Бориса и Глеба, которые также имеют явно новогодний характер: Борис всегда изображается старшим, “старым”, что подчеркивается наличием бороды (русское слово “борода” имеет тоже “гиперборейское” звучание⁽¹⁹⁾), а Глеб молодым, младшим, безбородым, то есть оба святых брата суть символы Старого и Нового года, соединенные в иконописном сюжете в знаке “зимнего солнцеворота”.

Как бы то ни было, гиперборейская Дакия представляла собой южный предел гиперборейской Гардарики-Руси, сосредоточивая в себе сакральные энергии Севера и гиперборейские мифологические солнечные сюжеты. Однако ее срединное положение между двух кругов действительно наделяет ее особой функцией в “сакральном домостроительстве” и отчасти объясняет устойчивость гиперборейской линии именно на румынской земле. Что же касается южного “египетского” круга, то по отношению к нему роль “Гиперборейской Дакии” за счет факта существования северного круга еще более усиливается, так как в данном случае она выступает как резервуар сакрально-географического импульса, сходящегося к этой точке по древнему “янтарному пути” — пути следования “золота Севера”.

Сакральный круг Гардарики

Теперь рассмотрим сам северный круг — или Гардарику — и особенности его сакрально-географической композиции. Этот круг должен иметь качественную структуру, а его сакральное пространство должно соответствовать также и временному циклу. Очевидно, что наиболее ясным и впечатляющим временным циклом является годовой цикл. Таким образом, русский круг в пространстве Восточной Европы имеет свои сезонные соответствия. Сразу бросается в глаза, что этот круг ограничен двумя водными пространствами с севера и с юга, которые имеют выразительные символические названия: на севере это Белое море, на юге — Черное море. При этом Север в мифологических сюжетах русских и шире славянских преданий имеет положительную, световую, солнечную окраску (а Юг, наоборот, негативную, тeneвую), что проявилось и в русской истории: большинство конфликтов у русских в древние времена были именно с жителями южных степей — аланами, гуннами, половцами, хазарами, татарами и т.д., а на Севере чаще всего царил мир. Исходя из этой особенности логично отождествить Север нашего круга — Белое море — с Ле-



Сакральный круг Руси-Гардарики. Изначальный архетип русской сакральной географии, русского космоса. Возможно, русские унаследовали это сакральное пространство, совпадающее, в общих чертах, с Русской Равниной, от какой-то древней арийской цивилизации. В ряде русских легенд повествуется о том, как богатырь (например, Егорий Храбрый) очистил Русский Круг от гор, лесов и морей, "разогнав" их по периферии, и основал Святую Русь, "ровную и круглую" (как рай). Древнейшая топонимика этой территории, сопряженная с архетипами, показывает единую структуру полярного солнечного гиперборейского мифа, лежащего в основе арийской традиции, в широком смысле, и русской традиции, в частности.

том, а Юг — Черное море — с Зимой. Причем важно подчеркнуть, что в таком соответствии учитываются не климатические, а “световые”, “духовные” аналогии, свойственные собственно гиперборейской традиции⁽²⁰⁾.

Восток, как и всегда, отождествляется с весной, а Запад — с осенью.

Здесь следует также вспомнить греческий миф о рождении Аполлона богиней Лето (по-латински, Латона). Остров, на котором это случилось, расположен, согласно преданию, на далеком Севере. И нельзя не заметить фонетического тождества богини Лето с русским словом “лето”, означающим, помимо сезона, также и весь год, весь годовой цикл.

Обратившись к собственно русским мифам и легендам, можно заметить следующую особенность: сказки русского Севера изобилуют упоминаниями оленей, олених-важенок. В одном из преданий говорится, что на Севере иногда из туч небесных “падают оленье малые”, “оленьята”. Олени или лоси это основной мотив древнерусских вышивок, причем почти всегда в той или иной связи с Севером и летом.

Олень, лось — священный символ северной половины “русского круга” Гардарики. Этот олень всегда сочетается также с солнцем, светом, небом, благом. Здесь можно провести параллель с вскрытыми Г.Виртом нордическими корнями *il, ilu, ilx* как древнейшим именем “бога” у северных народов, откуда этот корень перешел позже к южным, семитическим племенам. Русские слова “олень”, “лось” содержат, как и скандинавское “*elk*”, “*elx*”, рудименты этого корня. Важно также, что в руническом круге руна *ilx* помещается в летнем июльском секторе “года”, и ее начертание представляет собой идеограмму оленя или оленьих рогов. Замечательно, что в православном литургическом цикле праздник Св. Илия-пророка приходится на 20 июля, и в русском народном сознании Илия-пророк фактически отождествлен с небесным световым принципом — источником света и влаги⁽²¹⁾.

Итак, Север Гардарики находится под знаком солнечного оленя-лося, лета и середины лета, летнего солнцестояния. В противоположном секторе — в южных регионах Руси, соответственно — должны располагаться “зимние”, “зимне-солнцеворотные” персонажи, связанные с тьмой, подземным миром, хаосом и хтонической стихией. И действительно, сказания и мифы юга России часто связаны с волком, змеем, собакой, драконом. Очень часто в украинских легендах Змий живет в Черном море, откуда он совершает нападки на поселения россов, похищает или требует как дань девиц, разоряет пашни и т.д. Иногда Змий просто срывается с Волком, порождая таких

героев, как “Змей-огненный Волк” южных славян. Русские богатыри обычно “спускаются”, то есть *двигаются* к Югу, чтобы победить хтонических “нижних” существ и освободить народ от их притеснений. Здесь также проявляется соответствие русской сакральной географии циклической логике года: Змей-Волк-Дракон — образ темных сил, поглощающих зимой солнце и удерживающих его от восходящего, животворного пути к “макушке лета”, к Северу. Похищение Змием девицы, символизирующей “Солнечную Деву” и ее возвращение благодаря подвигам богатыря, является одним из наиболее часто повторяющихся сюжетов русских сказок. Кстати, этот змеборческий, аполлонический сюжет заметил в сакральной географии устья Дуная и Гетикус в “Типерборейской Дакии”, указав на наличие в Черном море острова с именем “Змеиный”, связанного с культовым комплексом Аполлона в самой дельте.

Это применимо в более широком масштабе и ко всей Руси. В пример можно привести подвиг русского богатыря Ильи Муромца, освободившего Киев от Змия, которого герой победил, запряг в плуг и, пропахав на нем всю Киевскую землю вплоть до Черного моря, от чего остались до сих пор “змеиные валы” на Украине, утопил его в море⁽²²⁾.

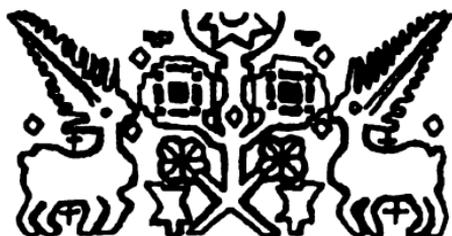
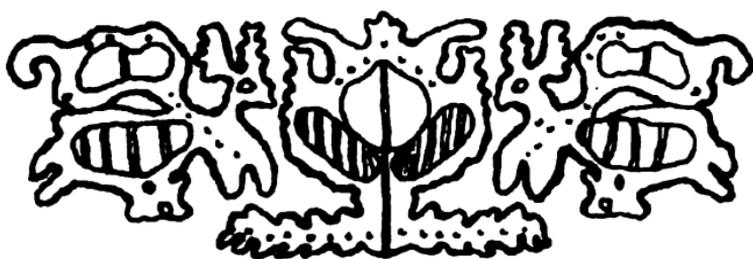
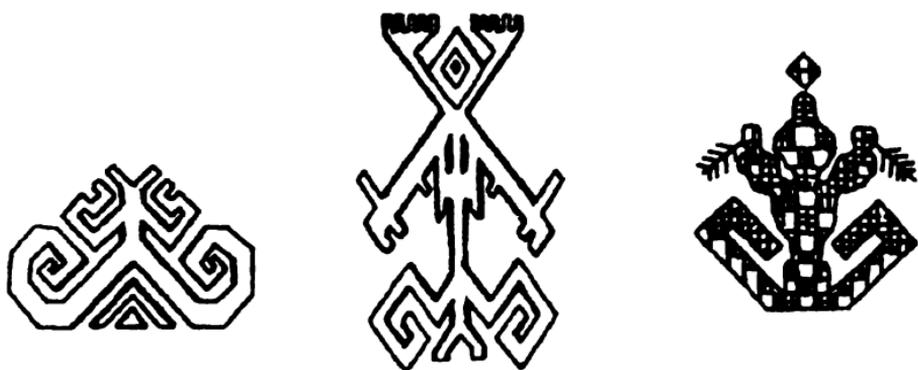
Тут важно отметить также чисто гиперборейские детали сюжета об Илье Муромце: во-первых, само его имя может быть архаическим субститутом “бога” “Ила из изначального центра Мо-уру”. Во-вторых, легенда подчеркивает, что родился богатырь в селе Карачарове, что странным образом напоминает нам буддистскую “калачакру” — учение о “цикле” и “спасении”, связанное с Шамбалой и явлением ее короля в конце цикла. В третьих, важно упоминание, что герой до 30 лет “сидел сиднем”, что может символизировать неподвижность полюса. Таким образом, некогда неподвижный полярный Илья Муромец (“Ил из Мо-уру”), пребывающий в Карачарове (“Калачакре” — дословно, “колесо времени”), решает покинуть свою центральную позицию (русский город Муром действительно находится в *средней* части нашего русского круга) и отправиться на Юг (“проявиться”, “вступить в сферу изменения”), где он побеждает Змия (иногда Соловья-Разбойника, убивающего свистом⁽²³⁾) — хаос — и устанавливает (восстанавливает) сакральный порядок — весну и лето.

Этот “аватарический” и “зимне-солнцеворотный” аспект богатырской миссии часто в других легендах описывается как битва богатырей со Змием на Калиновом Мосту. “Калинов мост” также имеет удивительную схожесть

с именем индуистской богини *Кали*, богини растворения и смерти, а также холода (инд. “кали” — германское “kalt” — русское “холод” — тождественные индоевропейские корни). Кроме того, к тому же корню восходят и русское слово “калядки”, “каляда” — обряд и основной персонаж зимних святочных действ. Бой на “Калиновом мосту” или бой с “Калин-царем” означает новогоднюю мистерию прохождения солнцем низшей точки своего годового цикла, проход через центр мрака, холода, смерти — через царство Кали, царство “нижнего” Юга.

Здесь следует упомянуть также легенду о сожительстве греческого Геракла с женщиной-змеей, прародительницей первых скифских царей. Согласно мифу, эта женщина жила в царстве, расположенном в устье Днепра, где она охраняла скрытые сокровища. Но устье Днепра и есть точка крайнего Юга для сакральной русской космографии!

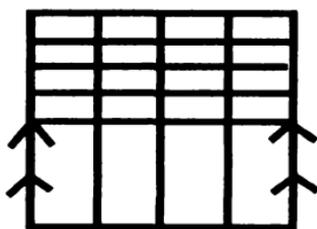
Любопытно отметить также тему южного Волка. Волк — это символический синоним Змея. Он проглатывает солнце зимой, согласно нордическим сказаниям, он крадет свет мира и сражается с “аватарическим” богатырем. С учетом наших циклических и пространственных сопоставлений мы можем разрешить, по ходу дела, одну из загадок, смущающих умы многих “демологов”. Дело в том, что уже не раз отмечался тот факт, что рассказы об упырях и вампирах имеют четкие границы распространения и почти уникальный центр появления — Трансильвания. Отсюда они распространялись по всей Восточной Европе, сохраняя в большей или меньшей степени изначально “румынские” черты. Дело в том, что в старославянском языке слово “вампир” имело широкоупотребительный синоним “вурдалак” или “волкодлак”. Изначально это слово означало “человековолк”, “оборотень волка”. Этот персонаж был символом зимнего солнцестояния (*потомуна святки ряженые одевают волчьи шкуры*), волка, проглотившего солнце, убившего солнце. Но затем солнце вновь воскресает и начинает светить. Часто у архаических народов можно заметить *слияние двух* (подчас противоположных) *символических фигур в одну*, что порождает смешанные образы. Одновременно каждый символ и сам по себе может иметь два противоположных аспекта, поэтому и Аполлон, к примеру, называется “покровителем волков”, и вообще волки, не теряя своего “зимнесолнцеворотного” качества, могут выступать как “источники солнца”, “животворящая тьма” — как это имеет место в истории Рима или у тюркских народов. Итак, волкодлак-вампир — это фигура, связанная с убийством солнца, поглощением солнца,



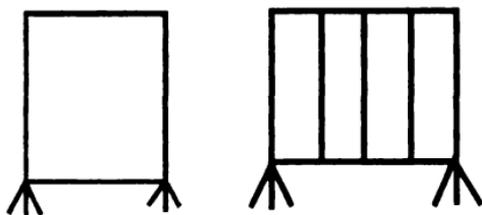
Русские северные вышивки с фигурами “рожениц” из книги Б.А.Рыбакова “Язычество древних славян”. Символы Небесной Матери, Солнечной Девы, расположенной между небесными оленями (лосями).

выпиванием его крови (солнечного света) — тьма поглощает свет — с последующим воскресением. Но поразительно, что легенды о вампирах (Дракуле — Драконе), зародились именно на западе от дельты Дуная, т.е. от точки зимнего солнцестояния на сакральном русском круге, в секторе наиболее “темном” и “страшном” в ходе солнечного спуска. И характерно, что к востоку от этой самой южной точки Гардарики символизм волка и собаки, хотя и продолжает быть довольно распространенным, все же уступает образу сокола, скифского сокола, т.к. солнце, пройдя свою критическую точку, начинает здесь взмывать в небеса лета и Севера, к вершине небесного оленя.

И, наконец, последним сакральным персонажем, тесно связанным с Югом и зимним солнцестоянием, является знаменитая Баба-яга из русских сказок. Это — зловещая старуха-волшебница, живущая в лесах в избушке на курьих ножках. Многих исследователей фольклора эти “курьи ножки” дома Бабы-Яги приводят в недоумение. Однако если отдать себе отчет в южной и хтонической природе этой фигуры, обычно *преграждающей путь* солнечному герою, мешающей ему достичь своей цели — в ряде сказок Баба-яга живет *под землей*, то есть на Юге, — можно сделать вывод, что речь идет об образе Матери-Земли в ее зловещей негативной функции. И здесь “избушка на курьих ножках” внезапно приобретает смысл, если принять во внимание один из древнейших иероглифов Матери-Земли в шумеро-аккадской иероглифике. Этот иероглиф выглядит так:



и обозначается термином “baba”. Аккадским вариантом было  “мать”⁽²⁴⁾. “Куриные ножки” — это также две новогонимые руны “юр” (“уг”) , на которых стоит “жилище” Великой Матери.



Удивительно и совпадение имени Баба-Яга и шумерского “baba”.

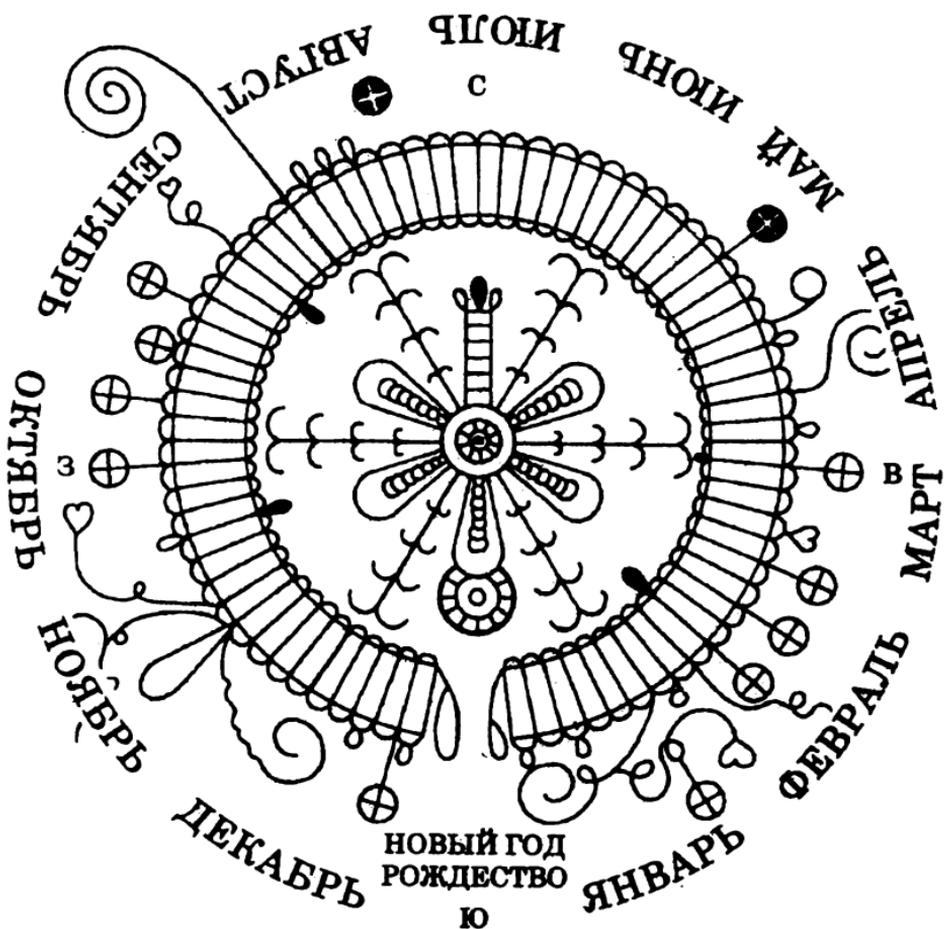
В наиболее архаических сказках действуют и дочери Бабы Яги, “ягишны”, всегда представляемые, подобно амазонкам, сражающимися, как мужчины, против богатыря. Любопытно, что локализация царства амазонок — “женского царства” в сказках — также соответствует югурусского круга, степям и приморью. Эта географическая особенность логически связывает идею “царства Матерей”, то есть изначального хаоса, с областью спуска света мира из сферы небесного и земного порядка — летнее полугодие — в регионы мрака и девственной неводеланной влиянием неба и его организующего начала потенции, пребывающей в свободном состоянии — зимнее полугодие.

Все приведенные выше соображения, которые можно было бы развивать еще и еще, дают нам общее представление о мифологической структуре “славянского круга” — Руси-Гардарики — и позволяют найти ориентиры в необъятной стихии русской мифологии и русского фольклора. И что важнее всего, мы можем ощутить за всеми сложными или локальными сюжетами русской дохристианской и христианской тематики очертания единого глобального видения сакральной географии своей священной Родины русским человеком.

Эта картина, отраженная в сказках, мифах, легендах и в некоторых символических элементах русской православной традиции, продолжала жить очень долго в народных слоях, да, впрочем, она ощущается подчас и сегодня в определенных бессознательных архетипах, структурирующих внутренний космос русской славянской души.

Световая Роженица

Одним из фундаментальных сюжетов русских вышивок — а именно вышивки сохранили наиболее архаическую тематику — является образ ро-



Сакральный вышитый календарь Световой Девы-Роженицы. Одновременно эзотерическая карта Руси. В центре — шестиконечная звезда, соответствующая шести ориентациям пространства, где солнце — круг под нижней чертой. 73 членения — 73 пятидневные недели древнего года ($72 \times 5 = 360 + 5$). Счет по пятидневным неделям восходит к изначальной эпохе, память об этом сохранилась в русском обычае “вруцелето”, подсчета календарных дат и пасхалий по суставам ладони, связанных с буквами русского алфавита. В изначальной парадигме сакральной географии Русской Равнины особым знакам должны были соответствовать не только праздники, но и “святые места” и культовые сооружения. Полная расшифровка этой вышивки (и других аналогичных сакральных схем) еще ожидает своего часа.

женицы, окруженной с двух сторон оленями (или конями со всадниками). Ни один образ не повторяется с такой настойчивостью и с таким постоянством. Иногда Роженица имеет зооморфные черты и изображается с оленьими рогами⁽²⁵⁾.

Роженица русских узоров представляет собой женскую распростертую фигуру в форме лягушки или дерева, между ног которой находится либо человеческая фигура, либо голова олененка, либо круг, либо узор в форме руны λ уг. Б.А.Рыбаков в книге “Язычество древних славян” правильно взглядел в этой фигуре “женское божество” и связал его с сезонным символизмом. Кроме того он сделал предположение о том, что это славянская богиня по имени Лада, созвучного матери гиперборейского Аполлона — Лето. Однако он не понял, что данная фигура не просто означает “сезоны”, “весну”, “летнее солнцестояние” и т.д., но *весь год в целом*. Этот образ — синхронный символ женщины-года, световой девы, небесной матери, женского эона. Любопытно, что Рыбаков указывает на тот факт, что фигуры рожениц часто встречаются в вышивках, посвященных празднику *Рождества Богородицы*, причем в некоторых случаях Роженица изображается *внутри* Церкви в позе родов. Таким образом и в этом аспекте до-христианская световая дева сливается с образом Царицы Небесной.

Самый типичный узор Световой Девы-Года изображает ее с поднятыми руками между двух оленей с рогами. Поднятые руки и олени рога являются узорным развитием руны ix , “оленьей руны” или символом верхней, летней половины года. Сами олени по обоим сторонам означают *две половины года*: одну восходящую, весеннюю, другую — нисходящую, осеннюю.

Оба оленя иногда представляются сращенными между собой, что подчеркивает неразрывность года. Подчас в менее архаичных узорах олени заменены двумя конями с всадниками. Нетрудно узнать здесь архетип Слейпнира, восьминогого коня Одина, который, согласно Вирту, также представлял собой две половины года: четыре ноги относятся к весне (первый конь на русских вышивках), другие четыре — к осени (второй конь). Характерно, что очень часто кони и олени несут на себе знаки солнечных колес:  

и .

В определенных узорах роженицы имеют руки и ноги в форме ветвей дерева, что отсылает нас к символизму Мирового Древа, из которого, согласно скандинавской саге, были созданы первые люди — мужчина Аск (“ясень”) и женщина Эмбля (“ива”). Важно отметить, что древнерусская

цивилизация была преимущественно “древесной”, застывшей во многих своих проявлениях на стадии гиперборейской, до-каменной фазы, когда почитание Древа как прямого отражения в материальном мире Оси, соединяющей землю людей с небом духа, распространялось на все стороны жизни — от строительства домов и храмов до “древесной письменности” с помощью “резов”, резьбы по дереву и т.д. Показательно, что и сама фигура Световой Роженицы всегда бывает симметричной, как будто она разделена надвое невидимой осью, Осью Мира, которую она, собственно, собой и представляет.

Световая Дева — Лада — имеет свои прототипы в древнейших наскальных рисунках, найденных на территории русского Севера. Там этот образ схематизирован и упрощен предельно:



Здесь мы видим между ног Роженицы голову младенца, эквивалентного солнцу, свету мира, “рождающемуся” в великий праздник зимнего солнцеворота, в сердце зимы. И когда это посленовогоднее солнце — солнце-младенец, световой богатырь — начинало расти не по дням, а по часам, дохристианские славяне праздновали Масленицу, где основной ритуальной едой были блины — *солнечные диски из возвращенного солнцем хлеба*.

Крайне интересно сравнить с фигурой Световой Роженицы некоторые вышитые календари, к которым в России было такое же священное отношение, как и у германских крестьян к резным руническим календарям. На вышитых календарях мы видим: два летних рога; во внутренней 12-конечной (12 месяцев) звезде странная совокупность поперечных черт — их неравномерное распределение дает нам число 66, “световое” число в символизме; сам год, представленный в виде червя, имеет 73 членения, т.е. 73 5-дневные недели. Эта удивительная особенность отсылает нас к идее Германа Вирта относительно того, что люди изначальной традиции измеряли год 5-дневными неделями — по числу пальцев на руке⁽²⁶⁾. Особыми значками были отмечены языческие праздники. Под нижней чертой внутренней звезды —

знак самого солнца, “рождающегося”, как в фигуре Световой Роженицы в момент зимнего солнцеворота.

Кроме чисто годового календарного смысла Световая Роженица — иногда Световая Лосиха (и надо отметить, что созвездие Большой Медведицы когда-то называлось русскими созвездием *Лося!*) — может быть соотнесена с самим пространством Гардарики-Руси. Тогда Оленьи Рога и Голова Девы относятся к северу России вплоть до Скандинавии и Карелии, туловище богини и двух лосей — к центру от Пруссии до Урала, и, наконец, ноги к Карпатам и землям между Азовом и Каспием. При этом важно заметить, что Гиперборейская Дакия с ее культовым центром нордического Аполлона соответствует именно *новорожденному солнцу* зимнего солнцеворота, чудесному ребенку, световому богатырю, тайному сокровищу. Таким образом, Световая Дева-Год в сакральной географии отождествляется с *самой Русью*, которая национальным сознанием воспринимается как *Световая Жена*, и в христианской перспективе — как земное отражение Царицы Небесной, Богородицы, почитаемой высшей покровительницей и тайной душой России.

Сделанное нами отождествление подтверждается и еще одним важнейшим наблюдением. Иногда распластанная Роженица на северных вышивках заменяется в аналогичных структурных композициях фигурой *двуглавого орла*⁽²⁷⁾, официального герба России. Византийский двуглавый орел изображается в *точно такой же позе*, как и Световая Дева, и изображение его хвоста воспроизводит руно уг, символ нижней точки годового движения солнца, которая часто встречается в классических образах Роженицы. Сакрально-географический смысл российского герба очевиден: одна голова — Запад, другая — Восток, и при этом на соответствующих крыльях иногда располагаются гербы западных и восточных губерний, что делает орла своего рода символической *картой Руси*. Его взаимозаменяемость с Роженицей по аналогии делает возможной географическое толкование и самой этой сакральной женской фигуры, подкрепляя тем самым все высказанное нами по этому поводу.

Однако аполлонический смысл Гиперборейской Дакии в сакрально-географическом русском сознании мог быть смещен и еще южнее — вплоть до Константинополя, откуда на Русь пришла солнечная и светлая Христова Вера. Этим определяется то священное отношение к Константинополю, Царьграду, которое всегда было присуще русскому народу, и не только в просвещенной политико-религиозной верхушке, но и среди простого насе-

ления, хранившего в большинстве своем тайны российской сакральной географии в форме легенд, мифов, сказок, песен и былин. И в этой перспективе связь Москвы и Константинополя приобретает чисто символический характер: Константинополь — это южная, новогодняя точка Русского Круга, место, где рождается Солнце Веры. Москва же расположена приблизительно в центре (немного восточнее этого центра) русского круга, поэтому она и названа была русскими *Третьим Римом*, после которого “*четвертому не быти*”, так как Москва является не циклической точкой на солнечной орбите (как Константинополь — Второй Рим), а *центром* самого этого круга — сердцем Световой Роженицы, Жены, одетой в солнце. И будучи центром, последний Рим лежит, таким образом, вне циклических трансформаций, происходящих на самой окружности.

Днепр против Нила

Обрисовав в общих чертах сакральный гиперборейский круг Гардарики-Руси, можно снова обратиться к южному “египетскому” кругу с центром в Средиземном море. Сразу бросается в глаза тот факт, что в этот круг попадает все то, что принято называть средиземноморским культурным ареалом, включающим в себя Ближний Восток, Египет, Грецию, Анатолию, Север Месопотамии и т.д. Северным пределом этого круга будет являться Гиперборейская Дакия. Характерно, что именно эта сфера считается современными историками источником известной нам цивилизации, и именно отсюда любой ценой стараются вывести все основополагающие цивилизационные принципы — истоки письменности, мифологии, религии и т.д. В некотором смысле, можно определить весь этот ареал как сферу “сакрально-географического Египта”, т.к. египетские культы и сакральная значимость Нила многими наделяются собственно изначальным характером. Вспомним, в частности, что скандинавские карты из южных рек выделяли графически только одну — Великий *Нил*. Следует допустить, что данное сакрально-географическое видение было свойственно и самим древним средиземноморским цивилизациям, в которых северные народы — т.е. вся область сакрального круга Гардарики — чаще всего ассоциировались с варварством, примитивностью, опасностью, неизвестностью. В частности, в Библии цари Севера — цари Гог и Магог из царства Рош — а также практически большинство “иафетических” (Иафет, согласно Библии, прародитель белой, северной расы) народов отождествлялись с врагами семитов-иудеев и Яхве⁽²⁸⁾.

С другой стороны, такой фундаментальный автор как Рене Генон утверждает, что ближне-восточные и, в частности, египетские сакральные формы — это пост-атлантические и весьма удаленные от Изначальной Традиции вторичные ветви, причем в отношении Египта Генон подчеркивает, что эта традиция была совмещением западных (атлантических) и южных сакральных тенденций (то же относится и к семитской традиции). Безусловно, это не отрицает традиционную аутентичность данной цивилизации, но лишь отводит ей подчиненное, второстепенное место в комплексе всей Традиции. Более того, Генон подчеркивает особенность египетской традиции как традиции по преимуществу космологической, утратившей в большинстве своем чистоту и ясность гиперборейской, аполлонической метафизики.

В этой связи очень важно также замечание Генона в его критике некоторых алхимико-герметических течений, апеллировавших к “братству по Гелиополису” (линия Фулканелли — Канселье). Генон утверждает, что “египетский Гелиополис” был лишь отражением, субститутотом истинного Гелиополиса, Гелиополиса нордического, гиперборейского, и те, кто обращаются к Древнему Египту в качестве своего традиционного ориентира, подвергаются риску прийти к результату, совершенно противоположному истинной инициации и духовной реализации. Сэтим Генон связывает и усеченную форму Великой Пирамиды, чья верхушка, по его мнению, была не утрачена со временем, но вообще никогда не существовала, т.к. египетские посвященные не владели тайной высшей гиперборейской метафизики, венчающей в нормальном случае “здание сакрального космоса”⁽²⁹⁾.

Учитывая симметрию в сакральной географии не просто между Севером и Югом вообще, но между двумя нашими кругами, связанными с 30-м меридианом, можно предположить, что наиболее прямым сакрально-географическим антиподом семитско-египетского круга будет собственно русский круг, Световая Роженица Руси. И очень важна также связь Днепра как сакральной оси Гардарики с сакральными мифами о Туата де Даннан, “племенах богини Дану”, т.к. слово Днепр возводится к арийскому Дан-апру (“Вода Дану”). Но Туата де Даннан из кельтских саг, согласно Герману Вирту, означает не столько кельтский, сколько протоарийский сакральный гиперборейский народ, некогда обитавший в полярных регионах. (Вирт и само слово “тевтоны”, “teutschen”, “deutschen” возводит к слову “Thuata”, “Туата”). Русь с центральной рекой “Дан-апру”, Днепр, как Белая Земля, Светадвица, “Великая Швеция” противостоят Египту с его Нилом, т.е. Черной

Земле, “Кеті”, как называли сами египтяне свою страну. И в таком случае, если Египет и Ближний Восток используются сознательными или бессознательными “филосемитами” как стратегическая парадигма, Weltanschauung, в культурном, геополитическом и религиозном ключе, то естественно было бы сторонникам “иафетической” линии взять в качестве главного сакрально-географического ориентира русский круг.

В частности, это может выражаться в радикальном пересмотре финикийской теории о происхождении письменности и в разработке идеи гиперборейского, нордического проторунического письма, впервые сформулированной Виртом. В этом смысле русские символические сюжеты в орнаментах, вышивках, архитектуре и иконописи явятся бесценным материалом для подтверждения этой теории, так как “русские резы” и некоторые особенности символизма кириллицы явно свидетельствуют о существовании древнейшего вербально-идеографического комплекса изначального гиперборейского характера.

Русский “аватара”

Гиперборейский комплекс Святой Руси — в полной гармонии с православной сотериологией—знал о необходимости темных времен, о существовании “черноморского” Змея, о неумолимом наступлении космической полночи, космической зимы. Но одновременно с этим русское сознание пропитано абсолютной убежденностью в том, что именно в такие моменты кажущейся победы “южных”, демонических сил из духовного, невидимого центра Традиции появляется Герой, Спаситель, истинный Царь и истинный Властелин священного космоса Северного Круга.

Глава V

ИМПЕРИЯ РАЯ СИБИРЬ

Символизм 4-х сторон света и 4-х циклов

Версия традиционалистов (Генона, Эволы, Жоржеля и т.д.) относительно соотношения палеоконтинентов и сторон света с циклическими периодами древнейших цивилизаций сводится к следующему⁽³⁰⁾:

Изначальной ориентацией был *Север* и древнейший палеоконтинент, располагавшийся на северном полюсе — *Арктогея* или *Гиперборея*, с сакральной столицей, называемой Туле или Тула у греков и ацтеков и Вара в маздеистской иранской традиции. Важно отметить схожесть иранского “Вара” — северного города, столицы Арьяна-вэджа, родины предков персов — и индуистского термина “Варахи” (дословно “кабан”, “земля кабана”), также обозначавшего нордический континент. С древнейшим изначальным континентом связан золотой век человечества, длившийся 25.920 лет⁽³¹⁾. Новый год в древнейшей традиции приходился на точку *зимнего солнцестояния* (зимнего солнцеворота), на наиболее очевидный момент перехода движения солнца-света от нисхождения к восхождению. Приоритет северной ориентации и празднование Нового Года в день зимнего солнцестояния являются знаками самой Изначальной Традиции.

Второй стороной света был *Юг* и южный палеоконтинент, условно называемый Гондваной. Период доминанции южной ориентации приходится

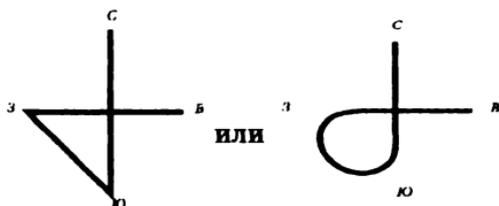
на серебряный век, длившийся 19.440 лет. Этому соответствовал праздник Нового Года, падавший на день летнего солнцестояния. Таким образом, в изначальные периоды нашего цикла, манвантары, основные миграции сакральных протонародов проходили по вертикальной оси — Север-Юг, что соответствует приоритету вертикали над горизонталью (ось Восток-Запад) в качественном пространстве сакральной геометрии.

Третьим священным центром была *Атлантида*, сакральный континент, располагавшийся на Западе. Атлантическая цивилизация длилась 12.960 лет, хотя сам континент Атлантида был затоплен ровно на середине этого периода, на 6480-м году третьего, медного, века. Атлантическая цивилизация продолжала существовать и позднее, что проявилось в волнах миграций народов с Запада на Восток. Атлантический цикл соответствует празднованию Нового Года в день осеннего равноденствия, и сакральной ориентацией в этот период является Запад.

И, наконец, четвертым, последним центром нашего человеческого цикла был *Восток*, соответствующий центру Традиции в железном веке. Железный век, кали-юга индусов, длится всего 6.480 лет. Мы живем, согласно традиционалистам, в конце этого периода. Новый Год железного века празднуют в день весеннего равноденствия. Согласно Генону, именно такое месторасположение центра Изначальной Традиции в железном веке и обуславливает то, что рай в традиционных доктринах располагается на *Востоке*. Такая локализация не является абсолютной, т.к. изначальный и единственно истинный рай — это рай северный, полярный, гиперборейский, но, тем не менее, наш циклический период характеризуется именно *восточным расположением* высшего традиционного центра, который служит актуальным полюсом для всех земных традиций и хранит секреты истинного Севера.

Важно, однако, отметить, что подобная традиционалистская схема описывает циклическую ситуацию лишь в самых общих чертах. На самом деле, традиционные формы, свойственные тем или иным сакральным географическим центрам, продолжают существовать и после перемещения высшего центра в другие регионы, но как правило в редуцированном, остаточном состоянии. Иногда в случае разрыва исторически предсуществующего центра с центром актуальным, духовное влияние этого остаточного центра может превращаться в нечто негативное и даже антитрадиционное. В частности, это запечатлелось в позднем извращении атлантической традиции, о чем повествуется в греческих мифах, и с чем Генон связывает сакральное событие, отраженное в Библии под именем всемирного потопа.

Схематически мы можем изобразить курс географического передвижения высшего сакрального центра знаком



что даст нам, кроме всего прочего, символ петли — \int атрибута многих “богов”: Нептуна в Греции, Одина в Скандинавии, Варуны, Ямы, Шивы, Кали и Вишну в индуизме и т.д.

Для нас в данном случае важнее всего выделить именно восточные регионы как наделенные в наше время — в железный век — абсолютным приоритетом в сфере сакральной географии, так как именно Восток — Азия — однозначно связывается с географическим местонахождением *рая*.

Роль Сибири

В картине общей сакральной географии особая роль выпадает землям Сибири. Действительно, если актуально центр Традиции расположен где-то на Востоке, а изначально он находился на северном полюсе, то именно Сибирь является пространством *смычки*, связи этих двух сакральных регионов. Такая особенность сибирских земель, возможно, и обуславливает ту специфическую таинственность, которая окружает все связанное с историей этой части материка. Сибирь (особенно северная) в пространствах Евразии является, пожалуй, единственным ареалом, не привлекавшим в кали-югу особого внимания “цивилизации”, в то время, как практически все другие земли в те или иные периоды становились сферой агрессивной конкуренции со стороны различных государств и народов, причиной конфликтов и войн. Сибирь же несмотря на то, что, с чисто природной точки зрения, ее земли не имеют никаких особых изъянов и препятствий для обитания, оставалась в истории скрытой, неизвестной, таинственной, как будто ее охраняла какая-то особая сила судьбы, какой-то неведомый архангел.

Но в то же время, по свидетельству современных археологов, Сибирь в палеолите была обитаема не в меньшей степени, чем южная и восточная Европа, и останки какой-то древнейшей цивилизации встречаются сегодня все чаще и чаще во всех ее уголках. Таким образом, Сибирь, по сути дела,

является не девственной территорией, этакой *tabula rasa*, но просто провиденциально сокрытой, хранящей древнейшие секреты от недостойных взоров.

Именно из южной Сибири и Монголии выкатывались волны так называемых “варваров”, которые в дальнейшем через прикаспийские и черноморские степи двигались в Европу, и которые в значительной мере изменили ее облик в первые века нашей эры. И эти “варвары”, вопреки мнению профанических историков, отнюдь не были примитивными и бессмысленными дикарями, “окультуренными” впоследствии римско-греческой цивилизацией. Они были носителями особых сакральных форм — сжатых и лаконичных, но от этого отнюдь не рудиментарных, так как широкое “горизонтальное” развитие традиционных принципов применительно ко второстепенным модальностям, которое, собственно, и составляет культуру⁽³²⁾, еще отнюдь не является гарантом полноты и совершенства Традиции как таковой, и даже, напротив, в подобном “горизонтальном” развитии Традиция часто теряет свою метафизическую сторону, углубляясь в космологические и прикладные области.

Но происходя из Сибири и Монголии, “варвары” несли с собой лишь отдельные аспекты древней сибирской сакральности, а Святая Святых продолжала оставаться скрытой от всех, оставленной позади агрессивных народов, своим геополитическим импульсом с Востока на Запад как бы заранее предупреждающих возможное вторжение декадентского Запада в животворные земли Сибири.

В то время, как арийская традиция Индии увязала постепенно в южных, дравидских влияниях, а китайская Срединная Империя закрывалась в изоляционистской самодостаточности, сужая сакральное до более или менее локальных границ, Сибирь жила “некультурной”, но истинно *духовной* жизнью, пульсируя и порождая глобальные импульсы свежести и чистоты, пробуждающие западные цивилизации Евразии к динамике священной истории. И здесь уместно вспомнить, что большинство актуальных аристократических родов Европы, европейская генетическая элита, имеют свои корни в готто-германских, а подчас и гуннских народах, посланцах тайного сибирского импульса.

Эйкумена тюрков и шаманизм

Важнейшим центром Сибири являлся регион Алтая, земли, прилегающие к середине всей Азии, к сердцу Азии. Народами, являвшимися носите-

лями особой сакральной, автохтонно сибирской формы, были *тюрки*. Очень важно заметить, что древнейшие культы тюрков имеют множество параллелей с архаическими, доведическими и домаздеистскими формами евразийских ариев. С другой стороны, существуют определенные связи и с ранними формами китайской и тибетской традиций.

В исследовании древнейших чисто гиперборейских и протоарийских истоков профессор Герман Вирт обнаружил очень важное свидетельство архаических эскимосских народов относительно древнейшего “этноса” *белых эскимосов*, “людей солнца”, память о которых жива в самых далеких друг от друга эскимосских племенах. Этих белых эскимосов называли “люди Танара” или “народы Танара”, и их мифологическое описание хронологически и фенотипически может относиться только к гиперборейским пришельцам, двигавшимся из полярных регионов в более южные земли. Согласно Вирту, “народы Танара” были представителями гиперборейских групп, спустившихся в Евразию не с Запада (как племена Туата де Даннан — северо-атлантические протоари), а с Востока. И именно к “народам Танара” Вирт возводит изначальные истоки шумерской традиции. В частности, это запечатлелось и в самом имени шумерских богов “дингир”, т.е. “бог” (фонетическая форма от “танара”). Но для нас крайне важен тот факт, что слово “бог” у архаических тюрков звучало фонетически тождественно “тэнгри”. Кроме того, современные археологи открывают сегодня на территории северной Евразии и особенно в зонах расселения тюркских народов множество орнаментов, рисунков и иероглифов, восходящих к неолиту и имеющих явную схожесть с архаическими шумерскими письменами и сакральными знаками.

Связь тюрков с Сибирью сегодня отодвигается ко все более и более далеким эпохам, и в некоторых случаях возможно проследить преемственность отдельных современных шаманских традиций (в частности, у тунгусов таежного приамурья — эвенков-орочонов) с сакральными композициями неолитических комплексов, и сегодня почитаемых и посещаемых представителями древнейшей веры. Большинство таких неолитических, и даже некоторых палеолитических, сюжетов фактически *тождественны* древнейшей проторунической календарной парадигме, вскрытой Виртом как изначальная палеоэпиграфическая культовая база всех последующих мифо-символических постгиперборейских сакральных форм⁽³³⁾.

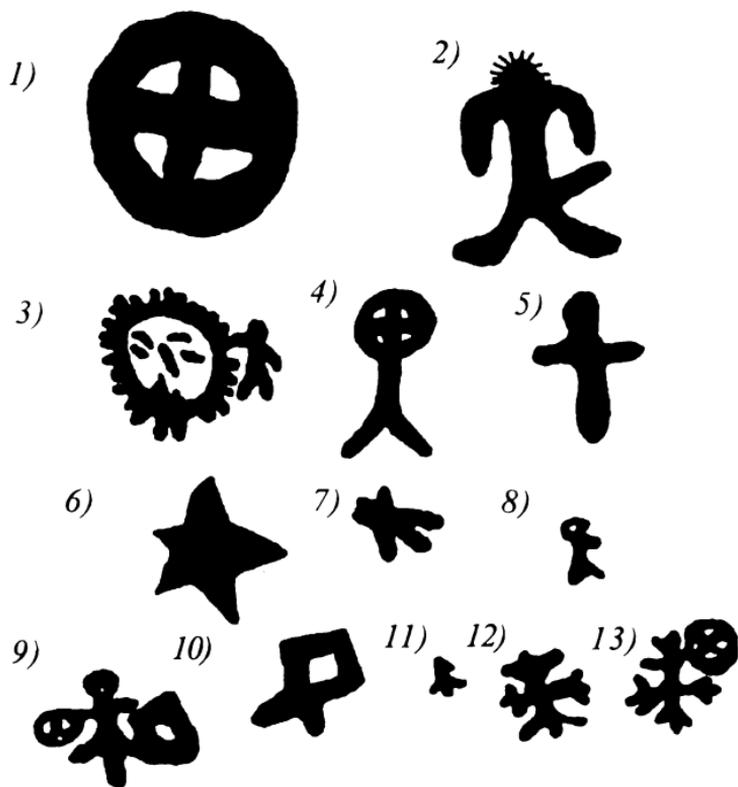
Рассматривая и сравнивая между собой известные вариации шаманизма народов Сибири и Монголии, можно заметить, что в отличие от многих

других версий шаманизма (африканских, американских, австралийских и т.д.) общим и доминирующим элементом у сибирских шаманов являются сугубо гиперборейские символы и доктрины: образ белого лебедя, ворона-демиурга, Древа Мира, трех планов космоса, полярной звезды (понимаемой как дыра в небосводе, как точка выхода за пределы проявленного космоса, как место освобождения, мокши), лося и оленя, лука и стрелы, солнечного круга (бубна) и “кельтского креста”. И Генон, и Вирт именно эти символы причисляют к типу изначальных и “аполлонических”.

Реставратор Евразийской Империи

В 1155 году в священном роду Алан-Гоа — матери “ханов по предназначению” и “избранников Вечного неба”, породившей своих детей без отца, от небесного духа, сошедшего к ней через дымник юрты (через отверстие в крыше традиционного жилища монголов), появился на свет принц Темучжин. Так гласит “Сокровенное сказание” — священная книга монголов. В 1180 году он становится ханом улуса (объединения монгольских племен), а в 1206 году у истоков реки Онон в Северной Монголии Темучжин, называемый отныне Чингисхан, объявляется Великим Ханом Всей Монголии. С этого момента начинается величайшая за последнее тысячелетие эпопея планетарного масштаба — попытка создания *Великой Евразийской Империи*, которая объединила бы континент в единый сакральный организм. “Небесная энергия” позволяет Чингисхану в кратчайшие сроки объединить под своим началом огромные территории от Китая до Ближнего Востока и Восточной Европы.

Очень важное указание, касающееся гиперборейского характера миссии Чингисхана, мы находим в “Сборнике Летописей” персидского путешественника Рашид-ад-Дина. Известно, что отличительными признаками рода Чингисхана были *голубые глаза* и *рыжий цвет волос*. Рашид-ад-Дин пишет: “Племя киятборджигин (kiyatborjigin) происходит из потомства Есугай-богатура (отца Чингисхана — А.Д.). Значение “борджигин” — “синеокий”, и, как ни странно, те потомки, которые до настоящего времени произошли от Есугай-богатура, его детей и уруга (клана — А.Д.) его, по большей части синеоки и рыжи. Это объясняется тем, что Алан-Гоа в то время, как забеременела (от духа — А.Д.), сказала: “По ночам перед моими глазами вдруг появляется сияние в образе человека рыжего и синеокого и уходит”. Так еще в 8-ом колене, которым является Есугай-богатур, обнаруживают этот отличительный признак, а согласно словам монголов, он является знаком *цар-*



Солнечные изначальные человеко-руны из регионов реки Амур. Последние следы Великой Сибирской Империи. Эти знаки отнюдь не наивная недоживопись “пещерных” художников-реалистов, не способных на более точное воспроизведение предметов, но изначальные иероглифы, заключающие в себе синтетически абсолютную мудрость Севера. Это кратчайшее изложение единой сакральной доктрины, чьим материальным развертыванием являются все исторические мифологии и религиозно-культурные формы. 1), 4) “Кельтский крест” — парадигма сочетания пространства и времени, иероглиф цикла. 2) Итифаллическая антропоморфная фигура указывает на весеннее восхождение “света мира” на Востоке. 2), 3) Волосы человека-года — солнечные лучи летнего солнцестояния. 5) Человеко-крест сакрального года. 6) Пятиконечная звезда — иероглиф Великой Матери и древней арийской природины (ее сакральный эквивалент — ладонь, рука). 7), 8), 11) Люди-руны. 9) “Космический Спаситель” с древесными корнями и солнечными колесами. 10) Руна одиль — петля, рыба, капля, семя, зимнее солнцестояние, “дыхание Божие”. 12), 13) Крестообразные рогатые “монстры” — знаки членения года на 12 месяцев. Изучение сакральной палеографии Сибири даст ключи к общей парадигме изначального символического знания. О таком исследовании — неосуществимом в свое время по понятным политическим соображениям — страстно мечтал всю жизнь Герман Вирт.

ской власти детей Алан-Гоа, о котором она говорила, и подобная внешность была доказательством правдивости ее слов и достоверности и очевидности этого обстоятельства.”

Сияние в образе *гиперборейского ария* перешло в священный род “ханов по предназначению” как инвестирующая высшего инициатического полярного центра. Этот нордический сакральный импульс заставил Чингисхана пробудить Азию к единству, начав, естественно, с Монголии и Сибири, так как эти земли были сакрально-географической основой всей имперостроительной экспансии, “золотым зародышем” Новой Империи. Хотя империя Чингисхана и Чингизидов, его потомков, просуществовала недолго, она радикальным образом изменила картину мира и географически и политически, пробудив тюрко-монгольские народы к осознанию их цивилизационной миссии — миссии потомков гиперборейского “народа Танара”, чей полярный и кристалльный архетип проявился в последний раз в истории со всей очевидностью и чистотой в “белых синеоких царях”, потомках Алан-Гоа, зачавшей при странных обстоятельствах касту правителей Евразии.

Чингисхан после его смерти стал почитаться монголами как “монгольский аватара”, как манифестация Тэнгри, небесного принципа. Культ Чингисхана, установленный его внуком Хубилаем (основателем Юаньской династии), особенно подчеркивает сакральную роль *двух знамен* Чингисхана, называемых, соответственно, “черное сульдэ” и “белое сульдэ” — “харасульдэ” и “цаган-сульдэ”. “Сульдэ” по-монгольски — “душа”, “дух”. Эти знамена считались символами двух аспектов “монгольского аватара”, в его сверхвременном, сверхчеловеческом качестве. Этот символизм — черное и белое — является парадигмой гиперборейской сакральной формулы.

Подобно Фридриху II, который, согласно гибеллинским преданиям, пребывает в тайной пещере горы (или вулкана Этны) и ожидает последнего часа цикла, чтобы вернуться и закончить свою имперскую миссию, монголы считают, что могила Чингисхана находится в пещере общемонгольской священной горы Бурхан-халдун, “ивовый холм” или, дословно, “бог-ива”. И здесь уместно вспомнить, что даосская традиция называла “Городом Ив” сам изначальный центр традиции, “место бессмертных”, “центр мира”.

Литургически в культе Чингисхана его называют “носителем белого обета”, т.е. “обета гиперборейской реставрации”.

Род Чингизидов сохранился и после распада Империи Чингисхана. Его потомки существуют и поныне, и к ним до сих пор сохраняется сакральное

отношение со стороны тюрков и монголов, не только сохраняющих древние шаманистские традиции Сибири народов Танара, но и принявших другие сакральные формы — такие, как ислам, ламаизм, даосизм. Институт Чингизидов в евразийских регионах во многом параллелен институту Алидов и Сеидов в исламском мире (и особенно в шиизме). Любопытно, что среди тюрков-мусульман есть представители княжеских родов, восходящих одновременно и к Чингисхану и к Мухаммеду, что делает их уникальными наследниками сразу двух важных традиций.

Сибирь и Россия

После монголо-татарского завоевания русских княжеств Русь-Гардарика была включена в Великую Империю Чингисхана. Когда эта Империя начала ослабевать и распадаться, именно Русь, централизовав вначале свой собственный политический организм, постепенно распространила объединяющее влияние на те государства, которые были ее осколками. После довольно жесткого завоевания “Казанского ханства” Русь, перенимая функцию евразийского имперостроительства от татар, начинает мягко распространяться на Восток — в Сибирь. Очень важно подчеркнуть, что в глазах тюркских народов Сибири русские ясно осознавались как “продолжатели” или “возобновители” миссии самого Чингисхана, и фигура русского царя, “Белого Царя”, совпадала с образом “Белого Монгола”, “носителя белого обета”. Кроме того, в дотатарский период и во время него русская аристократия часто вступала в браки с тюркской аристократией — с половцами во времена Киевской Руси и с монголо-татарами во времена завоеваний и т.д. Естественно предположить, что в данном случае аристократические браки служили не только установлению родственных и этнических контактов между русскими и тюрками, но подспудно предполагали и передачу *сакрально-географической доктрины* от воинственных тюрков к славянской элите, в свою очередь хранящей память о своем нордическом происхождении в различных мифологических формах. Таким образом, движение русских в Сибирь было акцией *сакрально санкционированной*, имевшей под собой основания, уходящие вглубь эзотерических учений Евразии. Присоединение Сибири к России было действием прямо противоположным “западному колониализму” с его профаническими, утилитарными и прозелитическими задачами. Это было восстановление *общего наследия*, общего и предсуществовавшего единства, за которым стояла единая воля и единая цель братьев по “бело-

му обету”. Конечно, подобное единство и согласие существовало на “элитарном” сакральном и сверхэтническом уровне, тогда как в отдельных случаях на чисто политической почве могли возникать конфликты и недоразумения.

Даже в начале XX века сакральная роль Сибири и Дальнего Востока всплывала не только в эзотерических культах и патриотических интуициях “славянофилов”, но и в конкретных политических проектах замыкания России на Дальний Восток. В этой связи следует упомянуть личность петербургского доктора Бадмаева⁽³⁴⁾, чингизида и врача, практиковавшего тибетскую медицину для русских аристократов. По согласованию с определенными ламаистскими центрами в Бурятии и Тибете доктор Бадмаев разработал особые геополитические проекты, направленные на политическое объединение России с Монголией, на присоединение к России Синь-Цзяна для противодействия английским колонизаторам. Эти идеи, предполагавшие активное вмешательство России в дальневосточную геополитику (особенно через строительство транссибирской железнодорожной магистрали), заинтересовали самого Императора Александра III, а позднее и Николая II. Доктор Бадмаев получил определенные средства из казны на установление экономических связей с Китаем и для осуществления масштабного проекта строительства железной дороги от Семишлатинска до Ланьчжоу. Ланьчжоу — точка, связывающая воедино Китай, Монголию и Среднюю Азию, была избрана центром новой геополитической стратегии России, так как именно с этого места Чингисхан начал завоевание Китая.

Не без помощи Бадмаева в 1914 году в Петербурге открылся ламаистский центр, а в высших политических сферах в этот критический для России период появился близкий наставник XIII Далай-Ламы официальный посланник Лхасы Хамбо Агован Лобсан Дорчжиев.

Так голос чингизидовской тюркской Сибири вновь дал о себе знать в России, пробуждая ее к геополитической идентификацией под знаком “евразийской реставрации”, “белого обета”.

Эсхатологическая миссия Востока

В соответствии со схемой перемещения высшего центра Традиции, можно сказать, что именно на линии, соединяющей восточную подземную Агарту с северным полюсом, логически должны разворачиваться решающие события в конце кали-юги, нашего железного века. И актуальные

трансформации в геополитическом пространстве России, всей Евразии трудно понимать иначе, как знаки времен, предвещающие близость развязки. Как и всегда в эпохи глобальных потрясений, в России сакральная память континента оживает сегодня в народах этих регионов. Все чаще в России говорят о “евразийском факторе”, о роли Сибири, о судьбе Евразийской Империи, которая, страшивая с себя забвение перед лицом роковой угрозы с Запада снова становится перед судьбоносным выбором. И в данной ситуации необходимо ясно дать отчет в сакральной значимости “белого обета”, носителями которого являются по своему гиперборейскому происхождению все народы Евразии, потомки великих строителей Евразийской Империи.

Глава VI

“ЗЕЛЕНАЯ СТРАНА” АМЕРИКА

Роль США, последней оставшейся в мире сверхдержавы, сегодня является центральной в глобальной геополитике. Начиная с конца XIX века периферийный, маргинальный континент, представлявший ранее лишь провинцию Европы, вторичную и как бы дополнительную по отношению к Старому свету, становится все более и более самостоятельной политической и культурной величиной, а после Второй мировой войны США выступают как парадигматическая универсальная модель и для самих стран Европы и даже Азии. Значение Америки неуклонно растет и совокупность идейного, культурного, психологического и даже философского комплекса, связанного с Америкой, выходит за рамки чисто экономического или военного влияния. Проявляется все более зримо “Америка мифологическая”, “Америка как концепт”, “Америка как идея Америки”.

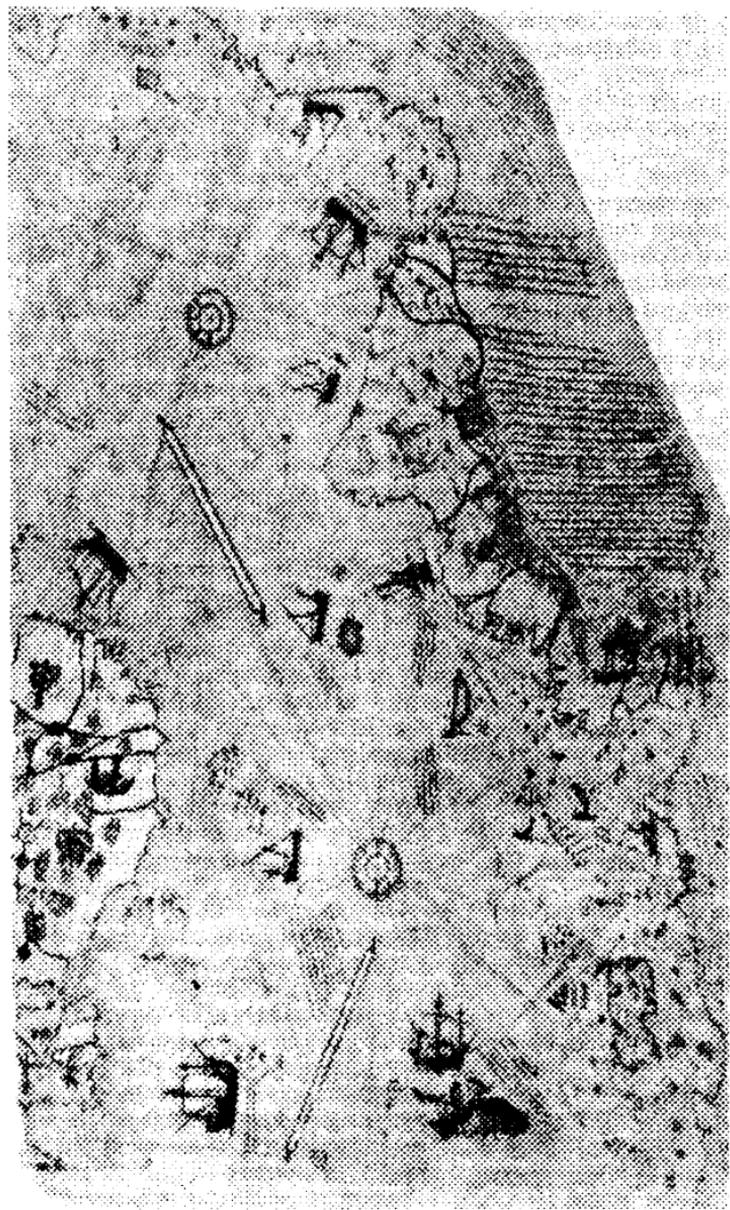
Если в мировом геополитическом сознании такая “идея Америки” смогла укорениться и войти как нечто “неосакральное”, то для этого должны иметься очень веские причины, сопряженные с коллективным бессознательным человечества, с той тайной континентальной географией, которая уходит в глубь тысячелетий, но память о которой продолжает жить в психических архетипах. Рассмотреть “мифологическую” подоплеку Америки как “внутреннего континента” — задача данной главы.

Тайная карта

Гипотезы об открытии Америки Старым Светом задолго до плавания Христофора Колумба становятся сегодня все более и более популярными. Доказано, что скандинавские викинги посещали Северную Америку (Vinland) на своих кораблях — рунические надписи находят повсюду на восточном побережье Канады, на Лабрадоре, на Нью-Фаундленде и т.д. Существуют достаточно аргументированные теории исследователя Жака де Майо относительно связи цивилизации инков с теми же самыми викингами. Есть и другие версии, утверждающие, что Европа *всегда* знала о существовании американского континента, и лишь по определенным причинам сакрального характера эта информация не распространялась повсеместно. Но наибольший интерес в этом отношении представляет собой загадочная история о карте Мухиддина Пири. Остановимся на ней подробнее.

В 1520-м году Мухиддин Пири, адмирал турецкого флота, опубликовал навигационный атлас “Бахрийе”. (Этот атлас до сих пор хранится в Национальном Музее Стамбула). Некоторые из карт, находящиеся в нем, изображают с удивительной точностью Северную и Южную Америки, Гренландию и ... *Антарктиду*, которая просто не могла быть тогда известной мореплавателям, если, конечно, верить официальным историкам.

Адмирал Пири так объясняет происхождение этих карт. Они были найдены у одного из испанцев, участвовавших в трех экспедициях Христофора Колумба, взятого в плен турецким офицером Кемалем в ходе морского сражения. Пири утверждает в своих заметках, что только благодаря этим картам Колумб смог открыть Новый Свет, и косвенное подтверждение этому содержится в книге сына Христофора Колумба — Фернандо “Жизнь адмирала Христофора Колумба”: “Он (т.е. Колумб — А.Д.) переработал многочисленную информацию, прежде чем пришел к убеждению, что откроет множество стран к западу от Канарских островов”. Карты Колумба, попавшие к Пири, были начерчены в 1498 году. Но сам адмирал Пири настаивает, что до Колумба дошла книга времен Александра Великого. Однако некоторые детали карт — например, Антарктида и Гренландия на них не имеют еще ледяного покрова, и это позволяет заметить, в частности, что Гренландия состоит из двух островов (факт подтвержденный недавно французской экспедицией) — могут иметь отношение лишь к географической картине планеты пятитысячелетней давности! Анализ карт Пири доктором



Знаменитая загадочная карта адмирала Мухиддина Пират.

Афетинаном Тарихом Курумун в книге “Древнейшая карта Америки” (Анкара, 1954) и экспертиза, проведенная американским Институтом Морской Гидрокартографии вскрыли невероятную точность этих карт, где изображены даже лишь недавно открытые геологами горные хребты Антарктиды и Гренландии. А помимо всего прочего, такая точность, по признанию экспертов, может быть получена исключительно с помощью аэрофотосъемки.

Как бы то ни было, знание о существовании Америки с необходимостью должно было наличествовать у евразийских народов до Колумба, а так как никакое знание не исчезает бесследно, а лишь спускается в сферу бессознательного или в глубину эзотерических тайн, то континент Америка, по логике вещей, являлся важным звеном “сакральной географии” древних людей, и современная роль Америки как особой цивилизации есть не что иное, как пробуждение дремлющих архетипов.

Почему не “Колумбия”?

Многие объясняют современное название континента по имени Америго Веспуччи, а не по имени Христофора Колумба, историческим недоразумением и случайной несправедливостью. Мы никак не можем согласиться с этим, так как нетрудно заметить, что даже в более локальном масштабе среди чисто “рациональных” наименований приживаются лишь те, которые как-то соответствуют языковым полубессознательным архетипам, что проявляется в известном феномене так называемой “народной этимологии”. Схожесть в звучании слов при этом играет подчас очень важную роль, но подобное отождествление понятий на основании чисто звукового подобия свидетельствует не столько об их “ошибочности” (как полагала чисто “позитивистская” и “антипсихологическая” наука XIX — начала XX века), сколько об устойчивости смысловых структур не на уровне цельных слов, а на уровне самостоятельного значения букв и буквосочетаний. На базе, напоминающей “народную этимологию”, основаны такие метафизические полноценные и далеко не “народные” сакральные методы, как индуистская нирукта и иудейская каббала. Как бы то ни было, мы полагаем, что слово “Америка” для того, чтобы прочно сочетаться с гигантским континентом, причем столь значимым по своей геополитической миссии, должно заключать в себе звуковую концепцию, связанную с архаическими моделями протоязыка, рудиментарно сохраняющимися подсознанием евразийских этносов.

В первую очередь в сакральном образе (и, соответственно, в названии) Америки должна была отразиться идея ее “крайне западного” происхождения. Согласно идеям профессора Вирта⁽³⁵⁾, древнейшим западным сакральным центром была земля *Мо-Уру*, остров *Мо-Уру*, располагавшийся в северо-западной Атлантике. Это название упоминается в Бундахишне (зороастрийском священном писании), где оно названо третьей после Арьяна-Вэджа стоянкой великих арийских предков. (Сама же Арьяна-Вэджа лежала непосредственно на северном полюсе, на исчезнувшем уже много тысячелетий назад арктическом континенте, “Арктогее”). Однако именно с помощью этого ключевого слова “*Мо-Уру*” и основываясь на расшифровке древнейших рунических и проторунических знаков (и в частности, на расшифровке линейного преддинастического письма Египта, минойских надписей и даже древних наскальных начертаний), профессор Вирт смог проникнуть в тайны многих этнических и расовых катаклизмов предыстории. *Мо-Уру* в своих разнообразных фонетических вариациях упоминается и в Библии (“*Мория*” — это название холма, где Авараам готовился принести Исаака в жертву Богу), и в кельтских сагах, где говорится о стране “*Мориас*” или “*Муриас*”, родине северных “божественных” племен Туата де Дананн, и в скандинавских культах, где знаменитый каменный круг культового языческого центра в Упсале так и назывался “*Мора-стен*”, то есть “камень *Мора*” и т.д. Вирт предполагает (и убедительно доказывает в своих подробнейших и досконально аргументированных трудах), что “амореи”, “мавры” и даже океанские “маори” были потомками древнейших выходцев из этого сакрального центра в Северной Атлантике, и география этой земли позднее была перенесена на историческую топонимику новых расселений “людей *Мо-Уру*”. Любопытно, что “амореи” по-древнееврейски означает именно “народ Запада” (ам уру). Существует также сакральная доктрина, упоминаемая Геноном, которая утверждает, что сама иудейская традиция является “западной” по своему символическому и доисторическому происхождению, о чем свидетельствует, в частности, иудейский обычай праздновать Новый Год осенью, а счет суток вести с вечера, подчеркивая особую значимость “западной” ориентации, соответствующей в силу универсальных исторических соответствий вечеру и осени, “закатному” периоду дня или года. В такой перспективе и сам Ур Халдейский, из которого вышел Абрам в землю обетованную, скорее является субститутом *Мо-Уру*, “*Ура северо-атлантического*”, так как даже “Зохар” утверждает, что “Ур”, где изначально пребывал Абрам

символизирует “высшее духовное состояние”, из которого Абрам по провиденциальной необходимости “спустился” вниз. (Любопытно отметить, что сами иудеи довольно часто разделяют точку зрения относительно западного происхождения своей традиции, как видно из ранних сионистских проектов организации “еврейского государства” в Америке или в книгах Симона Визенталя об иудейской предьстории Америки и Эдмунда Вайзмана “Америка. Новый Иерусалим.”)

Итак, загадочное Мо-Уру означает именно вне-европейский сакральный континент, лежащий на Западе, в Атлантике. Но “моуру”, “амуру” или “амору” (такие формы исторически встречаются в различных традициях) фонетически очень близко к “Америке”. И отнюдь не исключено (и даже довольно вероятно), что именно такое “совпадение”, а точнее, провиденциальное соответствие послужило неосознанным или полусознанным основанием для закрепления за Новым Светом столь профанического внешне и столь сакрального внутренне имени.

Атлантида и За-Атлантида: мистерия доллара

Естественно, “Америка”-“Мо-Уру” имеет прямое отношение к мифу об Атлантиде, палеоконтиненте, о котором говорили Солон, Платон, а вслед за ними и многие другие. Атлантида — это западный сакральный континент, где процветала духовная цивилизация, но который погиб в результате великого катаклизма и наводнения. Гибель континента чаще всего описывается как событие поэтапное: после потопления основной материковой части, расположенной к западу от Евразии и Африки, некоторое время сохранились отдельные острова в Северной Атлантике, где сосредоточились последние племена атлантов, хранителей древней традиции. Таким остатком Атлантиды, по мнению Вирта, и являлась земля Мо-Уру, в свою очередь затопленная уже значительно позже, спустя несколько тысячелетий после основного катаклизма.

Однако континент Америка, судя по всему, являлся не самым западным континентом сакральной географии (Атлантидой), а его “продолжением” на Запад. Иными словами, Америка была “За-Атлантидой”, землей, расположенной “по ту сторону Запада”. Возможно, это сакрально символическое местонахождение Америки объясняет и тревожную таинственность, с ней связанную, в контексте сакральной географии традиционных цивилизаций Евразии.

Согласно этой сакральной географии, на Западе расположена “зеленая

страна”, “страна мертвых”, некий полуматериальный мир, напоминающий Хадес или Шеол. Это — страна сумерек и заката, откуда нет выхода для простых смертных, и куда может ступить только посвященный. Считается, что и название Гренландии (дословно “зеленая страна”) относится к тому же символическому комплексу. “Зеленая страна” это не Атлантида (и даже не Мо-Уру!). Это нечто находящееся от нее еще дальше к западу, “мир смерти”, “царство теней”. И этот потусторонний аспект американского континента удивительным образом обнаруживается в такой, на первый взгляд, банальной вещи, как долларový знак. Рене Генон заметил однажды, что символ на американских банкнотах — это графическое упрощение сакральной печати, встречающейся на древних монетах средиземноморского ареала.

В первоисточнике две вертикальные черты были изображениями двух “столпов Геркулеса”, стоящих, согласно преданию, на крайнем Западе за гибралтарским проливом. Петля же на этом знаке ранее являлась девизом с символической надписью “*pes plus ultra*”, то есть дословно “дальше некуда”. Оба этих символа обозначали *границу, западный предел* человеческой сакральной географии, за которым расположены уже “нечеловеческие миры”. И этот “пограничный” символ, указующий на то, что западнее Гибралтара двигаться нельзя, парадоксальным образом стал финансовой эмблемой Америки, страны, лежащей “за границей”, именно там, “куда нельзя”, там, куда надпись на прототипе доллара категорически запрещает отправляться. И в этом проявляется “потустороннее” символическое качество Америки, обнаруживающей теневые, запретные сакрально-географические аспекты человеческой цивилизации⁽³⁶⁾.

В такой перспективе новое открытие Колумбом американского континента несет в себе довольно зловещий смысл, так как оно означает появление на горизонте истории “затонувшей Атлантиды”, и даже не самой Атлантиды, а ее “тени”, ее негативного продолжения на символический Запад, в “мир мертвых”. И довольно характерно в этом смысле временное совпадение этого “нового открытия” с началом резкого упадка европейской (да и общеэвразийской) цивилизации, стремительно начавшей терять свои духовные, религиозные, качественные и сакральные принципы как раз в этот период.

На культурно-философском уровне именно Америка становится отныне местом идеальной проекции чисто профанических, атеистических или

полуатеистических утопий. И модели общества, основанного на сугубо человеческом рацио, начиная с Т.Мора все чаще и чаще переносятся на этот континент. Здесь снова на выбор тех или иных географических пространств влияет не только неизведанность земель, предназначенных для реализации Утопии, но архетипы “страны мертвых”, “где царит вечный покой и порядок”, образы “зеленой страны” Запада.

Можно уподобить исторический цикл Америки поднимающейся из глубины вод “Новой Атлантиде”, но не подлинной и воскресшей⁽³⁷⁾, а химерической, поддельной, призрачной, лишь по видимости выдающей себя за возвращение “золотого века”, а на деле источающей тлетворный запах континента-могилы.

Восход на Западе, Заход на Востоке

Однажды известный метафизик и традиционалист Гейдар Джемаль указал на такую интересную особенность географического местонахождения американского континента: для американцев каждое утро солнце встает со стороны Европы (т.е. со стороны того, что в сакральной географии устойчиво связано с Западом), а садится со стороны Азии (т.е. символического Востока). Такое смещение символизма ориентаций в естественном “мировосприятии” жителей этого континента странным образом резонирует с известным эсхатологическим пророчеством, гласящем, что в “последние времена” солнце будет вставать на Западе, а садиться на Востоке. Такая исключительность с необходимостью должна влиять на архаический уровень континентального американского психизма, дополняя собой и без того весьма специфическую роль Америки как всплывшей За-Атлантиды, “зеленой страны мертвых”. Если добавить к этому еще и “рационалистический утопизм”, фундаментальный для отцов-основателей Северно-Американских Штатов, то, действительно, мы получим вариант эсхатологического, мессианского комплекса, формирующего парадигму, структуру американского континентального сознания в целом, и особенно тех его аспектов, которые глубже всего связаны с геополитикой, универсализмом и самоидентификацией.

Сценарий эсхатологического действия в общих чертах одинаков в самых далеких друг от друга религиях. И в христианстве, и в исламе, и в иудаизме, и в большинстве арийских языческих традиций, и даже в меланезийских карго-культурах “мессианская эпоха” характеризуется “воскресением (или возвращением) мертвых”, “восстановлением райского благоденствия”, “обна-

ружением всего потерянного в ходе истории”, “появлением новых земель и новых небес”, “присутствием постоянной благодати” и т.д. Если внимательно присмотреться к американской ментальности в ее северо-американском варианте, мы увидим почти все аспекты этого эсхатологического плана. “Воскресение мертвых” проявляется как в практикуемых заморозках трупов богатых американцев, надеющихся на воскресение с помощью научных достижений в будущем столетии, так и во множестве американских неоспиритуалистических сект, проповедующих танатофилию и научно (с помощью шарлатанских приборов) доказывающих “бесмертие души”. “Райское благоденствие” перенесено в концепцию “материального процветания”, а “новая земля” и есть *сам американский континент*, база нового “золотого века”, называемого в некоторых оккультистских и астрологических средах “эпохой Водолея” или “Нью Эйдж”, “новой эрой” (так именуется широчайшее псевдорелигиозное движение, крайне развитое в США).

Эсхатологизм пронизывает и саму концепцию “нового мирового порядка”, выдвигаемую как актуальный лозунг современного “мирового сообщества” (повторяющего и развивающего американские идеологические проекты), и эта концепция предполагает экспансию американского образца на всю остальную территорию планеты. Так, всплывшая из глубин тревожной тайны и эзотерического секрета “новая земля”, “Новый Свет”, пытается выдать себя за *духовную новую землю*, о которой говорит Апокалипсис, и которая должна появиться *после* Конца Времен. Но для континента Америка постапокалиптическая эпоха *уже* наступила: и победа во Второй мировой войне войск союзников, приведшая США к мировому господству, и факты преследования евреев в Германии (объявленные доказательством свершившегося апокалиптического “холокоста”), и символизм воссоздания государства Израиль, и совсем недавний крах СССР, последнего планетарного противника Запада, расшифровываются вождями Америки как несомненные знаки мировой победы и вступления в “новый эон”, в эпоху единоличной доминации над миром, “конца истории” и глобального рынка.

Отсчет мессианского времени в США начался.

“Святая Америка”

У архаико-бессознательного комплекса “американской идеи” есть и весьма явное, откровенное выражение, проявляющееся в “политической теологии американизма”. Мы имеем в виду неопротестантскую концепцию “Америки, обетованной земли”. Здесь энергии континента вылились в

особое богословское построение, и если воспринять некоторые термины этого мистического “протестантского американизма” не как ораторские метафоры, а как точное формулирование эсхатологических конструкций, то это может дать довольно неожиданную и тревожную картину. К примеру, сам Джордж Вашингтон заявлял: “Соединенные Штаты — это Новый Иерусалим, определенный Провидением под территорию, где человек должен достичь своего полного развития, где наука, свобода, счастье и слава должны распространяться с миром”. Тут важно отметить концепцию “Нового Иерусалима”, которая в устах христианина (даже протестанта) обязательно сопрягается с Апокалипсисом и относится к последней стадии эсхатологического сценария, к спуску с небес духовного “Града Господня”, “Нового Иерусалима”⁽³⁸⁾.

Джон Адамс, со своей стороны, ясно определил глобализм американской миссии, назвав США “чистой и добродетельной республикой, чья задача состоит в том, чтобы править миром и установить совершенство людей”.

В современную эпоху этот особый “патриотизм” получил новую энергию благодаря развитию телевидения, и это привело к появлению феномена “телепроповедничества”, который Исидро Паласиос назвал “электронным христианством”. К примеру, известный телепроповедник Джэрри Гоулл сегодня так формулирует “американскую идею”: “США. Эта страна, благословенная всемогуществом Божиим, как никакая другая страна земли подвергается ныне и изнутри и снаружи атакам дьявольских козней, которые могут кончиться уничтожением американской нации. Дьявол вступает тем самым в битву с волей Бога, который поставил США выше всех других народов, как древний Израиль...” Эти теологические мотивы протестантского эсхатологизма свойственны и современным американским президентам. Рэйган в 1984 году утверждал: “Я не думаю, что Господь, который облагодетельствовал эту страну, как никакую другую, захочет когда-либо, чтобы мы торговались из-за своей слабости.”

И все же без учета символической роли За-Атлантиды в ее сверхвременном, над-историческом комплексе этот мессианский пафос останется непонятным, и весь масштаб духовного подлога, который стоит за ним, не сможет быть до конца оценен и осознан. В самом общем смысле здесь, как и во всех “пародийных” эсхатологиях, мы имеем дело с перемещением духовного золотого века, который наступит сразу же *после* Конца Истории, во временной период, *предшествующий* этому Концу, до Конца Истории.

”Аполлон”, Диана и усеченная пирамида

Та же пародийная логика, применяющая к материальному уровню духовные реальности, искажая тем самым сакральный смысл, стоит и за техническим прогрессом “континента Америка”, а особенно в такой показательной области как космические исследования. Тот факт, что лишь одни американцы совершили полет на Луну, где в согласии с различными архаическими традициями пребывают “души предков”, весьма показателен. (Особенно важно, что советским космонавтам, принадлежащим также к весьма эсхатологической политической формации, этого так и не удалось сделать). Между “зеленой страной мертвых” и планетой Луна в эзотерической традиции существует прямая связь, и та же самая связь прослеживается в объективной, материальной и чисто профанической с виду истории современности. То, что полеты американских астронавтов имели осознанно “ритуальный смысл”, видно хотя бы в названии корабля “Аполлон”, т.е. традиционный мифологический спутник Дианы, Луны. Более того, астронавты возили с собой на Луну масонские перстни, что сообщалось даже в светской прессе, а это значит, что “ритуальный” характер происходящего не мог не быть для них очевиден, коль скоро “вступление в сферу Луны” в масонском ритуале означает прохождение малых мистерий. И здесь снова символическая параллель — посвящение в малые мистерии возводит масона в так называемое “эдемическое (райское) состояние”, возвращает ему духовную полноту, которая была свойственна людям золотого века. Но в случае отдельной личности все это осуществляется на внутреннем “микрокосмическом” уровне. В космическом же полете на Луну ритуал приобретает внешний, материальный, “макрокосмический” характер, и тогда “сакрализируется” не только индивидуум, но весь “континент”, посланцем которого данный индивидуум является. На символическом уровне межпланетное путешествие из Америки на Луну было равнозначно путешествию из “Америки” в “Америку”, но одновременно этот пародийный ритуал укрепил и усилил мистическое и мессианское самоощущение Америки в целом, американское подсознание.

Следует также заметить, что масонская традиция в Америке чрезвычайно развита, причем и в этом аспекте существуют концепции, настаивающие на особости, уникальности и “избранности” именно американского масонства по сравнению с другими его ветвями. В американских масонских ложах распространена легенда, что последние “Рыцари Храма”, скрывавшиеся еще некоторое время от преследования французских монархов и католических

властей в Европе, позже уехали в Америку и перевезли туда свои сокровища и свои святыни. Кое-кто даже утверждает, что именно в Америку был перевезен Святой Грааль. Как бы то ни было, американские масоны убеждены, что истинный “священный” центр масонства находится именно в США, и что европейское масонство, “слишком архаичное и беспомощное” сегодня есть не что иное, как “пережиток прошлого”. Безусловно масонскими являются государственные символы США: белая пятиконечная звезда (символ “райского Адама” — снова те же “райские” темы) и усеченная пирамида, чья вершина отделена от основания кольцом из 13 звезд, символизирующих 13 колен Израилевых. (Колено Иосифа часто представляется символически как двойное колено Ефрема и Манасии, что дает нам 13 вместо 12, и, по меньшей мере, именно такая доктрина свойственна масонской арифмологии). Усеченная пирамида несет тревожный символический смысл, так как обозначает иерархию, лишённую своей сакральной вершины, своего сакрального центра. Возможно, изначально эта эмблема была призвана выражать антиавторитарную, антимонархическую направленность политического устройства США, отсутствие единого правителя, но символ никогда не бывает ограничен чисто эмблематической функцией, и усеченная пирамида заключает в себе обязательно идею “прерванного посвящения”. Но именно эта незавершенность инициатического цикла и является наиболее полной характеристикой “черных магов”, как их понимала Традиция.

Дары из “мира предков”

Мирча Элиаде и другие ученые, занимавшиеся структурой архаических верований, подробно разобрали логику так называемых “карго-культов”⁽³⁹⁾, эсхатологических меланезийских “локальных религий”, связанных с отменой всех религиозных правил и с объявлением особой “мессинской” эпохи, в которой разрешен промискуитет, безграничный алкогольный экстаз, безделье и которая характеризуется “возвращением мертвых” с дарами на огромных кораблях из “Америки”. Помимо символической подоплеки данных культов нельзя исключить в них также рудименты подсознательных архетипов забытой сакральной географии. Причем важно, что к настоящим белым, “американцам”, отношение карго-культистов весьма двусмысленное: с одной стороны, “американцы” считаются узурпаторами тех товаров, которые “производятся” предками самих аборигенов и их “богами”, с другой стороны, в определенных ас-

пектах карго-культисты и сами начинают подражать белым, имитировать некоторые их манеры, особенности поведения, привычки и позы. Какими бы узурпаторами ни выглядели “американцы” по отношению к “настоящим” обитателям страны мертвых, они все же имели с ними непосредственный контакт. И уже одно это делает их выделенными, особыми. В целом же карго-культистский комплекс предполагает скорое начало “золотого века” и абсолютного изобилия, превосходящего все мыслимые пределы.

Элиаде, разбирая карго-культы, показывает насколько общим является заложенный в них сценарий, который с весьма незначительными изменениями прослеживается и в Африке, и у индусов, и у народов Океании, и в других местах. Эсхатологический карго-культизм, таким образом, представляет собой довольно универсальный комплекс, свойственный кореным структурам бессознательного, некоему изначальному сакральному знанию, спустившемуся в ходе тысячелетий в область психического и рудиментарного.

Карго-культистский комплекс является как бы дополнительным компонентом “страны мертвых”, “мистической Америки”, “За-Атлантиды”. Автохтонное сознание не-американских территорий, будучи отвлеченным от вертикальной и подлинной эсхатологической перспективы, за счет утраты метафизической полноценности, совершает смещение, подобное тому, что происходит в самом американском сознании — духовное переносится на материальное, а потустороннее на посюстороннее. Именно этим и ничем иным объясняется сложное отношение многих архаических народов к американизму и его носителям. С одной стороны, американцы вызывают неприятие, отталкивание, желание закрыться от их влияния (иногда даже “разоблачить” их, “экспроприировать” и т.д.), а с другой — “магическое присутствие мертвых предков” за спиной “американцев” как гарант их материального успеха вызывает неотразимое желание им подражать.

Закреть Америку

Тревожная и зловещая страна по ту сторону океана. Без истории, без предания, без корней. Искусственная, агрессивная, навязчивая реальность, начисто лишенная духа, сосредоточенная лишь на материальном мире и технической эффективности, холодная, безразличная, сияющая неонам реклам, бессмысленной роскошью; оттененная патологической нищетой, генетическим вырождением, разрывом всех и всяческих связей между

людьми, вещами, природой и культурой. Результат чистого эксперимента европейских рационалистических утопистов.

Она утверждает сегодня свое планетарное господство, триумф своего образа жизни, своей цивилизационной модели надо всеми народами земли. Над нами. В себе и только в себе видит она “прогресс” и “нормы цивилизованности”, отказывая всем остальным в праве на собственный путь, на собственную культуру, на собственную систему ценностей.

Как удивительно точно напоминает все это пророчества о приходе в мир антихриста... Царя мертвой “зеленой страны”, восставшей из пучины древнего преступления..

Закреть Америку наш религиозный долг.

Глава VII

КРЕСТОВЫЙ ПОХОД ПРОТИВ НАС

Либерализм — тоталитарная идеология

Что является доминирующей идеологией современного Запада и его геополитического авангарда — Соединенных Штатов Америки? Этот вопрос затрагивает каждого из нас. Будем откровенны: мы проиграли глобальный геополитический конфликт. И поэтому обязаны знать точно и строго — кто является хозяином в новых условиях планетарного расклада сил, каковы основные черты его мировоззрения, что он думает о мире, истории, судьбе человечества, о нас самих? Это необходимо всем — и тому, кто намерен смириться и покорно служить новым господам, и тому, кто отказывается принимать такое положение дел и стремится к восстанию и отвоеванию новой геополитической свободы.

Нам внушили мысль, что на Западе вообще нет никакой идеологии, что там царит плюрализм позиций и убеждений, что каждый волен верить во что угодно, думать, говорить и делать все, что угодно. Это — абсолютная ложь, пропагандистский ход, заимствованный из арсенала “холодной войны” (войны против нас). На самом деле, на Западе существует доминирующая идеология, которая не менее тоталитарна и нетерпима, нежели любая другая идеология, только ее формы и принципы своеобразны, философские предпосылки инаковы, историческая база в корне

отлична от тех идеологий, которые привычны и известны нам. *Эта идеология — либерализм.* Она основана на догме об “автономном индивидууме” (т.е. на последовательном индивидуализме), “прикладной рациональности”, вере в технологический прогресс, на концепции “открытого общества”, на возведении принципа “рынка” и “свободного обмена” не только в экономический, но в идеологический, социальный и философский абсолют.

Либеральная идеология является “правой” в узко экономическом смысле, и “левой” — в смысле гуманитарной риторики. Причем все иные сочетания правого с левым, или просто правое и левое сами по себе либерализм отвергает, демонтирует, маргинализирует, выносит за кадры официоза. Либерализм тоталитарен по-особому. Вместо прямых физических репрессий против инакомыслящих, он прибегает к тактике мягкого удушья, постепенного сдвига на окраину общества, экономического задавливания диссидентов и оппонентов и т.д. Но факт остается фактом: *доминирующая идеология Запада (либерализм) активно борется с альтернативными политико-идеологическими проектами, но использует для достижения своих целей методы более тонкие, более “мягкие”, более отточенные, чем иные формы тоталитаризма, — но от этого только более эффективные.* Либеральный тоталитаризм не брутален, не открыт, но завуалирован, призрачен, невидим. Но не менее жесток.

Наличие у Запада “доминирующей идеологии” постепенно все яснее обозначается и в нашем обществе. Реальность либерализма и идеологии либерализма стала очевидной, а следовательно, мы пришли к большей определенности. Сторонники Запада с необходимостью *должны отныне разделять все идеологические предпосылки конкретного либерализма* (а не какой-то туманной “демократии”, под которой каждый волен понимать что-то туманное и неопределенное), его противники объединяются неприятием этой идеологии.

Но у либерализма есть еще один, более скрытый пласт. Речь идет о некоторых богословских и религиозных предпосылках, которые, в конечном счете, привели Запад именно к той идеологической модели, которая в нем укоренилась сегодня и стала доминирующей. Этот пласт не столь универсален и однозначно признан, как вульгарные штампы “открытого общества” и “прав человека”, но, тем не менее, именно он является базой и тайным истоком главенствующей на планете либеральной идеологии, которая сама по себе — лишь вершина айсберга.

Речь идет о протестантской эсхатологии.

США — квинтэссенция Запада

Ни у кого сегодня нет сомнений, что миром правит единственная оставшаяся полноценной сверхдержава — США. Это не просто самое могущественное в военном отношении государство Запада, это, в некотором смысле, *результат западного пути развития, его пик, его максимальное достижение*. США были основаны и построены как искусственно сконструированное образование, лишенное исторической инерции, традиций и т.д. по меркам самых радикальных рецептов, выработанных всем ходом западной цивилизации. *Это — вершина западной цивилизации, венец ее становления.*

США — сумма Запада, его геополитический, идеологический и религиозный авангард. Только в США принципы либерализма были внедрены тотально и последовательно, и начиная с некоторого времени *и Запад и либерализм стали совершенно правомочно отождествляться именно с США*.

Америка является гегемоном современного мира, гигантской геополитической, стратегической и экономической империей, которая контролирует все важнейшие процессы на планете. Причем не просто как одно из обычных государств, пусть даже очень мощное и развитое, но именно как идеологическая модель, как путь развития, как судья и пастырь человечества, навязывающий ему определенную систему идеологических, мировоззренческих и политических ценностей. Империя США — *империя либерализма, империя капитала, империя постиндустриального общества, как высшей стадии развития буржуазного строя.*

Безусловно, США являются прямыми наследниками Европы и европейской истории. Но уникальность этого образования заключается в том, что Штаты взяли от Европы только одно, наиболее рафинированное, очищенное направление цивилизации — либеральный рационализм, теорию “социального контракта”, индивидуализм, динамичный технологический индустриализм, абсолютизированные концепции “торгового строя”. Ранее все эти тенденции концентрировались в протестантской Англии. Британская Империя была первой (если не принимать в расчет Древнюю Финикию) моделью построения чисто “торговой цивилизации”, к которой логически вела западная история. И не случайно главными тео-

ретиками либерализма были именно англичане — Адам Смит, Рикардо и т. д., а философами индивидуализма — Локк, Гоббс, Мандевиль. Макс Вебер и еще более ярко Вернер Зомбарт показали, каким образом западный капитализм родился из протестантской этики, и насколько этно-религиозный фактор существенен для возникновения определенных социально-экономических формаций.

От Англии эстафета “торгового строя” постепенно перешла к США, и начиная со второй половины XX века лидерство Америки в общем контексте западной цивилизации стало бесспорным историческим фактом.

США — воплощение Запада, западного капитализма, его центр и его ось, его сущность.

Собственно “Запад” как геополитическое явление возник в период раскола христианской Церкви на Православие и католичество. Католический ареал и стал базой того, что именуется с тех пор “Западом”, “Западом” в концептуальном смысле. Начиная с этого момента люди католического мира отождествили самих себя с полноценным человечеством, свою историю — с мировой историей, свою цивилизацию — с цивилизацией вообще. Все прочие цивилизации и традиции были презрительно приравнены к “диким”, “варварским”. Показательно, что в такой “недочеловеческий” разряд попадали не только не христианские народы, но и весь православный мир, который, на самом деле, и был зоной реального, неискаженного, аутентичного христианства. Кстати, именно потому, что православные страны — вначале Византия, позже Россия — были христианскими, они вызывали у католиков такое агрессивное неприятие. Православие давала пример христианства иного — универсального, открытого, не сектантского, радикально альтернативного всему цивилизационному строю, который сложился на Западе и который до некоторого времени претендовал на единственную форму христианской государственности. *В противостоянии католичества Православию и следует искать завязь диалектического развития истории цивилизации и геополитических процессов в последующие века.*

От раскола церковей следует отсчитывать историю Запада. Католичество в то время становится во главе сугубо “западных” тенденций. Но через определенный промежуток времени определенные элементы католического учения, доставшиеся ему, кстати, в наследство от православного единства церковей, входят в противоречие с основной линией развития

Запада. Перелом приходится на Реформацию. В этот момент наиболее “западные” тенденции обособляются и концентрируются в протестантском типе. Протестантизм распространяется именно в тех странах и среди тех народов, которые последовательно движутся в направлении, заданном расколом: отчуждение от Востока, высокомерное презрение к “диким народам”, отождествление себя самих и своего технического развития с пиком цивилизации, индивидуалистические и рационалистические тенденции, которые не довольствовались уже рамками католическими (хотя те, в свою очередь, были существенным шагом в том же направлении от традиционного и верного духу изначального учения Православия).

Протестантские страны — в первую очередь, Англия — становятся на путь “морской цивилизации”, тяготеют к абсолютизации либеральной модели, к универсализации “торгового строя”. Отныне на самом Западе роль авангарда, роль “Дальнего Запада” начинают играть англичане.

Еще позднее именно крайние, наиболее радикальные протестантские английские секты закладывают основу американской цивилизации, проектируют и реализуют США. Они едут туда — на крайний Запад — как в “землю обетованную” строить там совершенное общество, “идеальный Запад”, “абсолютный Запад”. *Соединенные Штаты Америки как государство созданы консенсусом фундаменталистских протестантских сект, и подавляющее большинство политического класса США до сих пор неизменно остаются представителями именно протестантских конфессий. Это, впрочем, вполне логично — страной правят законные идеологические наследники тех, кто ее создал, кто ее организовал, кто привел ее к материальному процветанию и планетарному могуществу.*

Сами американцы называют это “Manifest Destiny”, “Проявленная Судьба” (или “Предначертанная Судьба”). Иными словами, американцы видят свою историю как последовательный восходящий путь к цивилизационному триумфу, к победе той мировоззренческой модели, на которой основана сама американская цивилизация — как квинтэссенция всей истории Запада.

Протестантизм как идеология

Могут возразить: “Современное западное общество — и особенно американское — давно уже атеистично, религии придерживается незначи-

тельное количество населения, и тем более, фундаментализм, пусть протестантского типа, никак не может быть приравнен к официальной идеологии США, ни тем более Запада в целом". На самом деле, необходимо указать, что религия не обязательно должна выступать как культ или совокупность догматов. Часто в современном мире она проявляется подспудно, как психологические предпосылки, как система культурных и бытовых штампов, как полусознательная геополитическая интуиция. Можно сравнить религию с идеологией — одни (меньшинство) владеют всей совокупностью концептуального аппарата, другие же (большинство) схватывают идеологию интуитивно. И чаще всего религия сегодня воздействует больше через культурный фон, через семейную психологию, через нормы социальной этики. В этом отношении США — *страна абсолютно протестантская, и этот "протестантизм" затрагивает не только открытых приверженцев этой конфессии, но и огромные слои людей иных религиозных убеждений и даже атеистов.* Протестантский дух легко обнаружить не только у пуритан, баптистов, квакеров, мормонов, и т.д., но и в американском кришнаизме, и в секте Муна, и среди американских иезуитов, и просто в безрелигиозном американском обывателе. Все они в той или иной степени затронуты "протестантской идеологией", хотя культурно и догматически это признается относительным меньшинством.

Второй аргумент. Политический класс в США не является пропорциональным отражением всего общества. Достаточно посмотреть на ничтожное число цветных среди политиков и высших администраторов. По традиции мажоритарным типом в американской политике является "WASP" — "White Anglo-Saxon Protestant", "белый англосаксонский протестант". Следовательно, полноценный протестантский фундаментализм здесь намного более вероятен, нежели в иных слоях.

И наконец, еще более конкретно, Республиканская Партия США, одна из двух, обладающих де факто политической монополией, руководствуется протестантско-фундаменталистским мировоззрением открыто и последовательно, закономерно считая его осевой линией американской цивилизации, религиозно-догматическим воплощением Manifest Destiny, "Проявленной Судьбы" Штатов.

Промежуточным пластом между общепризнанным светским либерализмом для масс и протестантским эсхатологическим фундаментализмом политической элиты служат *геополитические центры аналитиков, обслуживающих власть, которые пользуются в своих разработках обоб-*

щающей методикой, где главные религиозные и философские постулаты протестантизма, взятые без деталей и пророческого фанатизма проповедников, сочетаются с наиболее прагматическими сторонами либеральной доктрины, но очищенной от патетической демагогии о “правах человека” и “демократии”. Иными словами, геополитическое мышление, которое чрезвычайно развито у политической элиты США, непротиворечиво совмещает в себе эсхатологический фундаментализм, идею “США как Нового Израиля, призванного пасти народы в конце истории” и идею свободной торговли, как максимальную рационализацию общественного устройства, основанного на приоритете “разумного эгоизма” и “атомарного индивидуума”.

Протестантское мессианство американской геополитики сочетается таким образом с предложением универсальной рыночной модели хозяйствования и либеральной системой ценностей в культуре.

“Империя зла”

Главным геополитическим и идеологическим врагом Запада долгие века была Россия.

Это вполне закономерно. На богословском уровне, это коренится в противостоянии католичества (+протестантства) Православию, Западной Римской Империи — Византии. Западная и восточная формы христианства — это два выбора, два пути, *два несовместимых, взаимоисключающих мессианских идеала*. Православие ориентировано на духовное преображение мира в лучах нетварного Фаворского света, католичество — на материальное переустройство земли под административным началом Ватикана⁽⁴⁰⁾. Православные почитают превыше всего созерцание, католики — действие. Православное политическое учение настаивает на “симфонии властей”, строго разводит светское (василевса, царя) и духовное (патриарх, клир) начала. Католичество же стремится распространить власть Папы на светскую жизнь, провоцируя обратный узурпационный ход со стороны светских монархов, рвущихся подчинить себе Ватикан. Православные считают католиков “отступниками”, предавшимися “апостасии”, католики рассматривают православных как “варварскую спиритуалистическую секту”.

Наиболее антиправославные черты — вплоть до отказа от службы и многих догматов — довели до предела протестанты.

Русь была прямой и единственной духовно-политической, геополитической наследницей Византии после падения Константинополя. Поэтому и только поэтому она называлась “Святой”. Ее сделало “святой”, “богоносной”, “богоизбранной” провиденциальное принятие византийского наследия, верность полноте православной традиции (включая социально-политические и, даже, экономические аспекты). Особенно важно подчеркнуть, что не просто факт распространения Православия как конфессии дал эту святость — православные церкви есть и в других странах и среди других народов. Но именно сочетание православной веры с мощной и свободной политической империей, с царством, с Царем в сочетании с национальным Русским Патриархом — обеспечивало догматическую и богословскую, эсхатологическую правомочность такого названия. И строго говоря, Русь перестала быть “святой” когда “симфония властей” и православное политическое устройство было отвергнуто — сперва вторым Романовым (раскол), затем его сыном западником и ликвидатором священного наследия Петром Первым.

Как бы то ни было, начиная с XVI века Русь выступает как главный идеологический, цивилизационный противник Европы. Позже следует тяжкая геополитическая дуэль с Англией на Востоке, а в последнее время — “холодная война”.

История не линейна, она часто делает отступления, уходит в стороны, выпячивает детали, акцентирует парадоксы и аномалии. Но все же осевая линия очевидна. Безусловно, существует некая “Manifest Destiny” (“Проявленная Судьба”) в широком смысле. — Запад она приводит к американской модели, к американскому образу жизни, к сверхдержаве, а Восток (по меньшей мере христианский Восток) сквозь века воплощается в России. Как абсолютно симметрическая антитеза рыночному эсхатологизму протестантских англосаксов — социалистическая вера в золотой век советских русских. “Конец света” по либеральному сценарию и его противоположность — “конец света” по сценарию православно-русскому, социальному, евразийскому, восточному. Для них это — всеобщее порабощение и рационализация, для нас — всеобщее преображение и освобождение.

Логика истории постоянно на самых различных уровнях навязчиво высвечивает основополагающий дуализм — США и СССР, Запад и Восток, Америка и Россия. В экономике, политике, геополитике, богословии, культуре ясная, пугающе ясная антитеза — как наглядно развернутый

перед нами промысел о драме мира, о двух полюсах континентальной дуэли, о великой войне континентов, физических и духовных.

Диспенсациализм

Осознают ли сами американцы богословскую подоплеку своего геополитического противостояния с Евразией, с Россией? Безусловно, да, и подчас гораздо яснее, чем русские.

Существует особое протестантское эсхатологическое учение, которое называется “диспенсациализмом”, от латинского слова “despensatio”, что можно перевести как “промысел”, “замысел”. Согласно этой теории, у Бога есть один “замысел” относительно христиан-англосаксов, другой — относительно евреев, а третий — относительно всех остальных народов. Англосаксы считаются “потомками десяти колен Израиля, не вернувшихся в Иудею из Вавилонского пленения”. Эти десять колен “вспомнили о своем происхождении, приняв протестантизм в качестве своей основной конфессии”.

“Промысел” о протестантских англосаксах, по мнению приверженцев диспенсациализма, таков. — Перед концом времен должна наступить смутная эпоха (“скорбь великая”, tribulation). В этот момент силы зла, “империя зла” (когда Рэйган назвал СССР “империей зла”, он имел в виду именно этот эсхатологический библейский смысл) нападут на протестантов-англосаксов (а равно и на других “рожденных снова”, born again) и на короткий срок воцарится “мерзость запустения”. Главным отрицательным героем “смутной эпохи” (tribulation) является “царь Гог”. Теперь очень важный момент: *этот персонаж устойчиво и постоянно отождествляется в эсхатологии диспенсациалистов с Россией.*

Впервые отчетливо это было сформулировано во время Крымской войны, в 1855, евангелистом Джоном Каммингом. Тогда он отождествил с библейским “Гогом, принцем Магога” — предводителем нашествия на Израиль, предсказанного в Библии⁽⁴¹⁾ — русского царя Николая I. С особой силой эта тема вновь вспыхнула в 1917, а в эпоху “холодной войны” она стала фактически официальной позицией “морального большинства” религиозной Америки.

Иной “промысел”, по учению диспенсациалистов, существует у Бога относительно Израиля. Под “Израилем” они понимают буквальное восстановление еврейского государства перед концом времен. В отличие от

православных и всех остальных нормальных христиан, протестантские фундаменталисты убеждены, что библейские пророчества относительно участия народа Израилева в событиях “конца времен” надо понимать буквально, строго по-ветхозаветному, и что они относятся к тем евреям, которые продолжают исповедовать иудаизм и в наши дни. Евреи в конце времен должны вернуться в Израиль, восстановить свое государство (это “диспенциалистское пророчество” странным образом буквально исполнилось в 1947 году) и затем подвергнуться нашествию Гога, т.е. “русских”, “евразийских”.

Далее начинается самая странная часть “диспенсациализма”. В момент “великой скорби” предполагается, что англосаксонские христиане будут “взяты” (“восхищены”) на небо (rapture) — как бы на “космическом корабле или тарелке” — и там переждут войну Гога (русских) с Израилем. Потом они (англосаксы) вместе с протестантским “Христом” спустятся на землю снова, где их встретят победившие Гога израильтяне и тут же перейдут в протестантизм. Тогда начнется “тысячелетнее царство” и Америка будет вместе с Израилем безраздельно господствовать в устойчивом раю “открытого общества”, “единого мира”.

Эта экстравагантная теория была бы достоянием маргинальных фанатиков, если бы не некоторые обстоятельства.

Во-первых, убежденным “диспенциалистом”, искренне верившим в буквальное исполнение такого эсхатологического сценария, был некто Сайрус Скофильд, знаменитый тем, что является составителем самой популярной англоязычной Библии — “Scofield Reference Bible”, разошедшейся тиражом во много миллионов экземпляров. В Америке эту книгу можно встретить на каждом шагу. Скофильд вставил в библейский текст собственные исторические комментарии и пророчества о грядущих событиях, выдержанные в духе радикального “диспенсациализма”, таким образом, что неискушенному читателю трудно отличить собственно библейский текст от его диспенциалистской трактовки Скофильдом. Поэтому пропаганда христианства в англосаксонском мире, и особенно в США, уже в самой основе несет элементы “патриотического” американского воспитания (“Manifest Destiny”), русофобской эсхатологической индоктринации и сионизма. Иными словами, в “диспенсациализме” воплощена новейшая форма той многовековой идеологии, которая лежит в основе дуализма Запад — Восток, о котором мы говорили.

В некоторых текстах современных диспенциалистов “промыслы” увя-

зываются с новейшими техническими достижениями, и тогда возникают образы “ядерного диспенциализма”, т.е. рассмотрения “атомного оружия” как некоторого апокалиптического элемента. И снова Россия (ранее СССР) выступает здесь в качестве “сил зла”, “ядерного царя Гога”.

Популяризатором этого “атомного диспенсациализма” был евангелист Хал Линдси, автор книги интерпретации пророчеств “Бывшая великая планета”⁽⁴²⁾, разошедшейся тиражом в 18 миллионов экземпляров (по тиражам в свое время это была вторая книга после Библии). Его горячим приверженцем был не кто иной, как Рональд Рейган, регулярно приглашавший Линдси читать лекции атомным стратегам Пентагона⁽⁴³⁾. Другой “ядерный диспенсациалист” телеевангелист Джерри Фолвелл стал при том же Рейгане ближайшим советником правительства, участвовал в его закрытых заседаниях и консультациях генералитета, где обсуждались вопросы атомной безопасности. Так, архаические религиозные эсхатологические концепции прекрасно уживаются в светском и прогрессивном американском обществе с высокими технологиями, геополитической аналитикой и блестяще отлаженными системами политического менеджмента.

Кстати, именно диспенсациализм объясняет непонятную без этого безусловную израильскую позицию США, которая сплошь и рядом прямо противоречит геополитическим и экономическим интересам этой страны. Солидарность протестантских фундаменталистов с судьбой земного Израиля, восстановленного в 1947 году, что явилось в глазах протестантов прямым и внушительным подтверждением трактовки Скофильда и его Библии, основана на глубинных богословских эсхатологических сюжетах.

Столь же глубоки и устойчивы антирусские, антивосточные, антиевразийские принципы американского мышления. Это глубины отрицания, ненависти, укорененной и тщательно взращивавшейся веками враждебности.

Последняя хитрость антихриста

Складываем все элементы воедино. Получаем страшную (для русских) картину. Силы, группы, мировоззрения и государственные образования, которые совокупно называют “Западом” и которые являются после победы в “холодной войне” единоличными властителями мира, за фаса-

дом “либерализма” исповедуют стройную эсхатологическую богословскую доктрину, в которой события светской истории, технологический прогресс, международные отношения, социальные процессы и т.д. истолковываются *в апокалипсической перспективе*. Цивилизационные корни этой западной модели уходят в глубокую древность, и, в некотором смысле, определенный архаизм сохраняется здесь вплоть до настоящего времени параллельно технологической и социальной модернизации. И эти силы устойчиво и последовательно отождествляют нас, русских, с “духами ада”, с демоническими “ордами царя Гога из страны Магог”, с носителями “абсолютного зла”. Библейское упоминание об апокалипсических “князьях Роша, Мешеха и Фувала” растолковывается как однозначное указание на Россию — “Рош” (= “Россия”), “Мешех” (= “Москва”), Фувал (= “древнее название Скифии”). Иными словами, русофобия Запада и особенно США проистекает отнюдь не из-за фарисейской заботы о “жертвах тоталитаризма” или о пресловутых “правах человека”. Речь идет о *последовательной и “оправданной” доктринально демонизации восточно-европейской цивилизации во всех ее аспектах — историческом, культурном, богословском, геополитическом, этическом, социальном, экономическом и т.д.*

Хочется обратить особое внимание на многомерное совпадение далеких друг от друга концептуальных уровней “западной идеологии”: сторонники капитализма в сфере экономики; теоретики индивидуализма в области философско-социальной; геополитики на уровне стратегии континентов; богословы, оперируя с эсхатологическими и апокалипсическими доктринами “диспенсациалистского толка”, — *все они сходятся к однозначному и совпадающему во всех случаях отождествлению России с “империей зла”, с историческим негативом, с целиком отрицательным героем мировой драмы.*

Это все очень, очень серьезно. Мировые войны и крушение империй, исчезновение целых народов и рас, классовые конфликты и революции — лишь эпизоды великого противостояния, кульминацией которого должна стать последняя апокалипсическая битва, Endkampf, где нам отводится важнейшая роль. В глазах Запада — целиком и полностью негативная. Роль планетерного козла отпущения.

Западный антихрист старается убедить мир, что, на самом деле, “антихристом” является его планетарный и духовный враг. Континент Россия и ее тайный полюс, т.е. мы.

Часть II
РАСЫ, РУНЫ И
КУЛЬТЫ

Глава VIII

РАСОВЫЕ АРХЕТИПЫ ЕВРАЗИИ В ХРОНИКЕ “УРА ЛИНДА”

Сакральные учения о расах

Проблема расовых пластов евразийского континента занимает многих исследователей. В этом отношении существуют самые противоречивые гипотезы, однако ни одна из них не является более или менее связной и вразумительной с традиционалистской точки зрения, т.к. в отношении предыстории, в которую с необходимостью уходят корни рас, представления современных ученых настолько абсурдны и фантастичны (благодаря, в первую очередь, влиянию эволюционистской теории), что в этой сфере их концепции еще менее приемлемы, нежели во всех остальных.

Однако надо признать, что сегодня и в пределах Традиции трудно найти более или менее полное изложение теории происхождения рас. Библейская перспектива, связывающая возникновение рас с сыновьями Ноя — Симом, Хамом и Иафетом — либо неполна, либо ее адекватная интерпретация совершенно забыта. Было бы крайне интересно сопоставить иудаистические и христианские теории человеческих рас с более обширным материалом, но это требует отдельного труда.

Здесь мы предлагаем рассмотреть мифологическую интерпретацию расовой истории, основанную на “Хронике Ура-Линда” — документе истории ингвеонов (подлинность его многие оспаривали, но многие и обосновыва-

ли⁽⁴⁴⁾). Речь идет о мифе, возможно даже о “новом мифе”, но этот миф имеет то преимущество, что предлагаемая им редукция подтверждается самыми общими историческими наблюдениями. С другой стороны, его версии оказали такое значительное влияние на реальную социально-политическую историю XX века, что одно этого делает миф заслуживающим внимательного рассмотрения. В “Хронике Ура-Линда” содержится в основных чертах все то, что в вульгаризированном и упрощенном виде стало теоретической базой германского расизма. Все, что было рассеяно во множестве публикаций нацистских “специалистов по расовой проблеме”, концентрированно наличествует в этом тексте.

Три матери

“Хроника Ура-Линда” начинается с описания происхождения рас:

“К двенадцатому Юлу он (Вральда, “Святой Дух”, в древнегерманской мифологии — А.Д.) родил трех дев:

Лиду из раскаленной пыли;

Финду из горячей пыли;

Фрейю из теплой пыли.

Когда они были созданы, Вральда наделил их своим дыханием. Божественный Од (“божье дыхание” — А.Д.) приблизился к ним, и каждая родила 12 сыновей и 12 дочерей, одного между праздниками Юла. От этого пошли все люди.

Лида была черной, с курчавыми волосами, как у барашка, глаза ее пылали, как звезды, так что даже взгляд орла был мутен в сравнении с ними. Она ничего не хотела знать о законах, ее поступки определялись ее страстями.

Финда была желтой, и ее волосы были подобны гриве жеребца.

Она написала 1000 законов, но не исполняла ни одного из них.

Она ненавидела праведных за их прямоту и уступала лъстецам. Ее слова были сладки, как мед, но горе тому, кто верил ей. Она хотела властвовать надо всеми, и ее сыновья были подобны ей, их сестры прислуживали им, и они (сыновья — А.Д.) убивали друг друга.

Фрейя была бела, как снег на заре, и голубизна ее глаз превосходила голубизну радуги. Волосы ее были подобны лучам полуденного солнца, они были тонки, как паутина. Ее едой был мед, а ее питье — роса, собранная с цветочных лепестков.

Светлая Фрейя. Первое, чему учились ее дети, был уход за собой,



Древнейшее расселение трех архетипических рас Евразии в Предыстории, согласно "Хронике Ура-Линда". Им соответствуют три парадигмы культурных и социальных типов.

второе — любовь к добродетелям. Когда они становились взрослее, она учила их узнавать ценность свободы. Она говорила: “Без свободы все остальные добродетели хороши лишь для того, чтобы сделать вас рабами и ваших потомков покрыть вечным стыдом”⁽⁴⁵⁾.

Такова фундаментальная парадигма “Хроники Ура-Линда”. Три священных матери — три расовых типа, три психологических модели мировоззрения. Потомки трех матерей называются соответственно: от Лиды — “лидийцами”, от Финды — “финнами”, от Фрейи — “фризами”, “фризонами”. Любопытно отметить, что Африка в древности (в частности, у Птоломея) называлась “Ливия” или иногда “Лидия”. “Лидийцы” соответствуют черной расе. “Финны” “Хроники Ура-Линда” — это народы желтой расы, а “фризы”, древнее германское племя, совокупно обозначает белую расу, арийцев.

Характерно, что почти такая же парадигма наличествует и в эддической “Песне о Риге”, в которой повествуется о посещении Ригом (имя Одина) трех пар, принадлежащим к трем поколениям. Посещение “деда и бабушки” приводит к порождению троллей, “рабов”, описанных как негритянский расовый тип; ночевка Рига у “отца и матери” дает карлов, “хозяев” с фенотипическими чертами желтой расы. И, наконец, приход Рига к “мужу и жене” кончается рождением Ярла, принца, конунга, аристократа, наделенного всеми арийскими атрибутами—русые кудри, голубые глаза и т.д.

Но если “Песня о Риге” на этом и останавливается, описывая сакральную структуру каст и рас в древнегерманском обществе, то “Хроника Ура-Линда” дает нам подробное и изобилующее важными символическими деталями историческое повествование.

Атлантида и Евразия

Расовая парадигма “Хроники Ура-Линда” имеет четкую географическую структуру, отвечающую этой парадигме. “Лидийцы” — жители глубокого Юга, но они почти не упоминаются в “Хронике”.

Основная географическая территория, где разворачивается сакральная история Ура-Линды, это *Евразия*. Причем особенно ее северо-западная область. Сакральный центр фризов расположен в северной Атлантике, в месте “Альдланд” (или “Атланд”), т.е. в “старой стране” (слово “Альдланд”, Атланд странным образом напоминает “Атлантиду”). После потопления “Атлантиды” этот центр перемещается в Северное Море, в земли, которые ле-

жат к северу от нынешних Голландии и Германии и которые также были затоплены, только гораздо позднее. Итак, “фризы”, дети Фрейи, арийцы, имеют вне-европейское происхождение. Их изначальная обитель — сакральный остров. “Финны”, дети Финды, напротив, представляются автохтонами Евразии. Они населяют все ее земли от глубокой Сибири до иберийского полуострова. Собственно, народы Финда — это коренные евразийцы.

Естественно соотнести прародину “фризов”, Альтланд, с Гипербореей, с “островами счастливых”, с сакральным центром солнечного Аполлона. Северное местоположение древней арийской земли подтверждают все арийские священные традиции: как Веда⁽⁴⁶⁾, так и Авеста (Арьяна-Ваэджа, популярная страна), как греческие, так и германские мифы⁽⁴⁷⁾.

Евразия, в свою очередь, представляется как территория позднего распространения “фризов”, причем это распространение всегда было сопряжено либо с оттеснением, либо с ассимиляцией основного, автохтонного “финского” населения. Эта парадигма географического соотношения, согласно “Хронике Ура-Линда”, является фундаментальной для всей расовой истории. “Фризы” — пришельцы, носители сакрального знания, “свободные в боге” (“Gottesfreien”). “Финны” — аборигены, воспринимающие это знание, “рабы божьи” (“Gottesknechten”).

“Лидийцы” же занимают южное периферийное положение в континентальной структуре и не вступают в прямое взаимодействие с “фризами”.

Типы культур

Три парадигматические сакральные расы дифференцируются не столько по внешним признакам или психологическим особенностям, сколько по *метафизической позиции*, определяющей их основные культурные проявления. “Ура-Линда” предлагает, таким образом, три варианта “расовой метафизики”.

Дети Фрейи, “фризы” (арийцы, белые) живут в состоянии изначальной “демократии”. Закон у “фризов” *внутри*, поэтому внешне они абсолютно свободны. Религиозный тип “фриза” — это тип “естественного посвященного”, его “я” совпадает с мировым духом, Вральдой. К “фризу” лучше всего применима сакральная формула индуизма: “атман есть брахман”, т. е. его “я” тождественно абсолюту. “Фризы” миролюбивы, счастливы и мудры.

“Фризы” почитают женское начало: Великую Белую Мать⁽⁴⁸⁾, Фрейю, воплощение расового гнозиса, “арийскую Софию”. Женщина сопряжена у

“фризов” с жреческими функциями: она исполняет основные ритуалы и хранит сакральное знания. Каждое фризское поселение имеет свою “Деву”, “Burgmagde” как высшую сакральную инстанцию. Но такой “нордический матриархат” является сугубо интеллектуальным, т.к. женщина, стоящая в его центре, это “богиня”, дочь Фрейи, воплощение самой Фрейи, концентрат расовой идеи и божественной чистоты. Сексуальная символика в культуре фризов полностью отсутствует, т.к. фризское сознание максимально приближено к чистоте интеллекта и не нуждается в чувственной “опоре” для духовного размышления. У “фризов” не бывает рабов, т.к. идея “свободы” для них центральна.

Народы “Финда”, “финны”, напротив, живут в условиях строгой иерархии. У них есть господа, слуги, рабы, невольники. Их законы тщательно описаны, но исполняются только за счет давления властей. Их бог — вовне. Они воинственны, агрессивны, склонны к чувственным символам. Для них характерны идолы, фетиши, изображения “богов”.

“Финны” живут при патриархате. Мужчина стоит в центре “финской” цивилизации. Он исполняет жреческие и законодательные функции. Женщина занимает подчиненное, второстепенное положение. Для символизма народов “Финды” характерны физические символы и “натурализация” изначальных логосных структур.

И, наконец, “лидийцы” вообще не имеют четких законов, даже внешних. Они подчиняются своим хаотическим импульсам. Их космос децентрализован. Иерархии не существует. В основе их социальной жизни — обрывки “финских” сакральных комплексов. Для них характерен промискуитет и полуживотный матриархат. “Лидийцы” часто становятся рабами народов “Финда”.

Следует отметить еще одну важную деталь: среди “фризов” бывают “преступники”, предавшие внутренний закон духовной расы. В нормальном случае они удаляются на особые территории по велению собственной совести (такой территорией “Хроника Ура-Линда” называет Англию). Но иногда случается так, что “фризы”-изгои приходят к народам “Финда” и становятся среди них высшей кастой, господами, царями. Такие “фризы” кладут начало особому типу людей: династии “магов”, “magier”, которые ставят сакральные потенции фризской расы на службу интересам “финнов”. “Маги” — это короли-жрецы. Собственно говоря, перипетии конфликтов

“фризов” и “финнов” в Евразии становятся действительно глубокими лишь за счет “расового предательства” “магов”, чей интеллект дает “финским” племенам шанс действительно конкурировать с “фризами”.

“Маги” презируют “финский” народ, они превращают его в своих рабов. Они разрабатывают основные постулаты эрзац-религии, облекая священное знание “фризов” в веру в “богов”, “духов” и “демонов”, в “образы”.

Фризы и Ностратика

Миграции “фризов” это не просто распространение арийских или индоевропейских волн в довольно обозримые исторические промежутки. Белые дети “Фрейи”, в перснективе “Ура-Линды”, соответствуют скорее современным представлениям о “ностратическом” праплемени, носителе парадигматического праязыка Евразии (а ранее — полярных, затопленных ныне земель). Индогерманцы — это лишь последняя историческая волна “фризов”, которой предшествовали многие другие волны, заложившие основы египетской преддинастической, семитской, шумерской, прототюркской, картвельской и даже синотибетской культур. “Ностратический” интеллект евразийских и североафриканских языков соответствовал “гиперборейской” и “ностратической”, “фризской” традиционной парадигме, которая, будучи переданной тем или иным народам “финского” типа в те или иные периоды предыстории, постепенно деградировала, обособлялась, теряла сходство с изначальной кристалльной иероглифичностью, превращалась в верования в “богов”, “духов” и “демонов”. Белая раса “Ура-Линды”, таким образом, не совпадает с исторической белой расой индоевропейцев, но предшествует ей на многие тысячелетия.

Важно заметить, что сыновья Фрейи не только закладывают сакральную, языковую и мифологическую базу культурам типа “Финда”, они и сами подвергаются обратному воздействию со стороны этого деградировавшего типа. Так возникают смешанные формы традиции — “финско”-“фризские”. С одной стороны, в них наличествуют спиритуальные культы “гиперборейского” характера, с другой — типично “азиатские” черты. Такими народами являются хетты, скифы, киммерийцы, кельты. И более того, многие индоевропейские племена также постепенно пропитываются “финскими” элементами: германцы эпохи скальдов, римляне, греки, индусы по-

стведического периода сами по себе уже довольно далеки от изначального “фризского” состояния.

Такое представление об изначальной белой расе полярного происхождения фактически разрушает установившееся представление о Ближнем Востоке как очаге цивилизации, письменности, культуры и т.д. Более того, Ближний Восток в логике миграции “фризов” становится очень поздним (с точки зрения предыстории) центром соприкосновения самых разных потоков “фризских” влияний, стекающихся туда буквально со всех четырех сторон света, причем чаще всего не в чистом, но “финнизированном” и искаженном виде. С Запада туда двигаются племена белых ливийцев, тахаров, амореев. С Севера — протогерманцев и протокельтов. С Северо-Востока — прототюрков и протофиннов (на сей раз в историческом узко этническом смысле). С Юга — эфиопы. С Востока — эламиты, а позднее — персы и дравиды. Так знаменитая концепция *ex Oriente Lux* “Света с Востока” или “финикийского фактора” в культурном смысле оборачивается не истоком, но далеким следствием, синкретическим и упрощенным суммированием различных аспектов “фризской” традиции, принесенных туда в уже смешанных, искаженных “финских” версиях, восходящих к более или менее далеким эпохам.

Итак, выведенный из мифологии “Хроники Ура-Линда” “фризский” расовый фактор прекрасно согласуется с современной лингвистической теорией “ностратики”, единого происхождения всего спектра евразийских языков⁽⁴⁹⁾. С другой стороны, диалектика соотношения “фризского” и “финского” типов в сфере сакральных форм дает ключ к пониманию многих древнейших трансформаций мифологических и религиозных комплексов.

Белый эзотеризм и желтый экзотеризм

Основная проблематика “Хроники Ура-Линда” — противостояние культуры “сыновей Фрейи” и культуры “сыновей Финды”. Смысл этого противостояния с поразительной точностью соотносится с тем, что принято называть “экзотерической” (внешней) и “эзотерической” (внутренней) стороной Традиции. “Финда” воплощает в себе специфику “экзотеризма”: Бог для “сыновей Финды” находится *вовне*, равно как и сакральный закон; сам себя “финн” воспринимает как “раба Божьего”, как “собственность господина”, находящегося вне его; Божественное должно проявляться во внешних образах — идолах, символах, причем для наглядности они долж-

ны иметь “натуралистический” характер, вид чего-то конкретного и чувственного; религиозная жизнь “финна”, как и его социальная жизнь сводится к подавлению, покорению личных душевных страстей (в случае религии) или женщины (в случае семьи), или других людей (в случае социальной иерархии) и т.д. Во главе политической и религиозной структуры “финского” общества стоят “маги”, “короли-жрецы”, выполняющие по отношению ко всему народу функцию “субъекта”, “воплощенного божества”, посредника между “низким” человеком и “высоким” духом.

“Дети Фрейи”, напротив, иллюстрируют “эзотерический” уровень традиции: Бог для них находится *внутри*, он тождественен сакральному закону и их собственному “я”; “фриз” воспринимает себя самого как “свободного в боге” (*Gottesfreie*), как воплощение свободы; Божественное для “фриза” существует непосредственно, вне образа или символа, и если он и использует символы, так только чисто абстрактные, ненатуралистические, геометрически-математические; религиозная жизнь “фриза” протекает под знаком справедливости и господства мудрости над деятельностью, он живет в состоянии “аристократического равенства” и “гармонии”, он никого и ничего не подавляет — ни своих чувств, так как они у него совпадают с мудростью и богоявленческим, “теофаническим” мировосприятием, ни женщину (которая и так ему абсолютно послушна и является материальным воплощением чистоты его духовной расы, белым зеркалом мирового духа, хранительницей нордического огня), ни других людей, — поскольку он почитает в них свободу так же свято, как и в себе. И наконец, вместо короля-жреца, “посредника” между людьми и “богами”, у “фризов” стоит “Белая Дама”, великая Жрица, которая есть не что иное, как их собственная расовая субстанция, не нечто *внешнее*, но нечто *внутреннее*, материальное присутствие духа, разлитого равномерно в каждом сыне “богини” Фрейи.

Если приглядеться к исторически известным традициям, то мы увидим удивительно похожее соотношение между эзотерическими и экзотерическими их сторонами. Причем если в одних случаях оба этих аспекта сосуществуют без конфликтов, то в других случаях они входят между собой в противоречие, а это нередко приводит к религиозным войнам, реформам, расколам, возникновению ересей. Поэтому драма противостояния “фризов” и “финнов” в расовых концепциях мифологической сакральной географии “Хроники Ура-Линда” может быть взята как парадигма рассмотрения ди-

намики религиозных реформ Евразии. И наиболее ярким примером здесь может служить противостояние христианства (эзотерической, отчетливо “фризской” в своей основе, традиции) и позднего, “остаточного” иудаизма (воспроизводящего в себе все наиболее характерные признаки “финской” сакральности). И здесь показательно также, что ареал исторического распространения христианства в значительной степени совпадал с территориями, населенными потомками последней волны “фризских” миграций, которые яснее всех остальных, уже довольно финизированных, народов сохранили память о “боге внутри”, о “Белой Даме”, о “благодатной свободе высших” и т.д.

Большинство евразийских (и североафриканских) этносов, в которых “финский” элемент был преобладающим, приняли ислам, имеющий подчеркнута эзотерический характер, причем крайне показательно, что наиболее “фризские” аспекты исламской традиции — в частности, *шиизм* (подчеркивание мистической роли Фатимы, прародительницы “божественной расы” имамов; “свет Али” внутри верующих; тезис о “лавхут”, “божественности” самих имамов и т.д.) — захватили ареалы с преимущественным индоевропейским населением (шиитский Иран и т. д.), большинство же “фризских” этносов “арабы”, “тюрки” и т.д. остаются суннитами.

В качестве гипотезы можно было бы предположить, что некие расовые особенности стоят и за феноменом исламского суфизма, который также является сакральной формой отчетливо “фризского” типа. Хотя суфизм распространен среди народов “финского” типа, массово исповедующих ислам, возможно, в суфийских общинах преимущественно группируются рудиментарные вкрапления иных этнических групп, растворенных в общей массе, но выявляемых из нее снова — на сей раз на основании чисто духовного, а не этнокультурного критерия.

Демократия и тоталитаризм

Последние два тысячелетия евразийской истории и диалектика политических трансформаций в евразийских государствах также могут быть рассмотрены в перспективе мифологии расовых типов по “Хронике Ура-Линда”. Все аспекты “аристократического равенства” могут быть отнесены к “фризскому” архетипу, все “авторитарные”, “централизованные”, “тиранические” системы соответствуют “финской” модели. Причем здесь, как и в других случаях, чаще всего встречаются именно смешанные варианты, имеющие элементы обеих структур, т.к. народы, действующие в

эти эпохи, практически все без исключения затронуты расовым смешением. Поэтому здесь можно говорить только об относительно “фризском” и относительно “финском” варианте, причем пропорции обоих элементов могут значительно варьироваться.

В сущности, если мы поймем расовую специфику двух основополагающих политических парадигм — “демократия” и “тоталитаризм”, то станет очевидной вся амбивалентность их противопоставления, которое и составляет суть споров “правых” и “левых” на протяжении политической истории последних столетий. “Свобода”, “равенство” и “братство” — хороши для “свободных”, “равных” и “братских” “фризов”, и навязывание им деспотических систем будет явным насилием над их расовой природой. “Иерархия”, “порядок”, “дисциплина” — совершенно необходимы для людей “финского” типа, и прививка им “демократического режима” никогда не может привести ни к чему иному, как к анархии, безобразиям и деградации, которые, естественно, логически оканчиваются еще пуще “тиранией”. (Именно в этом смысле следует понимать слова Платона о том, что “демократия логически влечет за собой тиранию”).

Расы России

История Российского государства, России, лежащей в центре евразийского континента, является в высшей степени показательной, т.к. она блестяще иллюстрирует собой весь комплекс расовой диалектики, свойственной и другим евразийским территориям и этносам, но в менее явной форме. Дороссийская история славян скорее всего связана с последней волной “фризской” миграции из затопленного острова, из “ингвеонского царства”, т.к. изначально славяне органично входят в индоевропейский арийский культурно-расовый блок. Но история собственно России как особого геополитического пространства — это уже нечто иное.

Во-первых, начало российской истории, согласно летописи, начинается с призвания Рюрика на царство, что точно соответствует “финскому” архетипу социальной организации, зовущей “фриза” (а скандинавские племена, собственно, и являлись германскими, т.е. “фризским” этническим элементом) в качестве короля-жреца, “мага”.

Во-вторых, среди славянских племен уже с первых строк летописи фигурирует “чудь”, “мерь” и “мурома”, т.е. “азиатские”, “финские”, в прямом на этот раз смысле слова, народы. Так в истоке русского государства мы обнаруживаем “азиатский” образец.

Позднейшее крещение Руси и феодальная раздробленность — свидетельства об усилении “фризского” фактора; “белый” элемент, носитель “белой” религии развивается и начинает создавать структуру “аристократического равенства”. В этот период складывается и наиболее “гностический”, “эзотерический” элемент русской духовности. Причем важно заметить, что в некоторых землях Руси — в частности, в Новгороде, и вообще на Севере — “фризская” модель укореняется довольно глубоко и прочно. Нашествие монголов, носителей очевидной “финской” модели — иерархии, дисциплины, развитого репрессивного аппарата — опрокидывает “фризский” (и так уже далеко не абсолютный) комплекс, интегрирует Русь в Желтую Империю, которая фактически охватывает почти всю Евразию, за исключением северо-западной Европы. Но и сама эта чингизидская Империя рушится из-за расширения “аристократического элемента” (снова “фризский” фактор) среди ее правителей. А Русь тогда окончательно выбирает тип государства “сыновей Финды”, возлагая на себя миссию объединения северо-восточной Евразии. По окончании ига “русская аристократия” постоянно подвергается гонениям со стороны монархов, и “фризский” элемент оттесняется в сугубо религиозную сферу — в “равенство” и “братство” православных монастырей. Но после долгого и более или менее стабильного имперского периода, с очевидной доминацией комплекса “сыновей Финды”, “демократическая” концепция, уже совершенно чуждая в целом расовому типу российского населения, снова появляется в виде коммунистической эсхатологической доктрины, объявившей о начале реставрации “гиперборейских”, райских пропорций.

Расы Европы

Европейская зона евразийского континента находится географически ближе к сакральному острову — культовому центру “сыновей Фрейи”. И действительно, “демократический” тип культуры намного чаще встречается здесь в истории, нежели в азиатских или северно-африканских регионах. Однако было бы ошибкой считать, что Европа населена “фризами” и что она гомогенна в своем расовом субстрате. В ее северной части “фризский” элемент в значительной степени смешан с лаппо-финским этносом, который в Восточной и Центральной Европе фенотипически родственен т. н. “альпийской” расе. Западная Европа в значительной степени

“кельтизирована”, а “кельты” уже в древности, согласно Ура-Линде, были смешанным народом. И, наконец, население южных областей Европы, т.н. “средиземноморская раса”, несет в себе значительное число ближневосточных, левантийских, семитских расовых черт. Таким образом, в своей древнейшей евразийской автохтонной основе, сохранившейся в “монголоидных европейцах” (в частности, “бигуденцы” Франции — коренные французы, фенотипически неотличимые от палеоазиатов), и в других вне-европейских (финских, северно-африканских, семитских и тюркских) расовых компонентах жители Европы обнаруживают потомков “сыновей Финды”.

С учетом этой расовой гетерогенности становится очевидным, что европейские “демократии”, для того чтобы быть стабильными, должны компенсироваться довольно строгим контролем “тоталитаристского” типа. В этом и заключается специфика современных “демократических” режимов Запада — за фасадом “равенства” и “свободы” таится строгая иерархическая система, косвенно направляющая “финское” стадо в нужное русло. Хотя нынешние “маги”, управляющие западными обществами, используют для этих целей более изысканные и утонченные средства, нежели короли-жрецы древней Евразии.

Трагедия Норда

“Хроника Ура-Линда” связывает свой сакрально-расовый подход не только с географией, но и с логикой истории. Сакральная история здесь имеет циклический характер. Расцвет духа сменяется его упадком, а упадок — новым расцветом. В перспективе “Хроники”, главным субъектом сакральной истории являются “дети Фрейи”: их победы тождественны взлету мирового духа, их поражения — его падению. Вся прослеживаемая Ура-Линдой история начиная с затопления “Альтланда”, “старой земли”, есть история упадка “фризов”, т.е. нисходящая траектория цикла. Вначале гибнет их “большая Родина”, “Альтланд”. Потом тонут в Северном море их новые земли, располагавшиеся некогда в районе отмели Догтера. Позднее, вынужденные мигрировать в Евразию, они подвергаются смешению с племенами “финнов” или давлению с их стороны. В конце концов, коварные “маги” объявляют “фризам” настоящую войну, и своими нападениями прерывают священную традицию “Белых Дев”. Последняя из них гибнет от рук “магов”. Нордический священный огонь затухает. Останки “фризов” рассеиваются по Евразии или пускаются в плавание на своих кораблях в неизвестные земли (любопытна история из “Хроники Ура-

Линда” о фризском мореплавателе по имени *Инка* (sic!), отправившемся в далекие земли и не вернувшимся назад; тут следует вспомнить теорию историка Жака де Майо о “викинговском” происхождении цивилизации солнцепоклонников-инков). Как бы то ни было, линия “фризов” спускается все ниже и ниже, и параллельно с этим народы “Финда”, напротив, поднимаются и обретают все большее могущество.

Однако, согласно пророчеству последней “Белой Девы”, несчастья “фризов” будут продолжаться только до начала третьего тысячелетия (от Р.Х.). В этот момент упадок “фризов” достигнет своей низшей точки, своего зимнего солнцестояния, но сразу же за этим Вральда-мировой дух вновь вдохнет свой “Од”, свое “дыхание” в белый народ и мгновенно возродит “фризскую цивилизацию”, оживит божественную Фрейю и спасет всех верных ее сыновей и дочерей. Таким образом, расовый цикл “фризов” также имеет свою эсхатологическую перспективу и свою мистериальную развязку, т.к. в бездне своего падения растоптанному “Финдой” и коварными “магами” “гиперборейскому этносу” все же суждено увидеть грандиозный расцвет своей нордической культуры, возратить себе свою утраченную свободу, “свободу в боге”.

Возвращение мифа

Расовая парадигма “Хроники Ура-Линда” представляет собой классический образец мифологического объяснения исторических закономерностей. Как и любой миф, она где-то пересекается с научными данными, где-то уходит в область совершенно недоказуемых постулатов. Но в XX веке от позитивистского критицизма и научного энтузиазма предшествующих столетий не осталось и следа, а сфера мифа, напротив, снова оказалась в центре внимания. Миф оценивается отнюдь не по его соответствию объективной действительности (впрочем, сама концепция “объективной действительности” кажется все более и более ненадежной и несостоятельной), но по силе его воздействия на культуру, сознание людей, социальные трансформации. Этническая (или расовая) интерпретация событий всегда была одной из самых действенных, самых гипнотических, самых захватывающих.

Неудивительно, что “Хроника Ура-Линда” была в центре внимания в Германии 20-30 годов, когда национально-расовая интерпретация мира достигла в Средней Европе своего апогея. И на каком-то этапе реальной истории этот миф оказывал огромное влияние на ход вещей. Можно десакрали-

зировать культуру, но кровь человеческая и земля родного края все равно рано или поздно дадут о себе знать, вызовут к жизни дремлющие архетипы далеких эпох. Неудивительно также, что сегодня тему расы предпочитают обходить молчанием, и “Хроника Ура-Линда” надежно забыта. Это можно понять, так как свежи в памяти чудовищные картины последней войны, отчасти обусловленной тем, что европейские “фризы” вознамерились поставить на место евразийских “финнов”.

Пробуждение расового мифа привело в свое время Германию и мир к чудовищной катастрофе. Но за это ответственен не сам миф, а прагматизм и не критичность его использования. Если долгое время изгонять сакральное на периферию реальности, что удивительного в том, что оно вернется в чудовищном, искаженном облике.

Возвращение мифа следует готовить тщательно и осторожно, заранее учитывая последствия, и в том числе, ту катастрофическую возможность, что он ускользнет из рук вызвавших его к жизни.

Глава IX

К ВОПРОСУ О РУССКИХ РУНАХ

Рунология по Герману Вирту

Есть несколько точек зрения на то, что представляют собой руны. Одни считают, что это искаженная версия латинского алфавита, которая появилась в 5-6 веках у скандинавов и северо-европейских германцев. Другие полагают, что руны были древними знаками для гадания и стали использоваться для записи текстов только на самом позднем этапе под влиянием латинского письма. Эти две точки зрения на природу и происхождение рун принято считать “научными” или “ортодоксальными”.

Но есть еще одна теория рун, предложенная немецким ученым — профессором Германом Виртом. Сразу оговоримся, что эта теория не признается широкими научными кругами. При этом причина такого пренебрежения Виртом заключается не столько в его собственно палеоэпиграфических и рунологических трудах, сколько в его оценке текста, известного под названием “Хроники Ура-Линда”, история которого, как две капли воды, похожа на историю “Велесовой книги”. “Ура-Линда” была обнаружена в начале XIX века и представляла собой якобы древнейшую историю германцев (фризов), уходящую вглубь веков на много тысячелетий. Написана она была особым квази-руническим шрифтом и содержала сюжеты дохристианской мифологии и священной истории германцев. “Велесова книга” (обнаруженная, однако, лишь в начале XX века) представляет собой точный аналог

“Ура-Линды”, только применительно не к германцам, а к славянам.

Ученые сразу же расценили “Ура-Линду” как откровенную подделку, восходящую к эпохе голландского ренессанса, когда какой-то энциклопедист перенес мифологические и географические знания своей эпохи на далекие времена и воссоздал псевдомифологическую картину. Сторонники же аутентичности “Ура-Линды” были признаны маргиналами, шарлатанами и подвергались насмешкам. (И в этом аспекте параллель с историей “Велесовой книги” очевидна.) Однако и сам Герман Вирт не утверждал, что мы имеем дело с подлинником. Он полагал лишь, что речь идет об очень древней версии мифологического дохристианского предания, обработанной и стилизованной гораздо позднее голландским гуманистом. Вирт, знаток сотни древних и современных языков, археолог, лингвист и историк, проделал колоссальный труд по контент-анализу всего памятника и отделил в нем разновременные пласты — самые древние, более поздние и совсем поздние. Результатом его реконструкции явилась публикация “Ура-Линды” с подробнейшими комментариями. Она-то и сделала Вирта изгоем в среде официальных историков, которые считали, что само сомнение в полной фальшивости “Ура-Линды” автоматически дискредитирует автора. По этой причине другие и самые основные труды Германа Вирта, — “Происхождение человечества” и “Священный праязык человечества”⁽⁵⁰⁾, — где содержится его рунологическая теория и об “Ура-Линде”, вообще не упоминается, остались без внимания широкой научной общественности. В этих трудах содержится потрясающий палеоэпиграфический материал, который вполне заслуживает того, чтобы стать сенсацией в истории человеческой протокультуры. Многие интуиции Вирта предвосхищают те лингвистические теории, которые называют “ностратическими” и которые появились намного позже, нежели первые работы немецкого профессора. Но это лишь одна сторона его фантастических открытий. Самое важное осталось в стороне.

Итак, Вирт предложил следующее объяснение рунических знаков. С его точки зрения, скандинавские и древне-германские руны и рунические круги представляют собой следы древнейшей знаково-символической модели, которая лежит в основе всех типов языков, мифологий, культур, ритуалов, сакральных доктрин, календарных систем, астрологических наблюдений и т.д. Некогда рунические круги были известны всем народам земли, вышедшим из единой прародины — северной страны Гиперборея. Вирт, являвшийся

сторонником археологической теории “культурных кругов”, назвал эту изначальную протокультуру “Thulekulturkreise”, т.е. “культурным кругом Туле”.

Изначально рунические круги ритуально наносились только на *древесную* поверхность, так как дерево в “культурном круге Туле” считалось сакральным элементом, вещественным воплощением Оси Мира. По этой причине проследить хронологию развития полноценного рунического письма в древних эпохах полноценно невозможно. Лишь фрагментарные надписи на стенах пещер, керамике, камнях, а позже, бронзе и железе, являющиеся, скорее, аномалиями, нежели нормой древнейшей культуры, позволяют судить о шагах эволюции (или, точнее, инволюции) рунического письма. Исторические руны, какими они достоверно появляются в V-VI вв. — это лишь инерциальные следы древней забытой системы, которую (чтобы не путать понятия) можно назвать проторунической.

Проторуническая система, согласно Вирту, лежит в основе *всех* систем письма — финикийской, индийской, шумерской, китайской, египетской и т.д. Более того, проторуны и их система представляют собой ключ к расшифровке абсолютно всех мифологических сюжетов и сакральных доктрин — как монотеистических и развитых, так и примитивных и языческих. Рунический круг безошибочно прослеживается в фонемах, знаках, мифологических сюжетах, обычаях, ритуалах, приметах, ассоциациях, обрядах всех народов земли. Надо знать лишь код, и расшифровать любую систему символов не представляет труда.

В своих трудах Герман Вирт проделал колоссальную работу по вычлениению серии сюжетов и знаков, составляющих изначальные ансамбли символов “культуры Туле”, которые можно проследить от пещерных рисунков до самых развитых современных теологических конструкций. Каждый том работ Вирта содержит около 1 000 страниц, включая атласы и альбомы, каталогизирующие его открытия в сфере археологии (он сам активно участвовал в раскопках), палеоэпиграфии, сравнительной лингвистики, истории религий. На нескольких страницах, естественно, невозможно, даже кратко дать представление об этих уникальных исследованиях, которые, при этом, настолько редки, что их подчас нет даже в самых полных европейских библиотеках. Это обстоятельство объясняется и политическими соображениями. Дело в том, что Герман Вирт был основателем научно-исследовательской организации “Наследие Предков” (“Аненэрбе”) во время “Третьего

Райха”, и хотя он был признан совершенно невиновным в преступлениях гитлеровского режима, определенная тень легла на него так же, как и на некоторых других знаменитых германских ученых и мыслителей патриотической ориентации — Мартина Хайдеггера, Эрнста Юнгера, Артура Мюллера ван ден Брука, Карла Хаусхофера и т.д. Однако, даже среди них Вирту не повезло гораздо больше — темы, которые он рассматривал не вызвали интереса у европейских ученых (в отличие от Юнгера и Хайдеггера, которых отстояли их французские поклонники, безусловно чистые с точки зрения “антифашизма”). А вместе с тем, быть может, открытия Вирта не сравнимо важнее для нашего понимания истоков человеческого духа, нежели работы многих других авторов...

Вирт прожил до 1982 года, но все это время его и его труды окружало настолько полное молчание, что создается впечатление, будто во всем этом наличествует какая-то злоедающая тайна, какой-то “заговор”. Очень странным является и такой эпизод. Последняя книга Германа Вирта, т.н. “Palestinabuch”, в которой он собрал все результаты исследований касательно “гиперборейских” истоков ветхозаветной традиции — на основании систематизации и исследования архаических пластов ближневосточной культуры, была таинственным образом похищена у него из дома накануне отправки в типографию. Если бы исследования Вирта были простым шарлатанством, вряд кому-то пришлось в голову красть многотысячностраничную рукопись.

Но эта тайна пока не получила разгадки.

Славянская руника

Здесь нас интересует не просто история немецкого профессора, но то, каким образом его концепция может помочь нам в исследовании славянских древностей, объяснить многие загадки древней дохристианской культуры наших далеких предков. А эта тема сейчас волнует все большее количество людей. Отсюда, кстати, и интерес к “Велесовой книге”, к реконструкции докириллической письменности и т.д.

Если принять точку зрения Вирта, что северные народы Евразии, жившие в непосредственной близости к изначальной арктической прародине — Гиперборее, дольше других сохранили проторунические системы, хотя их полноценное значение, культовое использование и алфавитно-календарное осмысление были искажены и забыты. Поэтому руника встречается у них в

фрагментарном виде, как наследие древнего знания, ключ от которого утерян безвозвратно. Но тем не менее, начиная с 5 века эта поздняя руника синхронно появляется на севере Евразии. Вирт особенно пристально изучал германо-скандинавские области. Но он указывал также на точное соответствие руническим знакам (огласованных, однако, совершенно иначе) орхонских надписей древних тюрков. Причем тюркская руника появилась почти синхронно с германской, при том что трудно предположить прямое заимствование. С точки зрения простой географической симметрии, бросается в глаза, что между ареалом расселения германо-скандинавских племен и тюрками Сибири располагались как раз древние славяне, перемешанные с утскими племенами. И об этих славянах черноризец Храбр писал, что они “пишут чертами и резами”. Позднеруническое письмо характеризуется как раз тем, что оно вырезывалось на дереве или камнях, тогда как, по мнению Вирта, знаки изначальной проторуники были округлы. Таким образом, вполне вероятно, что *“черты и резы”* были символической системой *“славянской руники”*, являющейся как бы промежуточным слоем между германской и тюркской системами. Указание Храбра на то, что древние славяне “гадают” по резам, указывает на то, что славяне использовали свои руны так же, как германцы — они служили им одновременно и азбукой и методом сакральных ритуалов (в низшей своей форме — предсказаний).

Поразительно, насколько схожи знаки “Гимна Бояна” и “Велесовой книги” и германские руны. Хотя нельзя исключить и того, что по своим масонским каналам Сулакадзев, к которому сходятся все нити истории с “Велесовой книгой”, мог быть в курсе “Хроники Ура-Линды”, также стилизованной под руническое письмо. В таком случае (чего нельзя полностью исключить) ценность его документов теряется. При этом не исключено, что, как и в случае с “Ура-Линдой”, речь идет о позднейшей переработке какого-то действительно древнего документа. Важно лишь подойти к этому вопросу объективно и беспристрастно, не впадая в преждевременный энтузиазм, но и без заведомых предрассудков.

Подлинны ли фрагменты сулакадзевской коллекции или нет, у славян должны были быть системы рунического типа, фрагменты которых мы безошибочно встречаем в традиционных славянских вышивках, мифологических сюжетах, орнаментах, обрядах и поверьях. Следовательно, вопрос стоит только в том, чтобы приступить к полноценной и масштабной дешифровке древнего славянского наследия, не ожидая, что история подарит нам дос-

товерный материал текстового характера. Это было бы слишком просто. Хотя и нельзя полностью исключить, что рано или поздно обнаружится и такое свидетельство.

Уже сейчас мы можем приступить к глобальной дешифровке славянских древностей, так как имеем возможность использовать для этого бесценный научный аппарат, разработанный гениальным немецким профессором.

Если мы выясним систему славянского рунического круга, задача будет решена. И нам останется только провести сравнение этой модели с германской руникой и системой письма и календарных знаков у древних тюрков. Так, постепенно, мы выйдем на следующий уровень и приблизимся к расшифровке древнейшей загадки Евразии, к постижению ее пракультуры, ее тайного, забытого языка, являющегося не просто средством передачи информации (как сегодня ошибочно понимают язык технократы и прагматики), но уже самой информацией, причем важнейшей и значительнейшей, священной.

Таинство яблока — таинство Севера

Прежде, чем сделать первые шаги в нашем исследовании славянской руники, обозначим в самых общих чертах суть концепции Германа Вирта относительно смысла рунического или проторунического письма.

Вирт утверждает, что *изначальной культурной моделью, на основе которой развились и письмо, и фонемы, и календари, и ритуалы, и юридические институты, и искусства, и занятия, — т.е. вся человеческая культура в ее истоковом, зародышевом состоянии, — было наблюдение природных годовых⁽⁵¹⁾ явлений арктического Севера.* Многие традиции говорят, что именно с Севера предки людей спустились в средние и южные широты, где и возникли древнейшие цивилизации — как образы древней прародины, как ее отражения, реконструкции, имитации. Это утверждает иранская традиция, которая говорит об Арьяна-вадже, родине предков древних иранцев. То же самое предание содержится в Ведах, где говорится, что первые люди жили в том месте, где день и ночь длятся целый год — т.е. в Арктике. Греки знали о северной стране Гиперборее, родине солнечного Аполлона⁽⁵²⁾.

Индусы обладают традиционной теорией космических циклов, которые они связывают с динамикой континентов. Каждому циклу соответствует свой континент, dvīpa. Нашему циклу соответствует т.н. “Jambudvīpa”,

“земля яблонь”, причем Рене Генон показал⁽⁵³⁾, что речь идет не о самой Индии, но о всех актуально существующих континентах и особенно об их синтезе — Северной Земле, Арктогее, Гиперборее. Этот символический момент показателен. Яблоня, яблоко во многих мифах связываются именно с раем или с райским садом, с тем местом, где человечество пребывало в изначальные времена. Сам корень слова “яблоко”, — этимологический связанный и с индусским “jambu”, и с германским “Apffel”, англ. “apple” и т.д., — Вирт считает родственным и имени Аполлона, гиперборейского бога Солнца и Света. Если учесть этот “арктический”, полярный момент, то многие сюжеты, связанные с яблоками, станут понятными: молодильные яблоки скандинавских саг, яблоки Гесперид, запретное яблоко с древа познания, послужившее причиной оставления праотцами рая и т.д. Кроме того, есть и еще одна выразительная деталь: если разрезать яблоко поперек, мы получим в сердцевине пятиконечную звезду (⊗), а этот символ также изначально являлся образом полюса, Севера, рая.

Вирт объясняет полярный символизм звезды следующим образом. — Древнейший календарь представлял собой шестиконечную звезду ✱, отмечающую шесть основных положений солнца: летнее солнце (верхняя черта), зимнее солнце (нижняя черта), точка восхода и заката зимой (зимнее солнцестояние — две наклонных косых черты вверху) или же летом (летнее солнцестояние — две наклонных косых черты внизу). Иногда отмечалась и горизонтальная линия, соответствующая точкам равноденствий, что давало восьмиконечную звезду ✱. В Арктике шестая, нижняя черта отсутствует, так как зимой солнце там вообще не поднимается, а следовательно, шестиконечная звезда ✱ становится пятиконечной ✱. Арктогея — страна яблок и яблонь. Отсюда легко вывести роль яблок в русском и славянском фольклоре⁽⁵⁴⁾.

Основные руны

Вернемся к проторуническому кругу. Наблюдение за годовыми событиями за чертой северного полярного круга делает наглядными следующие знаки, являющиеся основой проторуники.

Круг, который описывает солнце за сутки над головой наблюдателя, как бы расширяя округлость самого солнца до космических масштабов ○. Возможно, древнейшей фонемой этого знака был согласный звук R (вариант L

, так как “жидкие” согласные часто взаимозаменяемы при переходе от языка к языку). Иногда круг снабжается вертикальной чертой вниз φ . От этого произошла греческая “го” — ρ.

Этот замкнутый круг разрывается в осенние и весенние арктические периоды, когда солнце делает над точкой Юга короткие дуги \wedge . Эти дуги — древнейший проторунический знак, UR \wedge в скандинавских кругах. Огласовка — гласный “и”, единственный звук, который можно издавать с закрытым ртом. Символически это соответствует спуску солнца в темноту ночи, исходя из символического отождествления рта и голоса с космосом. (Сравните русское слово “небо”, верхняя полость рта, и “небо”, небосвод).

В начале года тот же знак UR (\wedge) вероятно озвучивается как “а”, так как гласный “а” издается полностью открытым ртом, символ нового начала. Солнце выходит из-под земли, из мрака, пещеры. Начинается Новый День, Новый Год.

Далее сектор связан со знаком KA Υ , представляющим собой символ подъема, вздетых рук, рогов и т.д. Этим звуком обозначалось все, имеющее отношение к движению вверх, поэтому часто этот знак означает дух или огонь. Над KA, Υ , восходит R, φ (или RE или RI, так как огласовка согласных по мере перехода от посленовогоднего A движется к промежуточному E и далее к I, который является гласным летнего солнцестояния, высшей точки года).

После летнего солнцестояния, которое огласуется как I и изображается вертикальной чертой (\uparrow) — высший знак, дух, царственное достоинство, солнце начинает клониться вниз, к зиме, к арктической ночи. От верхней точки к нижней. Связь между ними осталась в иероглифе S (\S) и проторуне SOL (\odot), представляющей собой опускающийся огонь, солнце, закат, но вместе с тем молнию. Это также яблоко, тяготеющее осенью к Земле.

Далее следует иероглиф TU или TO — \uparrow . Осенний спуск, опущенные руки, ветви (ивы, ели, сосны, тиса и т.д.). Гласный O средний между I (издаваемым с полузакрытым ртом, растянутые губы) и U (издаваемым с закрытым ртом).

Кроме того есть две носовые согласные N и M, которые, по Вирту, обозначают горизонталь, воду, Землю, материнскую утробу, камень, дно, ночь, мрак и т.д. ($_$, \sim). Это такой согласный, который как бы еще не обрел

четкой формы. Поэтому первый крик ребенка — МА — выражает древнейшую гиперборейскую культовую формулу: из недр ночи рождается новая жизнь, новый свет, новый космос.

Исторические руны имеют еще несколько промежуточных знаков:

THURS, \uparrow знак топора (или колючки), которым отделяется пуповина Нового Года от Старого. (Топор и колючка, а также глагол колоть, связаны через слово “кайло”, т.е. топор; поэтому не исключено, что эта руна у славян называлась “коло” или как-то похоже).

AS \uparrow и FEON \uparrow — две части Мирового Древа, Ели, Березы, Яблони и т.д. Из FEON произошло русское БОГ. Из AS — русское “азь”, местоимение первого лица, “я”.

Согласный N, изначально изображавшийся горизонтальной чертой (—) позднее сочетался с NYT (\downarrow), откуда русское “не”, “нет”, отсюда же “ночь”.

Озвончение весеннего KA \uparrow (KEN — \uparrow — в поздних кругах) дало GYFU \times , руны, сходную с KA, поднятая рука, перекладина.

Вариацией I стала руна IEN \downarrow , указывающая на изменение траектории пути солнца в момент летнего солнцеворота.

В точке осеннего равноденствия закрепились составная руна BEORG, ∇ или $\triangle\triangle$, т.е. “две горы”, перешедшая сюда из зимнего солнцестояния в более древних версиях. От этой фонемы образовано и русское слово “береза” — сакральное дерево славян. Все остальные руны принадлежат предновогоднему периоду — осенне-зимнему сезону.

Далее идет LAGU, крюк, \uparrow , означающий также “воду”, “озеро”. Русское слово “луг” несет в себе оба протосмысла — нечто кривое, лук, излучина (внешний вид идеограммы, крюка, рукояти посоха) и пространство, заливаемое по весне водой; близкое германским корням, обозначающим “озеро” — lake. Отсюда же и русское “лужа”.

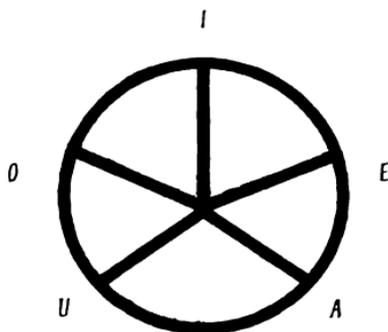
Руна MADR \uparrow попала в осень из весны, где она изображала M (и звучала также) волнующуюся водную гладь, контрастирующую со стоячей водой осени — N, —.

Руна EON ∇ напоминает идеограмму коня, и отсюда все мифологические сюжеты о “водных конях” или “морских жеребцах”.

Руна ING \times представляет собой брачную руны, союз неба (верхний треугольник, \wedge) и земли (нижний треугольник, \vee), мужского и женского

начала. Это также две переплетенные змеи. Фонетически огласуется дифтонгом NG (иногда с носовым N). В древнерусском языке “п” было носовым, и постепенно отпало. Такие современные русские слова, как “угол”, “утрь”, “крюк”, “рука”, “лягушка” и т.д. имели некогда носовое “п” перед “g” или “k”. Возможно, славянским названием руны ING было “угол” или “крюк”.

ODIL, , представляет собой узел, петлю, каплю. Означает “дух”, “семя”, иногда также “рыбу” в силу иероглифического сходства и того обстоятельства, что рыбы живут в воде, а предновогодние сектора священного года соотносятся с водой. На древнерусском подлинное имя рыбы “зва”



было табуировано. Не исключено, что русский ODIL назывался именно так — “зва” (или “дух”).

Важная руна DAG, , означает “день”, “свет”, “двойной топор”, а также “чашу”, “сосуд”, “котел для ритуальных празднеств”. Руна дала имя кельтскому богу Дагда, который в ирландских мифах связан с волшебным котлом, пища в котором не иссякает. Это новогодняя руна. От этого корня развились индоевропейские имена небесного бога — индусское Dyauś, латинское Deos, греческое ΘΕΟΣ. К этой же основе восходят немецкое “Tag” (“день”) и само русское “день”.

Теперь остается попытаться найти соответствия этому набору священных идеограмм и славянским корням, узорам, сказаниям, мифологическим сюжетам и т.д. Таким образом мы приблизимся к восстановлению сакральной картины мира наших предков и к выяснению священной модели, лежащей в основе нашей древнейшей культуры, нашего языка, наших обрядов, нашей психологии и т.д.

Глава X

КОСМИЧЕСКИЙ СПАСИТЕЛЬ

(два великих символа)

1. “TIU” — СВЕТ, ОПУСКАЮЩИЙ РУКИ

Heilbringer

«», «Спаситель» («Heilbringer», «Heiland») — это мысленная формула для обозначения ставшего видимым откровения высшего Существа, Мирового Духа, во времени и пространстве. Поэтому он является «Сыном Божьим» и воплощается чувственно как в пространстве, в форме мира,  или  или , так и во времени, в космическом круговращении, в Годе, измеряемом движением солнца. Через него, «Божественного Ребенка», позже «Сына Божьего», действует сам Бог.

Он — посредник между Богом и людьми, между бесконечностью и конечностью, между безусловным и обусловленным, между абсолютным и относительным.»

Так определяет Герман Вирт сущность древнейшей мифологической фигуры «Культурного Героя», «Божественного Посланника», который известен всем традициям и всем цивилизациям. Этот персонаж, по мнению Вирта, некогда имел единый смысл и даже единое Имя во всех языках, а вся совокупность сакральных сюжетов, связанных с его личностью, возводима к единой примордиальной парадигме, совпадающей с истоком письменности, календаря, речи, проторелигии. “Heilbringer”, дословно «Носитель Блага», является световым, «четвертым» измерением реальности, в котором остальные ее измерения разрешаются в интегрирующей форму-

ле, в абсолютном знаке, переводящем множественное и противоречивое изобилие вещей и явлений в строгую и одухотворяющую формулу, дающую смысл всему бытию.

Heilbringer — фигура универсальная, она не принадлежит к специфическому миру людей, не является продуктом культурного обобщения, человеческой социально-научной рационализации. Это разумная жизнь, пронизывающая весь макрокосм, и хотя она включает в себя человека как важнейший компонент законченного богоявления, данного в плоти мира, она предшествует ему, учреждает его во всем его уникальном онтологическом статусе еще до того, как он научится самостоятельно оперировать своими разумными способностями и систематизировать явления и вещи. Иными словами, существование этого универсального Посредника совершенно *объективно*, самостоятельно и первично.

Неудивительно, что его знаки, мифы о нем, сакральные ритуалы, связанные с ним, почитались в Традиции чем-то сверхважным, внушающим восторг и трепет. Его символам поклонялись, его имя обладало таинственной силой.

Вирт исследовал различные наиболее архаические иероглифы Heilbringer'a, и пришел к выводу, что наиболее древним и универсальным, восходящим к палеолиту, является его схематизированное изображение в виде человека с опущенными руками †. Эпиграфическими синонимами служат фигуры с поднятыми руками †, вертикальная черта |, кресты (⊕, ⊗, ⊙) и т.д.

Все эти изображения космического Спасителя неразрывно связаны с древнейшим календарем, который был одновременно примордиальной иконой и истоком сакрального языка — как письменного, так и устного. Исходя из древнейшей и простейшей схемы, Вирт выделяет четыре основные иероглифические модальности иероглифа Heilbringer'a.

В зимнем солнцестоянии это чаще всего Крест, отдельно или в круте, т.е. весь Год целиком, новый Год, полный и еще не «растраченный» ⊕. Иногда синонимом являются две половины круга, и эта двойственность — две половины года, ⊖ — является отличительными признаком космического Спасителя во всех его трансформациях. Он является «двойным» (zwiefache) по преимуществу⁽⁵⁵⁾ — и как объединяющий все пары имманентных противоположностей, и как соединяющий весь феноменальный, эмпирический мир с чистым миром Божественного Духа.

В весенней половине Года он представлен с поднятыми, воздетыми к небу руками — Ƴ. Символ космического воскрешения, восстания жизни из зимней полуночной могилы. В некоторых случаях поднята лишь одна рука †, а другая опущена (намек на осень) или графически неакцентирована N.

На вершине лета он часто изображается «безруким», I, вертикальная черта. Световое развитие достигло апогея. Полярный полдень. Ночь отсутствует. Солнце не закатывается за горизонт. Миг вечности.

Осенняя дуга, и Heilbringer † опускает руки, снисходит во мрак зимней могилы. Погружается в недра земли, во чрево дракона, кита, змея, великана, волка и т.д. В скандинавских сагах есть сюжет о том, как космический волк Фенрир (нижняя половина Года) откусывает богу Тьюру руку, Ƴ. Однорукий бог — осенний по преимуществу. Сущностно он остается «двойным», но в рамках годового цикла остается только одна половина - Ƴ (одна рука).

Различия между позами Heilbringer'a изначально соответствуют математически строгому календарно-философскому смыслу сюжета. Однако постепенно цельность первичной модели нарушается. Отдельные культуры или народы предпочтительно развивают лишь определенные фрагменты общей культовой картины. За той или иной фигурой закрепляется личностный характер космического Посредника, который появляется в фиксированной форме в разных циклических ситуациях и сюжетах, тогда как другие его идеографические вариации отходят на задний план или сопрягаются со вторичными мифологическими персонажами или историями.

Так, к примеру, Tiu, Тут, †, «Сын Божий с опущенными руками», «Двойной», может появляться в той же позе и в зимнем солнцестоянии, и в весеннем равноденствии, и в летнем солнцестоянии. Теперь он обходит годовой круг полностью.

То же можно сказать и о «Боге с воздетыми руками». Древняя руна Ƴ "man" или "madr", изначально означавшая весеннее положение «Света Мира» в исторических рунических кругах, оказалась в осеннем секторе и стала обозначать «человека», Mensch, man. Кстати, русское слово «человек» содержит в себе этимологически элемент «целый» (cel), который, в свою очередь, связан с немецким "Heil" (благо), входящим в слова "Heilbringer", Heiland⁽⁵⁶⁾.

Часто встречаются также фигуры с двумя парами рук — одна поднята, другая опущена —*. Они замещают собой крест зимнего солнцестояния и лежат в основании изображения четырехруких индусских божеств.

Так как исследование всех архаических идеограмм Heilbringer'a заняло бы слишком много места, мы ограничимся здесь его «осенней» формой — «Человек с опущенными руками», †, имея постоянно в виду, что речь идет не только об одной его ипостаси (как в полноценном изначальном мифо-календарном и ритуально-концептуальном комплексе), но о Нем самом.

Бог — стрела

Вирт пишет: «*Tiu* есть никто иной, как Сын Божий вблизи зимнего солнцестояния, в последнем месяце Года, в последнем «солнечном доме». Это явствует из анализа всей атлантической иероглифики».

Идеограммы «человека с опущенными руками» или «древа с опущенными ветвями» встречаются уже в археологическом пласте Magdalenien.

Основной сюжет, связанный с *Tiu*, это сакральная история его «спуска» с горы, в недра земли, в пещеру, в яму, под землю, на землю с небес, погружение в воду, его превращение в животное, поглощение его зверем, мифологическим чудовищем, его затемнение, старение, страдание, потеря им чего-то важного — органа, члена, культового предмета и т.д.

В шумерском письме, например, этот же иероглиф † обозначал «бога вод» Эа и одновременно Бела, «солнечного бога».

Этимологически, «*Tiu*» — это древнеарийское имя, родственное древневерхненемецкому «*Zio*», древнеиндийскому «*Dyaus*», его деривату «*dyauspita*» («небесный отец»), откуда происходят латинское «*Juppiter*», греческое «*Zeus pater*», а также слова, означающие «день» — «*dies*», «*Tag*» и «бога» — «*deus*» и «*dius*». Конечно, ведический Дьяус и тем более Зевс классической мифологии далеко ушли от изначального сакрального комплекса, обретя черты в первом случае — абстрактного понятия, во втором — личностного бога-мироустроителя. Но в архаических пластах соответствующих традиций, и особенно в архаических пластах индоевропейских языков, существует множество фонетических формул, оборотов, выражений и т.д., позволяющих распознать во всем контексте древнейшее гиперборейское понятие «*Tiu*».

Вирт подчеркивает, что археология и генеалогия этого знака в раз-

личных системах письменности — от пещерной и культовой палеоэпиграфики до линейного письма — убедительно доказывает, что он постоянно присутствует в самых разных цивилизациях до, параллельно и после возникновения собственно финикийской письменности, где этот знак *отсутствует!*. Следовательно, делает заключение Вирт, это в очередной раз доказывает тезис о существовании единой гиперборейской системы линейного проторунического письма, развившегося в северных регионах (т.н. «Thulekulturkreise», «культурный круг Туле») и распространявшегося по всему континенту задолго до Финикии. Саму же западно-семитскую письменность Вирт рассматривает как один из редуцированных вариантов древней полноценной системы, адаптированной к практическим нуждам морских купцов и почти лишенной всякого культового значения. Хотя многие знаки заимствованы из «Священного Круга», подчас их вокализация изменена, а их смысл утрачен. Показательно, что в семитском алфавите отсутствовал знак *Tiu*, означающий главнейшую идеограмму нордического культового комплекса — снисходящего к людям «Сына Божьего»⁽⁵⁷⁾.

Итак, *Tiu* — это *Двойной*, утрачивающий изобильность и полноту своего качества, но остающийся одновременно внутренне тождественным, вечным, неизменным, а следовательно, неумолимо сквозь все испытаниядвигающимся к Победе и Воскресению. В этом сложном комплексе следует искать различие между двумя типами сакральных историй — героического эпоса, заканчивающегося трагедией, и волшебной сказки с неизбежно добрым концом. Сказка, распространенная в низших слоях народа, сохранялась в архаическом виде в относительной неприкосновенности как раз за счет консерватизма «нецивилизованного» класса, и следовательно, вся парадигма циклических странствий «космического Спасителя» представлена полноценно. В свою очередь, героический эпос, саги и полурационализированная мифология были атрибутом высших классов, для которых характерно рассудочное осмысление сюжетов, и в периоды, когда вся полнота ключа к изначальному мифологическому комплексу утрачивалась, отдельные фрагменты цикла получали самостоятельное развитие.

Бросается в глаза графическое сходство иероглифа *Tiu* - ↑ -со стрелой (копьем). Отсюда мифологическое тождество и перенос значения. Отныне вместо «Бога с опущенными руками» можно встретить изобра-

жение «существа со стрелой». Отсюда же вытекают все сакральные аспекты символизма лука или стрельца⁽⁵⁸⁾.

В исландской рунической песне соответствующий знак \uparrow сопряжен с выражением “fifu farbanti” (“великан стрелы”) и “bendr baugi” (“натянутая дуга”, “лук”). Вирт замечает, что между угловым и полукруглым изображением идеограммы существует временное соотношение. Изначальной является полукруглая форма, которая может быть интерпретирована именно как натянутый лук с вложенной в него стрелой, а не как отдельная стрела с острым наконечником. Лишь обычай вырезать иероглифы на дереве, который предшествовал появлению собственно письменности, привел к угловатым формам проторун, \uparrow , из-за удобства резцом схематизировать кривые линии в углы.

Стрела и копье играют важную символическую роль во многих сюжетах, связанных с идеей зимнего солнцестояния, полночи или ее космического, вселенского аналога. Так, в скандинавской мифологии есть сюжет о случайном убийстве *стрелой* (веткой омелы) юного бога Бальдра, которое служит знаком начала «сумерек богов», «fimbulwinter» и прелюдией эсхатологического сражения — *gagna-rekkr*.

Копье центуриона Лонгина⁽⁵⁹⁾ играет аналогичную роль в христианской традиции. И не случайно в европейском средневековом христианском эзотеризме копье Лонгина связывалось с чашей Святого Грааля, в которую, по преданию, Иосиф Аримоефийский благочестиво собрал «кровь Спасителя», вытекшую из прободенного копьем Лонгина бока распятого Богочеловека. С точки зрения архаической культовой системы нордических символов, знак Π иг — «пещера», но вместе с тем «чаша», «вода», «море» и т.д., тесно сопрягался со знаком tiu , \uparrow , откуда германское Тут и устойчивое сочетание -tr- ($\uparrow\Pi$). Перевернутый иг Π дает новую иерограмму — ka (\cup или угловой вариант \vee), т.е. «воскресающий Бог», «бог, воздевающий руки». Снисхождение к точке зимнего солнцестояния, к смерти, в ад, связанное с копьем («опускающий руки»), является залогом весеннего воскресения (чаша, Грааль, воздетые руки — \vee) для всех тех, кто причастился «Сыну Божьему», его крови и его плоти в *нижней точке* его искупительного жертвенного пути. В православном обряде копие, которым изымают частицы агнца, и причастная чаша являются прямыми аналогами всего этого священного культового действия, восходящего в предначертательном образе к незапамятным временам гиперборейской нордической цивилизации.

Очень интересная деталь: в греческом мифе о борьбе Аполлона с циклопами, он прячет свой лук, которым уничтожил врагов, в стране «гипербореев», у «антиподов между двумя солнцами, закатом и восходом...»

Лук и стрелы были сакральными инструментами у многих архаических народов — так, в частности, у евроазиатских шаманов лук и стрела предшествовали в камланиях бубну и колотушке; горизонтальная диагональ на шаманском бубне часто сохраняет название «тетива лука».

На острие стрелы хранится, согласно индусской традиции, душа Брахмы или жизнь Кошcea Бессмертного в русских сказках.

В индуизме богом-лучником считается Шива, связанный с эсхатологией (когда он задует в раковину, вселенная рухнет) и огнем. Шива, в отличие от Камы, божества сентиментальной любви, воплощает в себе высший метафизический аспект брака как соединения мира с Богом, вселенной с ее истоком, и поэтому он убивает Каму своим третьим глазом⁽⁶⁰⁾. Вообще говоря, это довольно поздняя мифологическая история, несущая на себе следы жреческой рационализации; изначально, разницы между сакральным, метафизическим значением Лука и Стрелы (а соответственно, брака и соединения) и более приземленными реальностями не существовало. Греческий Эрот или индусский Кама были некогда тождественны солнечным лучникам — Аполлону или Шиве, лишь впоследствии и, возможно, в результате смешения различных символических комплексов, эти фигуры разделились.

Надо отметить символизм греческого охотника Ориона, чья история несет на себе явные признаки очень архаического сюжета, связанного с мистерией зимнего солнцестояния. В его истории есть тема Гипербореи (посвяительство на жительницу Гипербореи — деву Опис), убийство его стрелой из лука Артемиды, хождение по морю, ослепление и новое обретение зрения после инициатического путешествия навстречу солнечным лучам и т.д. Созвездие Ориона древними египтянами считалось небесной фигурой Озириса, а индусы располагали на этом же участке звездного неба созвездие *mrga-shirsha*, самого Шиву⁽⁶¹⁾.

Все эти сюжеты и культовые ритуалы сопряжены именно с идеограммой “Tiu”, относятся к мистерии Зимнего Солнцестояния и являются развертыванием древнейшего гиперборейского символизма. Зимнее Солнцестояние вплотную сопряжено с универсальной идеей конца старого и начала нового, с волшебной точкой бытия, когда смерть превращается в воскресение, гибель открывает врата к бессмертию. По модели этого уни-

кального момента Года построены все сакральные мотивы, связанные с центральным моментом всякого цикла — не важно гигантского вселенского (конец мира) или совсем незначительного (конец суток или еще меньшего промежутка времени).

Два равно Трем

Вирт указывает на то, что последняя буква древнего финикийского алфавита фонетически была “t”, и произносилась “tau”, “taw”, а ее иероглифом был знак \dagger или \times . Этот же знак обозначал звук “t” в древнеарабском письме (тамудическом, сафаитском, сабейском, лихьяническом), а также в ливийском (нумидском, берберском).

«Таким образом в конце алфавита, т.е. Года, — пишет Вирт, — стоял знак креста или якоря, озвученный зимнесолнцестоянческим именем бога: tau, taw, в некоторых случаях tua. Символ «Двойного» — \updownarrow ».

Якорь — перевернутый знак \updownarrow в округлом начертании — означает «снихождение Света Мира» на дно темных вод, спуск в зимний ад.

Показательно, что в раннехристианской символике якорь был знаком самого Христа.

Древние календарные круги делились на разные сектора. Самым древним и арктическим было деление на две половины (отсюда «Сын Божий» — «Двойной»). Следующее по универсальности членение было троичным, разделяющим год на три равные части, три сезона; скандинавские рунические круги сохранили такое деление в формуле трех aettir, трех направлений. В точке зимнего солнцестояния - начало весеннего сектора, по обе стороны от летнего солнцестояния — летний сектор, и, наконец, вниз, к осенне-зимнему периоду — третий сектор. Этот третий сектор назывался Tys att⁽⁶²⁾ и символизировался нашим знаком \updownarrow .

\updownarrow близок к Тут, т.е. к концепции t в ur'e (\uparrow П). И все это относится к третьей предновогодней части круга. Вирт объясняет фонетическое происхождение озвучивания числа 3 — три, tri в большинстве индоевропейских языков — именно этим обстоятельством! Отсюда сакрализация троичности в самых древних традициях. Устойчивый архаический сюжет «третьего (младшего) брата», который, уступая обеим братьям по всем показателям, становится, однако, спасителем, победителем и искупителем после всех испытаний и злоключений. Этот сюжет чрезвычайно распространен во всем индоевропейском фольклоре — от индийского через

иранский, славянский, германский до исландского и кельтского. Если понять, что речь идет о Tiu, то такая сакрализация числа Три станет прозрачной. В раннем христианстве, распространявшемся в областях (начиная с Галилеи), где никогда не прерывалась древняя гиперборейская традиция — в Малой Азии, Греции, Италии, Фессалии, Анатолии и т.д. — все эти моменты прекрасно осознавались: на последнем месте в алфавите стоял Крест (иногда распятия изображались в виде буквы T), он же был Якорем Спасения, он же — Сыном Божьим и Двойным (две природы), он же — лицом Пресвятой Троицы...

Сын Божий, нисходящий в иг, чтобы спасти мир и даровать ему воскресение.

Если слово Три развилось фонетически из идеи снисхождения Tiu, Tua, Tu в иг (↑ П), то само слово Два⁽⁶³⁾ — древне-верхне-немецкое “zwa”, англосаксонское “twa”, латинское “duo”, древнеиндийское “d(u)vau” и т.д. — возникло из вокализации идеограммы Сына Божьего самого по себе Tua — tva — tav — dva и т.д. Таким образом, на архаическом культовом календарном уровне была внутренняя связь между Двумя и Тремя, которая сохранилась даже в языке. Оба слова относятся к ↑, Сыну Божьему, космическому Спасителю. И снова мы видим поразительное совпадение с раннехристианской традицией, которая строит догматы Церкви на парадоксальном и сверхрациональном сочетании в личности Иисуса Христа сакральных чисел Два и Три: Он — одно из лиц Троицы, и в нем — Две природы (божественная и человеческая). Обе идеи заложены в древнейшем христианском перстосложении — три сложенных пальца символизируют Троицу, два других — две природы Христа.

Божественное зверь-дерево

«Heilbringer» (Tiu, Tug, ↑) в своем снисхождении тождественен идеограмме Дерева — отсюда многочисленные мифы о «людях-деревьях», «лесных людях» и т.д. Символизм Дерева, леса, избрание леса в качестве места развертывания мифологического сюжета или капища восходит именно к этой гиперборейской фигуре, которая никогда не означала *никакого конкретного предмета в отдельности*, вопреки эволюционистской теории о происхождении букв и знаков из пиктограмм, схематически изображающих реальных существ или предметы. Напротив, иероглиф Tiu (↑) как осенне-зимняя часть Года, как символ нисхождения Света Мира (не обя-

зательно солнца, но именно Света как более общего и более метафизического понятия), — иными словами, как *абстрактная идея* — лежал в основе наименований, культового почитания и сакрального осмысления реально существующих зверей, растений, предметов и явлений. Космический Спаситель в нисходящей траектории (↑) и его идеограмма первичней всех остальных вещей, комплексов, ансамблей, ситуаций и т.д., на которые изначальный смысл переносился по аналогии, на основании внешнего или внутреннего сходства.

Так, Дерево как ось мира, как священный знак сакрализовано именно на основании его внешнего сходства с идеограммой Heilbringer'a. Особенно выразительно с этой идеограммой совпадали опущенные ветви ели и черно-белый ствол березы, и не удивительно, что древние индоевропейцы выбрали два этих дерева в качестве наиболее центральных, почитаемых.

В немецком языке название ели — “Tanne”, а березы — “Birke”. Оба эти слова, по логике Вирта, должны быть связаны с тем же изначальным мифологическим комплексом Tiu, а следовательно, в них должна заключаться протоидея предновогоднего спуска Света Мира в нижние регионы вселенной (в землю, под землю, в воды, в материнское чрево мира, в ночь, в камень и т.д.). Кроме того, Вирт показывает, что названия березы и ели могут меняться местами, так как первичным в обоих случаях является именно концептуально-идеографическая форма, связанная с календарно-философским осмыслением цикла. Так, у североамериканских индейцев дакоты, которые также почитают березу сакральным культовым деревом, она называется “tan-ra”. Это сочетание “tan”, по Вирту, является примордиальным и означает «нисхождение ↑, Tiu в an», а сочетание “an”, вообще, звук -n- является древнейшей гиперборейской фонемой для обозначения “Матери Земли”, “камня”, “низа”, “лона”, “нижней части годового цикла”. Итак, культовая формула “tan”⁽⁶⁴⁾ является концептуальным синонимом tur, τυτ, т.е. Tiu в ur'e (↑ П).

“Birke” также является архаической культовой формулой. В большинстве индоевропейских языков это наименование березы устойчиво сохранилось (русская «береза» этимологически относится сюда же). Вирт показывает, что речь идет о вариации формулы “buri”, в которой сочетаются две примордиальные фонемы — “bi” (варианты “ba”, “bu”) и “ur” (вариант “uri”). Речь идет об идеограмме «двух гор», которые в рунических кругах расположены как две дуги перед зимним солнцестоянием и

после него. Это визуальное наблюдение полярного феномена движения солнца на юге перед тем, как оно скроется во чреве полярной ночи и сразу после того, как оно оттуда покажется. Одна дуга (n) называется "ur" и является идеограммой, давшей концептуальный смысл «пещере», «петле», «горе» и множеству других сакральных и культовых предметов и мест в гиперборейской цивилизации. Две дуги составляют иероглиф «двух гор» uu — «два ur'a», ъ, bi-ur⁽⁶⁵⁾. Эти две горы в далеком прошлом получили фонетическую огласку -b- и иероглиф ъ. Относительно фонемы -ka- (или ее аналогов, вариаций — g, kh, gh, j, ch, с и т.д.), которая устойчиво присутствует в названии березы, можно сказать, что она означает «Сына Божьего», космического Спасителя во второй половине Года, «человека воскресающего, воздевшего руки», хотя на этой фигуре мы остановимся позже.

Итак, Tiu-«Heilbringer» замещает себя березой и елью. Отсюда сакрализация дерева в древних цивилизациях — из дерева делались дома, средства передвижения, корабли, орудия. На дереве — особенно бересте — писали за много тысячелетий до того, как южно-семитские, средиземноморские народы стали использовать для этой цели высушенные шкуры животных. Вирт указывает, что верхняя сплошная соединительная черта в санскритском письме является следом верхнего края бересты, которая ритуально сохранилась как воспоминание о сакральном божественном прошлом.

В высшей степени показательно русское слово «ель». Это древнейший корень, восходящий к культовой формуле el, il, которая обозначала «свет», «луч» и, соответственно, также прилагалась к Tiu, «Свету Мира». Неудивительно, что космический Спаситель именуется также ull⁽⁶⁶⁾, il, el и т.д. Вирт показывает, что имена Ullr, Ulli и т.д. и Tu, Tiu в мифологии почти синонимичны и идеографически тождественны. В частности, у гренландских эскимосов, язык которых хранит множество архаических элементов слова с этой фонемой (ullo, ullok, ulluk, ullut и т.д.) означают «день» (ullok), «год», «рассвет» и т.д. Причем, особенно зимним является сочетание -l- с -u-, согласно великой культовой гиперборейской формуле озвучивания сакральных слогов в зависимости от времени Года. Нордический закон пяти гласных Вирт формулирует так: -a- начало года, -e- весеннее равноденствие, -i- середина лета, -o- осеннее равноденствие, -u- зима, конец года. Так как и фонетически и концептуально -e- и -o- являются промежуточными гласными (это явно в семитских языках), то пять можно свести

к трем: -а-, -i-, -u-, что соответствует трем aettir, о которых мы уже говорили. U (= o) соответствует “Tys aett”, т.е. третьему сектору Года, находящемуся под знаком “Tiu”. В русском же слове «ель» важнее всего архаичное “el” (“il”). Иными словами, память о «световом» символизме сохранилась, но «опущенные ветви» ели концептуально в фонеме не отразились.

Зато русское «ель» явно сближается с другим важнейшим символом того же порядка — с «оленом», немецкое «Elch», а на языке дакота олень называется “ta”, что снова приводит нас к одному и тому же (“ta” — “олень”, “tan” — “береза”, и то и другое — сакральные понятия в индейских культурах). Русское «олень» несет в себе то «зимнее» о (u), которого не достает в слове «ель».

Вирт доказывает, что олень был наиболее древним культовым животным гиперборейского периода, и как таковой связывался с зимними, солнцестоянческими мифами. Только позже его заменил в этом качестве бык (еще позже баран). Например, у индейцев дакота бык называется «большой олень», «большой ta», и не имеет самостоятельного названия. Оленьи рога в культовом контексте воспринимались как знаки ka, воскресающего спасителя мира, как визуальный феномен вздетых рук.

В древних названиях быка в индоевропейских языках мы снова сталкиваемся с сочетанием t ↑ и ur П(ур \uparrow). Это немецкое “Stier”, латинское “taurus”, авестийское “staora”, русское «тур». Neilbringer, Свет Мира с неба нисходит к нижним регионам, к царству зверей, в миры массы, материи. Отсюда сюжеты жертвоприношений быка в древних культурах — иудаистических, митраистских и т.д. На Руси также довольно долго совершались жертвоприношения быка, причем происходило это в день пророка Илии, в момент, когда лето клонилось к зиме, а само имя «Илия» понималось русскими как фонема нисходящего Света (отсюда связь пророка с молнией — «нисходящим светом»), как символ, близкий к il, ul, tiu и т.д.

Важно подчеркнуть полифонию культовых символов: в изначальном гиперборейском комплексе еще отсутствовало строгое разделение между общим смыслом космического события (например, сюжет Tiu в целом) и ролями действующих лиц, фоном, на котором оно происходит и т.д. Поэтому само имя Божественного Света могло переноситься на ту реальность, в который этот Свет «тонет». Например, слово «wulf», «волк» явно происходит от формулы ul, т.е. «Neilbringer» перед зимним солнцестоя-

нием, хотя в дальнейшем развитии сюжета именно Волк⁽⁶⁷⁾, космический волк (пес, дракон и т.д.) является противником Спасителя и его убийцей. Зимнесолнцестоянческая мистерия есть изначально двойная жертва — нижнее убивает высшее, но за счет этого само умирает от своего поступка, а высшее воскресает. Сын Божий смертию попирает смерть. Титаны разрывают Диониса и превращаются в богов. Поэтому культовые фонемы, описывающие всю сакральную ситуацию, еще не дуализированы, строго не разведены. Еще нет ни полов, ни ролей жертвы и палача, нет абсолютного добра или абсолютного зла. Вся вселенная — совершенное и исполненное великого смысла Богоявление, где и темные и светлые стороны одинаково важны, существенны, служат делу гармонии и торжества нордической истины.

Tiu сливается с «Stier» («быком»), с «Elch» («оленем»). Отсюда же немецкое «Tier», греческое «θηριον» («зверь») и русское «зверь» (даже этимологически оно связано с немецким и греческим). Бог и зверь имеют одинаковые имена, сливаясь в новогоднем мифе — отсюда зооморфные персонажи древних религий, тотемы, иудаистические «hayot hakadosh», священные животные, виденные пророками у трона Господня.

Так, даже этимологически русские слова «зверь» и «дерево» как собирательные для целой вереницы видов и подвидов, не только восходят к одной фонеме, но и выражает общую протоидею о нисхождении в ночную массу зимней материи чистого небесного Света, Сына Божьего. Не удивительно, что сам Христос в раннем христианстве изображался в виде агнца и был распят на *древе* Креста. Также общепринятым было изображать Христа в виде рыбы, а само слово “рыба” в русском языке было “звьъ”, что этимологически связано со словом «зверь».

Осенний ряд рун

Вирт показывает, что некоторые другие идеограммы могут служить субститутами знака Tiu или дополнять его в комбинированных вариантах. Все эти символы соответствуют некоторым знакам рунического круга, расположенным на осенней стороне. Эти знаки наиболее архаичные, сохранившиеся на своем месте с незапамятных времен.

Такова руна sig (𐌆) или sol (𐌱), в рунических кругах они взаимозаменяемы. Она может быть рассмотрена как идеограмма молнии или спускающегося солнца. На самом деле, это, по Вирту, фрагмент или субститут древнейшего арктического иероглифа (𐌆), означающего связь между

собой двух кардинальных точек Года — нижней и верхней. Позже этот фрагмент был осмыслен как нисхождение от лета к зиме, поэтому остался только нижний круг (⚏). Во-втором случае, sig (⚡) символизирует схематическую связь между солнцестояниями, вертикальную (огненную) змею. В обоих случаях смысл — нисхождение Света Мира. Озвучивалась эта идеограмма фонемой -s-. Во многих древних сакральных кругах и развившихся из них алфавитов эта руна ⚏ (sol) стоит непосредственно перед руной ↑ (tiu), отсюда устойчивое для наиболее архаических пластов индоевропейских языков и, шире, большинства языков народов земли сочетание st, и в индоевропейских языках это сочетание означает «бытие», «существование». В руне sol видны черты древнейшего иероглифа бытия — (⊗).

В руническом ряду за формулой s-t (sig-tyr) следует знак -b-, beorg⁽⁶⁸⁾, Berg, Birke, руна березы или двух гор Ɔ. Это дает формулу “sit-tyr-berg”, известную в древнейших германских заклинаниях и рунических песнях. Солнце ⚡ ⚏ (sig-sol), несомое Сыном Божиим ↑ (tiu, tyr), опускается между двух гор Ɔ (beorg)⁽⁶⁹⁾.

Что касается русского слова «гора»⁽⁷⁰⁾, которое родственно древнеиндийскому «gīṛiṣ», авестийскому «gaīṛi» (тоже «гора») и прусскому «gaīan» («дерево»), то любопытно, что этимологически оно сближается с греческим «borees» («северный ветер» или «север»), т.е. родство с фонемой ber, beorg возможно через греческий. Кроме того, само слово “borees” означает север, т.е. то место графического суточного (но не годового!) круга, которое соответствует сердцу полуночи.

Другая важнейшая руна — lagu (Γ), изображающая крюк, рукоять посоха и т.д. Она обозначала воду, озеро и т.д. Это та вода, в которую сходит Tiu, Heilbringer. Крюк играет огромную роль в архаических мифологиях. У эскимосов им культурный герой притягивает друг к другу небо и землю. Отсюда же серп, символ Кроноса у греков. Γ - lagu концептуально соответствует двум русским словам, считающимся этимологически различными — “луг” (место, заливаемое рекой при ее разливе) и “лука” (изгиб). Мы видим, что идеограмма “lagu” несет в себе оба этих значения — изгиба, кривизны и влаги. Кстати, русские слова «лягушка» и «лужа» восходят к той же фонеме.

Еще один знак (⊗) — odil, рыба, петля, капля, узел⁽⁷¹⁾. Так же, как и sol, это фрагмент древнейшей гиперборейской идеограммы (⊗). Это знак потомства, семени. Так, древние германцы называли и изображали таин-

ственную силу, пронизывающую вселенную — дыхание Божье, душу. У шумеров тот же знак назывался “su” или “zu” (“os”, “oz”) и, подобно “lagu”, обозначал воду. Другими фонетическими вариантами odil являются vod, ot, oth и т.д., что дает русские слова «отец» и «вода». Древнейшее озвучивание su или sv в высшей степени важно, так как оно лежит в основании русского слово «свет», «святость» и т.д., которые, в свою очередь, родственны древнеиранскому hveta (светлый), санскритскому “sveta” — «белый, светлый» и т.д. «Свет», «святость» — присутствие odil’a, Духа Божьего, полюса мира.

Руна (𐌿) уг, представляющая собой корни мирового дерева, т.е. как раз точку зимнего солнцестояния. Она часто присутствует вместе с идеограммой Tiu как оперение стрелы (↑ + 𐌿). Иногда выступает как замещение руны уг (п). Она может быть рассмотрена и как вертикальный штрих — руна Ис (l), т.е. «Сын Божий в летнем солнцестоянии», наложенная на угловое написание уг. Одновременно это — знак смерти. В русском языке это уг концептуально сближается со словом «юр», которое означает «верчение», «вращение», «водоворот» и этимологически сближается с литовским «ауге» — «зов, вой, звуки рога» и т.д. Рог как *искривленный* предмет и верчение указывают на спираль, лабиринт, которые были традиционными символами зимнего солнцестояния. — Солнце как бы закручивается в этот период по своей траектории, чтобы начать раскручиваться зимой. В литовском же ууга означает «море», что снова приводит нас к той же теме спуска в воды.

Особо следует остановиться на руне ing (x̄). Она обозначает схематическое переплетение двух половин года, двух дуг или двух углов. Это могут быть земля и небо или две змеи. Вирт показывает, что это — брачная руна по преимуществу. Она указывает, что при снисхождении Heilbringer’a в землю, в воды, в звериное чрево, в ночь и зиму, происходит соединение верхнего (Света Мира, Неба) с нижним (Мать-Земля, холод, тьма, масса). При исчезновении солнца полярной зимой все становится одинаково черным, линия горизонта исчезает, само светлое небо утопает в объятиях черной Матери Земли. Это — иерогамия, священный брак. Мы показали выше, что гиперборейское мировоззрение, Богомировоззрение, не знало строгого дуализма, четкого разделения. Негативное событие (нисхождение Света Мира, Сына Божьего) обязательно оборачивалось позитивным, смерть становилась новым рождением, погребение — воскресением, растворение Верхнего в Нижнем — зачатием нового Верхнего. Верхняя

дуга — летняя половина Года — сливается с нижней дугой — нижней половиной Года. Из этого таинства рождается Новый Год, новый цикл. Это необходимое условие Воскрешения.

Вирт показывает, что фонема, соответствующая руне *ing*, *ǰ*, *n-g*, является очень архаичной и устойчивой, и с ней мы встречаемся не только в индоевропейских языках для обозначения «змеи» (английское “snake”, санскритское “naga”), «угла» (латинское “angulus”) и др., но и в америндских, семитских, африканских, эскимосских, тюркских и даже китайских культовых формулах, означающих “брак”, “связь”, “союз” и т.д. В германских языках эта фонема до сих пор означает суффикс принадлежности — т.е. то, от чего происходит данная вещь, ее брачный исток. В английском это *ing*, *being*, *speaknig* и т.д., в немецком *ung*, *Nibel-ung(en)*, *Ordn-ung* и т.д. Учитывая колоссальное значение этой фонемы и соответствующей ей идеограммы, ее просто не может не быть в русском языке, хотя, на первый взгляд, прямого аналога нет. Но если учесть, что в древнерусском часто в закрытых слогах наличествовали назальные звуки *n*, которые впоследствии были редуцированы, то поиск русского аналога этой руны облегчается. Мы находим эквивалент в слове «уж», т.е. “*ug*”, откуда пропало назальное “*n*”. Далее все просто: сюда же относятся слова «утрь» (морская змея), «угол», «юг» (ранее произносившийся как «ут»; юг — это зимнесолнестоянческая ориентация в годовом цикле, тогда как северу соответствует суточная полночь). Любопытно наличие этой фонемы и в составных корнях, связанных с исследуемым нами символическим и мифологическим комплексом. Так *u(n)g* обнаруживается в слове «дуга» (что сближает это слово с древнейшим шумерским и тюркским названием божества ясного неба — *Dingir* или *Tengri*, т.е. дуга-*dingir* есть *Tiu*, *Dyaus*, *Zeus*, сошедший в *ing*, *ung*, в ночь, в воду, в зиму, место, где небо и земля слиты воедино), в слове «рука», в словах «круг» (пропавшее в русском «круг» носовое *n* появляется с немецком *ring*, саксонском *hring* и т.д.), «язык», «уголь» и т.д.. Кроме того, слова «нога» и «ночь» дают то же сочетание. Теперь легко понять древние изображения существ с ногами змеевидной формы — это культово-календарные синонимы как фонетически, так и графически: человеческая нога — визуальный крюк, угол⁽⁷²⁾.

Вирт приводит тысячи примеров этих фонем и идеограмм: от пещерных рисунков палеолита до близких к нам религиозных символов и даже художественных орнаментов, развившихся, кстати, из культовых фигур.

2. КА — СВЕТ, ПОДНИМАЮЩИЙ РУКИ

Две половины Вечности

Мы показали вкратце основные символические ряды Heilbringer'a в осенней половине года, где его предпочтительным именем является сочетание "Tiu", а главной идеограммой — "Человек, опускающий руки" (↑). Именно этот знак и связанные с ним сюжеты более всего распространены в сакральных комплексах традиции, вплоть до того, что во многих языках именно от этой культовой примордиальной фонемы и идеограммы были образованы слова и иероглифы, обозначающие Бога (лат. "Deus", тюрк. "Tengri", инд. "Dyaus"). Конечно, в определенных обстоятельствах исторической дегенерации Традиции этот символ мог остаться единственным и главным, став синонимом Божества как такового, независимо от символично-календарной особенности мифологических сюжетов. "Tiu" часто появлялся и в весенних сюжетах, и даже в летних. Однако есть все основания считать, что в самой изначальной парадигме сакральной картины мира «Космический Спаситель» в осенней и предновогодней части года все же сосредоточивал в своей фигуре лишь одну часть сакральной символики, и хотя вся совокупность развившихся из этой первоидеи сюжетов, ритуалов, мифов, доктрин, ритуалов, символов, «теологий» и т.д. воистину необъятна, на самом деле, речь идет лишь о фрагменте общего Gottesweltanschauung древних гиперборейцев.

Вторым, равным Tiu по значимости, символом был “Ka”, обозначающийся идеограммой Y — существо с поднятыми руками. Это было изначальным символом вселенской Весны, Воскресения, восходящей полуокружности Священного Года. Отсюда главные характеристики этого знака — Рождение (Воз-Рождение), Рост, Полнота, Изобилие, Свет, Победа, Царская Власть, Воскресение, Вознесение, Подъем, Восхождение.

В самых древних системах письма мы встречаем этот знак в разных вариантах — египетское “ka” (Y), латинское “C” (<, по Вирту, это поставленное на бок “Ka”) и т.д. Древние пифагорейцы считали латинскую букву игрек Y особенно священной именно потому, что графически она тождественна Ka, великой руне Воскресения. Египетское “ka” обозначало душу человека или его звездное тело, т.е. ту часть человеческого существа, которая не перестает существовать после смерти тела, но продолжает свои путешествия по Вселенной. Тело умирает в зимнем солнцестоянии человеческой судьбы. Но душа (Ka) воскресает как новогоднее солнце, рождаясь снова. “Tiu” переходит в “Ka”, спуск становится подъемом, смерть рождает жизнь, зерно, упавшее в землю, дает новый колос. Переход “T” в “K”, Света, опускающего руки, в Свет, поднимающий руки — вот основа и центр всего гиперборейского гнозиса, этой изначальной проторелигии. Следовательно, формула “t-k” (“d-k”, “d-g”, “th-kh” и т.д.) является ключевой в культовых, ритуальных фонах древнейшей полярной цивилизации. Вирт считает, что именно сочетание “t-k” лежит в основе индоевропейского названия числа 10, которое соответствовало количеству месяцев в древнейшем гиперборейском арктическом году. Десять — это возврат к единице. Лишь на позднейших исторических этапах десятимесячный год, чьи месяцы считались с помощью пальцев ладоней двух рук, уступил место двенадцати-(шести-) месячному⁽⁷³⁾.

Быть может, смутным воспоминанием об этом изначальном смысле числа (и слова!) «десять» является противопоставление в герметической традиции 10 логосов (вертикальная, чисто духовная иерархия) 12 знакам зодиака (горизонтальная, психо-материальная иерархия). Индуизм также говорит о 10 аватарах (снихождения Принципа), а каббала о 10 сефирах. Если слово «десять», «декада» несет в себе столь абсолютный, изначальный и «божественный» смысл, становится понятным, почему это число так почиталось в различных эзотерических учениях (причем гораздо больше, чем другое священное число — 12⁽⁷⁴⁾).

Поразительно, как неожиданно Вирт растолковывает древнейший знак X (X), мальтийский крест или крест св. Андрея. Одним из его самых изначальных значений Вирт считает солнцестоянческое сочетание t и k, где верхняя половина знака (\vee) есть поднятые руки (=ka, Y), а нижняя половина (\wedge) — опущенные руки (=tiu, \uparrow). Вместе же это дает символ “икс”, “X”, который был в латинской системе цифр обозначением числа 10 и произносился “deca”, т.е. звонкое t + k!

Рогатые «боги»

Одним из самых распространенных символов “Ка” были *рога* или *рогатые животные*. Именно эти атрибуты некоторых животных и лежали в основе их сакрализации — будучи наделенными очевидными знаками восходящего Сына Божьего, печатью Воскресения и Возрождения, рогатые звери сами, в свою очередь, ассоциировались с тем же ритуально-календарным аспектом — с весной, светом, новой жизнью.

Так, Вирт утверждает, что три древнейших созвездия, почитаемые нордической цивилизацией, были: Лось (теперешние Близнецы), Бык и Овен. Все три животных отмечены наличием рогов, знаком Ка.

Но не только эти животные были особенно почитаемы в древности. Также важнейшим животным был козел. Козел отличался огромной производительностью и, естественно, активная способность производить потомство ассоциировалась с наличием в звере избытка световой жизненной силы — Ка, что внешне выражалось в наличии рогов. В принципе, та же логика действовала и в случае быков и лосей. Различие между естественной жизнью и сверхъестественной, между мистической душой и жизненной силой пришло гораздо позднее... Но даже до самых последних времен коза (или козел) — в сказках, в мифах (*коза* Амальтея, выкормившая Зевса из *рога* изобилия!), в приметах и простонародных верованиях играла огромную символическую роль. Можно упомянуть лишь о русских скоморохах, которые были последними носителями древнейшего символично-ритуального комплекса, с ярко выраженной нордической спецификой. Так, в скоморошьих ритуалах, связанных с медвежьим представлением помимо самого скомороха (медведчика) и собственно ученого медведя обязательно участвовал третий персонаж — «коза». Это был непременно юноша⁽⁷⁵⁾, переодетый в странный наряд с козьей головой. Его роль в самом представлении была совершенно несущественна (ко-

лоть рогами и дразнить медведя на потеху публики), но с этой функциональной незначительностью резко контрастировал обычай непременно устраивать медвежье представление с участием «козы». В этом проявлялось смутное воспоминание о древнейших полноценных культурах, где символизм козы или ее рогов был центральным смысловым элементом. Речь шла об освобождении солнца из чрева зимы. Зимнее солнцестояние, сама зима символизировались медведем, чье имя, кстати, в индоевропейских языках было культовым («art») и табуированным («медведь» — табуистический субститут), — и сама Арктика, север, называлась «страной медведя», «arctica». Коза же выполняла функцию Ка, т.е. воскресающего света, Спасителя, поднявшего руки. Отсюда игровой культовый антагонизм «козы» и медведя в скоморошьих играх.

Рога — символ божественности, воскресения, весны, победы над мраком зимы и ночи. В них фиксируется поднятие рук Сыном Божиим, Космическим Спасителем. Но так как, по верованиям гиперборейцев, смерть есть сама по себе новое рождение, воскресение, то мы встречаем рога во многих древнейших захоронениях, в дольменах, менгирах, курганах и т.д. Человек умирает, но его «ка», его душа воскресает, «поднимает руки» и движется вместе с солнцем к небу. Это — деваяна индусов, путь богов, восходящая дуга Года, дорога, по которой поднимается к летнему солнцестоянию триумфальная колесница души.

Рога украшали изображения многих древних божеств, участвовали в сакральных ритуалах, наполняли собой орнаменты и т.д. Очень важно, что не только индоевропейские или языческие традиции использовали рога как символ «Ка» в качестве священного синонима воскресающего Спасителя. Эта же тема встречается и в Ветхом Завете, где можно найти такие фразы: «вознес, Господи, рог свой над Израилем» и т.д. Позже «рог», «рога» были истолкованы только как знаки силы, мощи, но изначально они имели чисто духовный, идеографический смысл. Кстати, даже в христианской традиции, которая устойчиво считает рога печатью нечистой силы (в этом сказалось специфическое отношение христиан к языческим культам, божества которых были отождествлены с бесами), есть некоторые исключения: так, ветхозаветный Моисей, начиная с раннехристианских рисунков, часто изображается с рогами. Здесь, как и во многих других случаях, более новая традиция отрицает сакральные формы предшествующих культов, хотя в сущности (по крайней мере, в системе символи-

ческого языка, который не может не быть единым) утверждает структурно сходные сюжеты⁽⁷⁶⁾.

Здесь мы подходим к довольно деликатной проблеме, связанной с тем, что символизм “Ка”, имеет поразительно много сходств с христианским описанием дьявола, бесов, чертей и т.д. Вообще говоря, символизм описания «дьявола» снова недвусмысленно указывает на древнейший культовый комплекс. Наличие хвоста, позднее осмысленное как «низость», «скотская» природа бесов, на самом деле, является наследием солнцестоянческой идеограммы “уг” (П) — корни мирового древа, символ печали, зимы, ночи и могилы; она визуальна может истолковываться как две расставленные ноги и хвост между ними (в более древних изображениях встречается также изображение огромного фаллоса в антропоморфных фигурках). Эта же идеограмма кроме «хвостатого» обозначала и «борону», «трезубец» и т.д. Черти, кстати, часто изображаются именно с «вилами» (руна уг )!

Далее, хромота дьявола. Это также солнцестоянческая деталь. Нижняя половина Года связывалась с ногами Космического Спасителя (как бы вписанного в круг)⁽⁷⁷⁾. Конец старого года — это потеря ноги. Отсюда фигуры «одноногих колдунов» в ирландском эпосе и хромота дьявола. Иногда та же идея воплощается в наличие у беса копыт — здесь акцентируется их раздвоенность () , перевернутый знак “Ка” или угловым образом изображенные две дуги () , два копыта.

Дьявол и бесы живут в преисподней, под землей. Туда спускается солнце зимой и ночью. Одним словом, бесы выражают собой символический комплекс, связанный с зимой и зимним солнцестоянием.

Но почему тогда устойчивое указание на их рогатость?

Вирт показывает, что это связано с архаическим изображением Ка в самом зимнем солнцестоянии, как указание на грядущее воскресение даже в периоды самого полного мрака. На севере, когда в сердце зимы стоит сплошная арктическая ночь, еще задолго до появления первого света весны, древние уже праздновали в тайне, в ночи, во тьме, в пещерах, в катакомбах и т.д. мистерию Рождения Света, его Воскресение. Он еще был невидим и неизвестен, но гиперборейцы уже знали — Он родился. “Ка” уже есть. Пока он скрыт, еще пребывает во мраке, под землей, у корней Мирового Древа, под водой. Но факт рождения (= воскресения) уже не отменить. Отсюда характерные идеограммы () — “Ка” в пещере, под землей, в змеевидных лабиринтах мрака.

Но изначальное нордическое сознание не знало дуализма. В нем субъект и объект, действие и арена действия, звуки и фигуры переплетались в единый диалектический комплекс, в изобильное и мудрое дорациональное и сверхрациональное Богомировоззрение (Gottesweltanschauung). Поэтому подземелье и ночь (другие хтонические и зимние явления и персонажи) никогда не были выражением чистого зла: все они служили взаимодополняющими элементами изобильного единого божьего откровения, в котором без смерти нет воскресения, а без холода зимы летнего жара. По той же самой логике пребывание Ка в зимнем мраке, в утробе ночи, в пещере, под землей и т. д., могло впитать в себя и некоторые негативные моменты, связанные, однако, не со светом (хотя Люцифер, денница, рассматриваемый как падший в христианстве, тоже ангел света), а с общей ситуацией.

Иными словами, с чисто идеографической точки зрения, «бесы», символизируя драматическую календарную ситуацию, на самом деле не несут в своем облике ничего специфически негативного — это составные образы древнейшей календарной символики, где, по меньшей мере, один из символов — рога — имеет в высшей степени положительный, световой смысл. Это — «Двойной», Космический Спаситель, “Heilbringer”, в его высшем весеннем воскресшем состоянии.

Мыслящий Муж и Мера Матери

Эквивалентом идеограммы “Ка” (У) является иной знак “Madr” — х или v. Тот же поднимающий руки Свет, только отчетливее выделена вертикаль. Одно из устойчивых названий этой руны — “madr” — означает «человек», «мужчина». В индоевропейских языках этот корень часто звучит как “men”, “man”, индийское “manu” и т. д. Вирт подчеркивает, что в изначальном сакральном комплексе не существовало строгого различия между людьми и богами, между космосом и цивилизацией. Поэтому между различными явлениями существовала непрерывность — напомним, что даже во времена Платона идея происхождения людей от богов была чрезвычайно распространена; сам Платон считал себя прямым потомком Посейдона, бога морей. Следовательно, фигура “Madr”, бога, с поднятыми руками (или тремя перьями), отождествлялась с мифическим предком и служила самоназванием людям.

Этимологи указывают на близость слова “man” (человек) к “mens”

(ум), а также к слову “луна” (англ. “moon”). Ту же картину мы встречаем и в русском языке — слова «муж», «мысль» и «месяц» развились из одной древней фонемы. При этом на примере русского видно, что луна (месяц) получила название по ее календарной функции — отмерять время, месяцы; возможно, тот же изначальный смысл стоял и за словом «мысль» — «измерение», «мера», «способность соизмерять и соотносить вещи и идеи между собой». Муж, человек, является носителем способности измерять, т.е. мыслить. И в идеографическом смысле это действие выражается вертикальной, световой позицией его фигуры — поднятые руки, воскресение, активность, γ. В гностических мифах эта идея отражена в мифе о «вертикальном антропосе», «человеке стоящем», который пребывает в вертикальном положении с воздетыми руками среди нижнего эмпирического хаоса. Агриппа Нетесгеймский употреблял выражение «*anima stante et non cadente*» («стоящая и не падающая душа»). Таким образом, мы снова приходим к изначальной руне “Ka”, чьим эквивалентом является “*madr*”.

Эта руна “*madr*” повторяется в бесчисленных вариациях на самых древних узорах, орнаментах, вышивках и т.д. Там, где мы сталкиваемся с ней, она повествует об истории гиперборейских народов, у которых «человек» и «мысль» были строго тождественны.

Не исключено, несмотря на значительные трудности, с точки зрения этимологии, что само местоимение 1-го лица (единственного и множественного числа) в падежных формах (кроме именительного) в индоевропейских языках — «мне», «меня», «мной» — и притяжательное местоимение — «мое», «мой» и т.д. — развились из этой же великой символической фигуры — человека стоящего, мыслящего, светового⁽⁷⁸⁾, тогда как именительный падеж в определенный момент времени получил иное фонетическое и концептуальное осмысление. Можно предположить, что этот именительный падеж также связан с сакральным руническим кругом⁽⁷⁹⁾. В германских и латинских языках он привязан к летнему солнцестоянию. Любопытно также, что в тюркских языках именительный падеж личного местоимения 1-го лица так и звучит: «мен».

Здесь важна и еще одна деталь. С точки зрения Вирта, изначальная сакральная арктическая культура не была основана на патриархате и *Vaterrecht*. Следуя за Бахофеном, Вирт считал матриархальную цивилизацию более древней и изначальной, более близкой к золотому веку полярного «рая». Следовательно, наиболее древние сакральные понятия и

священные фигуры были не мужским пантеоном, но, скорее, женским. Хотя в некоторых моментах изложения Вирта можно понять в том смысле, что под гиперборейским матриархатом он имеет в виду не совсем принцип доминанции женского начала над мужским, но, скорее, отсутствие четкой дифференцированности полов, некое андрогинное бытие и андрогинное мышление, схватывающее события реальности в неразрывном синтезе и лишь позже и по мере необходимости делающее некоторые различия, никогда не становящиеся до конца необратимой логической системой, формальной логикой. Такое мышление скорее напоминает чистое созерцание или интуитивное схватывание идей и вещей сразу и непосредственно со всеми заключенными в них полюсами, измерениями и противоречиями. Но Вирт подчеркивает, что такое интуитивное, сердечное мышление более свойственно именно женщине, сохранившей вопреки тысячелетиям агрессивно мужской культурной доминанции многие черты изначального нордического отношения к бытию⁽⁸⁰⁾.

Учитывая матриархальную (с поправками Вирта, т.е. скорее, андрогинную) природу древнего символизма и его синтетический, недуральный характер («нет ни мужеска пола, ни женска»), легко понять, что фигура “Madr” (= “Ka”) может означать не только “Мужа”, “Ману”, “Первопредка”, но и “Жену”, “Женщину”, “Богиню”. Отсюда фонетическая формула *madr* тождественна древнейшему слову «мать», нем. «Mutter», лат. «mater». Это световая Дева, Мать Мира, Царица Небесная, несущая в поднятых руках новое Солнце, Свет Мира.

Это соображение относительно культового тождества Мужа и Матери в формуле “*madr*”, вполне применимо и к ситуации с осенней половиной Года, т.е. ко всему символическому комплексу *Heilbringer*'а, опускающего руки, *Tiu*.

Но возвращаясь к фигуре “Ka”, к идеограмме воскресения и нового света, следует сказать, что в сакральном смысле “женщина” может пониматься именно в этом значении — как “дарительница света”, как “Космическая Спасительница”, через которую приходит новая весна.

В русских хороводах, которые часто водились одними девицами (архаически нордическая черта), этот символический компонент ясно различим. Сама форма хоровода — Год, годовой цикл. Девушки — месяцы (кстати, венки из цветов имеют то же символическое значение — год). Когда они поднимают руки вверх, они образуют фигуры “*Madr*” (= “Ka”),

когда опускают — фигуры “Tiu”. Поднятые руки — весна, опущенные — осень. При этом опущенные руки (↑, Tiu) означают период девичества (слово «дева» от “Tiu”), а поднятые (↑ Madr) — материнство. Роженицы, столь часто встречающиеся на русских вышивках, чаще всего представляют собой женщин именно с поднятыми руками, т.е. «матерей».

Стоянки Ка

Восхождение Ка по весенне-летней дуге Года к летнему солнцестоянию имеет несколько фаз или стоянок. В исторически известных календарных кругах порядок идеограмм бывает различен, так что наиболее архаической и изначальной формой следует считать наличие руны “Ка”, “madr” или их фонетических и иероглифических заместителей.

Однако можно попытаться найти соответствия скандинавским рунам, связанным с Ка и его сектором в русских корнях.

Так, первой посленовогодней руной является “feoh” (℥). Она обозначает «богатство», «скот», «достояние», «имущество», а также «дерево» (мировое дерево) и т.д. В современном немецком это «Vieh». Для русского языка это очень важная руна, так как этимологически “feoh”, “Vieh” и т.д. родственны древне-индийскому “bhaga”, древнеперсидскому “baga” («полный», «изобильный»), от которого происходит и русское слово “бог”! В идее Божества и в самом этом слове заложена полнота, новизна, нерасстраченность, первичность. Это — первый знак Священного Года, а следовательно, его Начало. Одновременно, важно подчеркнуть, что для славян в Божестве яснее всего наличествует именно идея бытийной полноты, изобилия, выражающихся вполне конкретно — либо через достаток и богатство (слово “богатство” родственно слову «бог»), либо, в более возвышенном случае, через конкретный и осязаемый, «плотный» световой опыт.

В русском изначальное f из “feoh” стало звонким, равно как и h, превратившееся в g. “Feoh” (℥) также указывает на поднятые ветви дерева, т.е. тождественно весенней символике мирового древа. В этом смысле это идеографический синоним “Ка”. В русском языке, как и в немецком, есть связь между словом “бук” и “буквы”, а в немецком к этому добавляется еще и “Buch”, книга. В руническом круге “feoh” — первая буква, а значит это первый знак в книге бога-года. В названии русской буквы Б («буки») мы видим то же сочетание, т.е. буква Б есть буква по преимуществу. Лю-

бопытно, что своим начертанием в кириллице Б отличается от латинских и греческих В, не исключено, что здесь, равно как и в случае некоторых других оригинальных букв, Кирилл и Мефодий пользовались древнейшими сугубо русскими азбучно-календарными кругами, русскими рунами, которые, возможно, и назывались «резами». Так, иероглиф Б показывает весеннюю половину Года, куда обращены и полукруг в основании и верхняя горизонтальная черта. Не исключено, что Б ближе идеографически к руне “feoh” (ƿ) с развитой в полуокружность нижней чертой, нежели к греческой “бете”. И не случайно, все греческие слова с “бетой” на старославянском передавались через В, а не через Б, а при этом исконно русских слов на «ф» нет. Следовательно, можно предположить, что русское «буки» передавало архаические индоевропейские фонемы, соответствующие германскому f.

Далее следует “ur” (П), руна в форме дуги, пещеры, горы или подковы (которую вешают на дверях на счастье). Из этой пещеры выходит Ка, поднимая руки. Поэтому в отличие от предновогодней руны “ur”, весенний знак часто изображается с лучами — (☀), “strahlende ur”, человек в нимбе, стилизованные под волосы лучи (или наоборот) в наскальных рисунках. Русские корни с «вр» — время, вращение, врачевание (в изначальном смысле, произнесение волшебных формул) и т.д.

Руна “thurs” (Ʀ). Изображает топор, плуг или латинское А, поставленное на бок. По-немецки “thurs” — «колючка», «шип»⁽⁸¹⁾, что дало множество сюжетов в германской мифологии относительно бога-колючки и т.д. Возможно, русское слово «колоть», т.е. «раскалывать» (действие топора) и «колоть», т.е. «укалывать» (действие шипа, колючки) одинаковы не случайно. Одно из названий топора («кайло») также относится сюда. Слово же «коло» означало круг, солнце, а при перенесении значения -- и кол, ось, вокруг которой круг вращается. Если эта цепь сближений верна, то, вероятно, с той же руной связано и славянское солнечное божество «Хорс», которое в таком случае должно быть аналогично германскому Тору.

Потом руна аз (F); не исключено, что она лежит в основании начертания первой буквы русского алфавита, и она же — личное местоимение 1-го лица в древнерусском (азь). Вирт считает, что это не столь архаичная руна.

Руна “ken” (<). Это и есть наш “Ка”, “Свет, воздевающий руки”, толь-

ко положенный на бок. Вирт считает, что фонема этой древней идеограммы лежит в основе индоевропейских корней, обозначающих огонь. Русское «огнь», индийское «agni», латинское «ignis» и т.д. Не исключено, что сюда же следует возводить и корень обозначающий «жену», «женщину» — греческое «gυne» и т.д. Мы видели в случае с эквивалентом руны “Ka” руной “Madg”, как мужское сливается с женским. В случае с мужской, огненной руной “ken” — это еще раз повторяется. В данном случае это Огненная Дева, Красна Девица, «жена, одетая в солнце».

Далее, руна “hagal” (*), о которой можно было бы говорить долго. Она означает весь Год, мировое древо с корнями и кроной, Священное (Heilige), неопалимую купину. Одна из самых священных идеограмм нордической цивилизации. У шумеров такой же знак (* или ) - anu, dingir - обозначал бога. В русской кириллице “hagal” соответствует буква Ж, «живите»⁽⁸²⁾. В hagal воплощается вся световая полнота, свойственная “Ka”, знаку восходящего Света. К фонеме “Ka” добавляется “al”, древнейшее название божества. Интересно, что германский ряд слов, смысловым образом сопряженный с идеей “hagal” (идеограммой и фонемой) — “All”, “Heilig”, “Heil”, “Licht” (“Allheilige Licht”) — на русском имеет своим аналогом слова с корнем «св» или «вс» — “все”, “святой”, “свет”⁽⁸³⁾ (“всесвятой свет”).

Глава XI

МИСТЕРИЯ БУКВЫ “ЖИВИТЕ”

Происхождение славянского алфавита — кириллицы — выводят обычно из греческого и арамейского письма. Однако не все буквы подчиняются этому правилу. И кроме того, буквенный символизм всегда имеет сакральный характер, и поэтому за написанием каждой буквы просто по логике вещей должен стоять некоторый иероглифический и эзотерический контекст. И это особенно справедливо для тех случаев, когда алфавит используется для записи богослужебного языка, как в случае церковно-славянского. Отсутствие серьезных исследований в области символизма кириллицы вызывает сожаление, так как, на наш взгляд, эта азбука, а равно и сам церковно-славянский язык, представляют собой неисчерпаемое поле для исследователей сакрального.

Прежде чем приступить к основной теме — к рассмотрению символизма славянской буквы “живете”, Ж, — мы хотели бы сформулировать основной принцип нашего отношения к происхождению сакральных алфавитов. Во-первых, признавая традиционную теологическую концепцию о трех священных языках — древнееврейском, латинском и древнегреческом — мы считаем, что не менее священными (хотя и в других традиционных перспективах) являются арабский, санскрит, китайский и тибетский. Такая совокупность сакральных языков охватывает большинство актуально существующих священных и аутентичных традиций. Но и эта картина, хотя и более

полная, не является действительно исчерпывающей и изначальной, так как во всех этих языках и в соответствующих им алфавитах мы имеем дело со вторичными сакральными комплексами, каждый из которых полон и достаточен в рамках данной конкретной традиции, но не является, тем не менее, действительно первичным. Мы полагаем, что истинная сакральная языковая парадигма — это нечто иное, нечто давно уже забытое всеми традиционными формами и хранимое лишь тайной духовной элитой. Эта парадигма известна в Традиции под именем “языка птиц”, и на наш взгляд, помимо собственно “языка”, существует также и “письменность птиц”, составляющая первичную основу для сакральной речи. Большинство исторически прослеживаемых алфавитов развилось именно из этой изначальной протоформы, которую мудрецы и святые приспособляли к тому или иному национальному языку. Иными словами, мы придерживаемся не теории “финикийского” происхождения письменности, но теории ее небесного, ангелического происхождения, и в данном случае финикийское письмо для нас не более чем один из вариантов адаптации священной “письменности птиц” в ряду многих других. Это справедливо и в отношении “создателей” славянского алфавита — святых Кирилла и Мефодия, которые, по нашему мнению, обладали секретом этого “языка птиц” непосредственно, либо через вдохновение Святого Духа, либо через причастность к эзотерической цепи, хранящей сквозь тысячелетия древнюю райскую тайну Логоса-Слова. И в данном случае греческие и арамейские буквы являются не моделями для искусственного создания славянского алфавита, но равноправными участниками некоторого самостоятельного и одновременного ряда, не разработанного путем комбинирования, но полученного святыми в едином и одновременном откровении над-временного Логоса. Поэтому, с нашей точки зрения, славянская азбука является столь же “древней”, как и греческая, санскритская, древнееврейская или китайская, так как все они проистекают из предвечного источника — Слова, по сравнению с которым даже самые длительные промежутки времени подобны мгновению.

Одной из не-греческих и не-арамейских букв кириллицы является буква Ж, называвшаяся “живите”. Это название — как, впрочем, и названия букв во всех алфавитах, — далеко не случайно. Понятие “жизни”, “жития”, просто по логике вещей должно быть как-то связано и с концепцией, заложенной в “языке птиц”, и с особенностью начертания самой буквы. Но каким образом?

Ответ нам может дать рунический круг — святыня древних германцев, расово связанных теснейшими узами не только со славянами, но и с греками.

Кроме того этот же самый рунический круг (гораздо более древний, чем это принято обычно считать) имел определенное отношение и к происхождению древнесемитской письменности. Как бы то ни было, в этом круге есть одна руна, которая графически очень напоминает букву “Ж”. Это — руна “Хагаль”. Изображалась она как Ж, но существуют и ее вариации — полная  и укороченная, половинная . Согласно теории профессора Германа Вирта, “хагаль” был принципиальным иероглифом сакрального года в его шестичастном делении (что сохранилось до сих пор в индуистском календаре, где существует всего 6 месяцев). Форма Ж — это сокращенный вариант , т.е. окружности, года, поделенного на 6 частей. Это деление может быть графически отражено и иначе, а именно в форме . Однако параллельно с шестичастным годом рунические символы часто изображают восьмичастный год, в котором дополнительно отмечена линия, соединяющая точки весеннего и осеннего равноденствий. Оба знака часто являются синонимами:  подобно , * или подобно Ж. Поэтому в различных вариантах рунических кругов мы встречаемся с двумя типами знака “хагель”: Ж или *.

Этимологически “хагель” лежит в основе таких германских корней, как “heilig” (“святой”), “hag” (“куст”), “hacken” (“крюк”) и т.д. Но более полно руна “хагель” означает “жизнь”, “освященность”, “одухотворенность”, “дух”, а иероглифически может быть приравнена к “Дереву Жизни” с ветвями и корнями Ж. Профессор Вирт полагает, что библейский образ “неопалимой купины” также имеет сакрально руническое происхождение, поскольку “купина” — это “священный куст” (“heilige hag”), но одновременно и “год”, “цикл”, который замкнут, а поэтому он “горит” и “не сгорает”, движется, но остается прежним. Метафизически же можно сказать, что всякий цикл своей “замкнутостью” в сфере относительного отражает постоянство Вечности, т.е. символическое “Дерево Вечной Жизни”. Таким образом, “неопалимая купина” — это “год”, “куст” и “вечность” одновременно. И надо заметить, что в православном символизме “неопалимая купина” часто изображается в виде восьмиугольника , который, с сакральной точки зрения, тождествен Ж, а значит и *, то есть нашей руне “хагель”.

Если посмотреть теперь на написание славянской буквы “Ж”, то мы уви-

дим в ней как раз вариант руны “хагель” (нечто среднее между Ж и H), который можно поместить в годовой круг как ☉. И иероглиф этой буквы в азбуке не случайно называется именно “живете”, т.к. этот символ является действительно наиболее ясным и полным, наиболее многоплановым выражением идеи “жизни”, “священной жизни”, “жизни вечной”, и само его графическое написание тождественно райскому “Древу Жизни”. И не только в славянских, но во многих других арийских языках — санскрите, древнеперсидском, литовском и т.д. — корень “жи”, “джи” и т.д. связан с идеей жизни.

Можно, однако, предположить здесь и более далеко идущие соответствия: известно, какую важную роль в иудейской традиции играют различные формы слова “хай” (“жизнь”), т.к. именно от этой формы происходит таинственное и непроизносимое высшее четырехбуквенное имя Бога (которое в славянском переводе обычно дается как “Яхве” или “Иегова”). Но фонетическая и концептуальная близость древнесемитского корня “хай” и древнегерманской руны “хагель” очевидна. И кто знает, не является ли и само семитское h (“хе”) одним из искаженных вариантов половинного “хагель”, т.е. |—|, хотя, мы на этом, естественно, настаивать не можем. И здесь славянский корень снова дает повод считать все эти соответствия далеко не случайными, так как имя прародительницы рода человеческого было “Ева”, по-древнееврейски “Хева”, т.е. “живая”, “жизнь”, а в русском слове “жена” мы снова обнаруживаем звук “ж”, связанный с нашей сакральной буквой.

Если теперь мы вернемся к символу “неопалимой купины”, то обнаружится новая связь — связь “женского начала” со стихией “огня”, “свечения”, и как тут не вспомнить апокалиптический образ “жены, одетой в солнце”, т.е. “сияющей, огненной женщины”! А кроме того, согласно богословской интерпретации, “жена, одетая в солнце” — это сама Богородица, а одной из канонических эмблем Богородицы является снова наша восьмиконечная звезда.

Взглянув на руну “хагель” (и соответственно, на букву “живете”) с иной стороны, мы увидим, что она представляет собой “стоящего человека”, с поднятыми руками и расставленными ногами Ж, каким изображали “совершенного человека”, “человека-архетипа” многие сакральные и эзотерические схемы. Учитывая все связанное с этим знаком “божественное качество”, вскрытое нами раньше, можно сказать, что человек создан “по образу Божию” не только в духовном, но и в самом непосредственном телесном смысле, т.к. пропорции его фигуры, его строения есть не что иное, как символ из

праха, телесная форма, отражающая в себе “Древо Жизни”, “Святость”, “Вечность” и, в конце концов, самого Бога.

Здесь можно заметить и еще одно важное символическое соответствие, теперь уже в рамках индуистской традиции. Там “человек-архетип”, Праджапати, часто изображается с головой оленя, а кроме того, фигуры оленя присутствуют на наиболее древних славянских сакральных орнаментах, причем чаще всего они связываются с “Родом”, “Прапредком”, “Адамом” дохристианской традиции древних славян. Но олени рога имеют точно такую же форму, как и сам иероглиф “совершенного человека”, т.е. наша руна “хагель” — буква “живете” — ✱. В индуистской мифе о Дакше, Первожертвователе (“Сакральный Предок”) также говорится о том, что ему взамен отрубленной гневным Шивой человеческой головы была представлена голова антилопы — т.е. вместо круга (головы) “человек-архетип”, “человек-эон” может быть представлен рогами (✱), являющимися его сакральным синонимом.

И, наконец, мы снова находим нашу букву “живете” в ламаистских мистериях, где далай-лама ритуально наклоняет священную ваджру (жезл-молнию) последовательно в трех позициях, указывая на существование трех сакральных путей — пути правой руки ✧, пути левой руки ✨ и пути середины |, что совокупно нам дает знак ✱. И тот же знакомый знак можно разглядеть в традиционном оружии греческого Зевса и римского Юпитера (пучок молний — сравни с буддистской ваджрой-молнией), и даже в сакральной лилии французских монархов.

Быть может, определение священных протоиероглифов человечества как “письменности птиц”, соответствующей сакральному языку — “языку птиц”, не покажется таким уж нелепым, если приглядеться внимательно к птичьим следам, оставляемым ими на песке или на снегу. Не видели ли вы когда-нибудь таких знаков — ✱ — лапок, принадлежащих обитателям небесной тверди, птицам, которых Традиция называет символами ангелов? И если говорить об ангелах, то шестикрылые серафимы — огненные, святые и живые — снова возвращают нас к нашей славянской букве “Ж”, “живете”, столь священное название которой было вычеркнуто из азбук после временной, но страшной по своим последствиям победы тех, кто стремился всеми силами уничтожить связь “человека” с его “прообразом”, с “божественным огнем”, с “Вечностью” и преградить ему путь к истинной и непроходящей “Жизни” и ее “Древу”.

Глава XII

ХЕРУВИМСКАЯ БУКВА

Символические комплексы, стоящие за той или иной буквой славянской азбуки, подчас бывают довольно сложными, так как в них переплетаются многие фонетические и графические планы, не противоречащие друг другу, но дополняющие языковый символ до приближения к его сакральной сущности. Кроме этой сложности каждой буквы-звука в отдельности, благодаря фонетическим вариациям в речевом строе разных исторических языков, происходит наложение друг на друга различных значений сходных звуковых, графических и даже метафизических образов. Это положение дел, подразумевающее забвение строгой духовной сущности принципиального строя языка, отражено в традиционной концепции “смещения языков”. Единый “язык птиц” был в свое время разбит на множество частных сакральных языковых комплексов, каждый из которых отныне обладал поливалентностью и множественностью составляющих его элементов, и чтобы достичь истоковой реальности теперь требовалось распутать клубок соответствий и аналогий, сплетенных в единый узел. Этот узел, с нашей точки зрения, следует распутывать не путем исторических и этимологических реконструкций, которые с неизбежностью остаются гипотетическими в отсутствии множества промежуточных звеньев, но путем возведения каждого символа языка к духовному Первопринципу, а не к исторической протооснове. Поэтому мы подчеркиваем, что наше исследование символизма букв славянской азбуки не

является этимологическим и хронологическим, оно основано на принципах “сакральной лингвистики”, где законы хронологии и непрерывной передачи тех или иных данных просто неприменимы, т.к. “сакральная лингвистика” предполагает возможность *прямого* откровения “языка птиц” (вместе с “письменностью птиц”) в любой географической и временной точке актуального человеческого цикла. Иными словами, выйти по ту сторону “Вавилонского смещения” мы можем, двигаясь не вспять, но лишь вертикально вверх, в районы предвечного Логоса.

Буква “живете”, которую мы рассматривали в предыдущей главе, имеет в нашем русском алфавите свой периодический и отчасти концептуальный (как мы увидим выше) синоним. Им является буква “хер” Х, соответствующая греческой “Хи” и звуку [h].

Помимо близости графических знаков Ж и Х, можно отметить и фонетическую близость между этими звуками, т.к., к примеру, в словах с одинаковым корнем испанцы произносят “х”, а французы “ж” (к примеру, Jesus — “Хесус” в испанском, и “Жезус” — во французском и т.д.). Но здесь существует также и чисто спиритуальное родство. Известно, что название буквы “х” — “хер” в русской азбуке — это сокращение от слова “херувим”. Но именно к “херувимам” приравнивает христианское богословие “четырёх животных”, увиденных Иоанном Богословом вокруг престола Божьего в Апокалипсисе, и здесь важно заметить, что греческое слово “зоон” (ζωον) в финале Апокалипсиса скорее следует перевести как “Живой”, нежели как “животный” (в частности, во французском языке, где слова “живой” и “животный” более различаются между собой). Это место из Откровения Святого Иоанна адекватно переводят именно как “четыре живых” (на фр. — quatre vivants), а не “четыре животных” (т.е. не “quatre animaux”). Таким образом, “живете” (“ж”) и “хер” (“х”), т.е. “живой” и “херувим” в библейском контексте являются точно также концепциями чрезвычайно близкими друг к другу, а в определенном аспекте и просто тождественными.

Тут можно также заметить, что и само озвучивание руны “хагель”, (“х”), тождественной графически русскому “живете”, в старогерманском было “х”, “h”, и это замечание окончательно подтверждает их родство.

Важно подчеркнуть, что символом самого Христа является Хризма ✠, знак графически близкий руне “хагель” ✨ только с одной деталью — вертикальная черта хризмы чаще всего имеет вверху маленькую горизонтальную черточку, иногда стилизуемую под флажок, и лишь в некоторых случаях

обладающую определенно формой греческой “ро” (✱), что позволяет в таких случаях рассматривать ее как анаграмму слова Христос—две первые буквы Х и Р, “✱” и “Р”. Знак ✱ является, на самом деле, первичным, т.к. данный сакральный иероглиф имеет скорее прямое отношение к символизму изначальной руны Хагель (✱) и, соответственно, к букве “живете”, чем к искусственной комбинации двух сугубо греческих букв, т.к. комбинаторика чужда всему тому, что связано с самым простым и истоковым уровнем символа. ✱ — знак Христа в его качестве “Сына Человеческого”, каким его и определяет традиционное богословие, а маленькая черта изначально указывает на вращение (это след верхней точки и одновременно коса смерти) человека-архетипа во Времени, при том, что его сущность всегда остается неподвижной и целостной, бессмертной.

Добавив данные соображения ко всему сказанному о символизме буквы “живете”, мы увидим в этом поистине всеобъемлющем сакральном знаке еще один высший смысл, т.к. на последнем уровне “живете” (“хагель”) символизирует и самого Спасителя.

И в данном случае можно привести загадочные слова норвежской рунической песни, посвященной этой руне “хагель”:

“✱ (hagal) — er kaldastr korna

Kristr skor ha menn forna,

т.е. дословно:

“✱ (хагель) — это холоднейшее зерно

Христос создал древнейший мир”.

И таинственное выражение “холоднейшее зерно” в сочетании с огненным характером “хагеля” (буквы “живете”), следует понимать как указание на неподвижность *центральной полярной точки* шестиконечного Человека-Логоса, Человека-Архетипа, остающейся “холодной” в постоянном “горении” (движении) временного цикла, на которое намекает маленькая черточка хризмы (✱).

Возвращаясь непосредственно к букве “хер” и показав ее близость к букве “живете” (а соответственно, и схожесть сакральных символов, заключенных в них), можно разобрать и их различия, а точнее, их иерархическую соподчиненность. Ведь все же “ж” и “х” — *разные* буквы. Тут важно вспомнить, что “серафимы”, которые изображаются с шестью крыльями и которых мы отождествляем с иероглифом “живете”, в богословской иерархии ангельских чинов стоят всегда выше “херувимов”, т.е. четырехкрылых духовных существ, давших название нашей букве “хер”. Таким образом, буква “живете” обладает сакральным приоритетом. Любопытно, что и сам “херувимский” чин — или чин “четырёх живых” (“животных”) всегда рассматривался как предварительный по отношению к центральной фигуре, как некий священный круг, отделяющий внешнее от внутреннего, земного созерцателя (Иезикииля или Иоанна) от Небесного Принципа. Так, “херувимы” Иезикииля подпирают прозрачный свод, на котором восседало “подобие Славы Божьей”⁽⁸⁴⁾. В псалмах их называют “престолом Всевышнего”. Херувим, согласно книге Бытия⁽⁸⁵⁾, был поставлен Богом, чтобы охранять путь к Древу Жизни. Херувимы изображены на крышке ковчега, они покрывали ее своими крыльями⁽⁸⁶⁾, на завесе Храма также были вытканы их фигуры⁽⁸⁷⁾ и т.д. Иными словами, “херувимы” окружают сакральный Центр, скрывают его, но одновременно и в-скрывают (любопытно, что оба этих смысла этимологически заключены в латинском слове “*revelare*”, “открывать и покрывать” одновременно, на что указал Рене Генон, и не случайно “Откровение”, “Апокалипсис” является одной из самых загадочных и “*закрытых*” книг Библии). И в согласии с еврейской этимологией “херуб” означает “покрывающий”.

В соответствии с ангелической иерархией правомочно было бы сказать, что буква “хер” скрывает букву “живете”, четырехкрылый херувим—шестикрылого серафима. И в некотором смысле, это соответствует символическим соотношениям даже на графическом уровне. Здесь любопытно поставить вопрос, что именно “скрывает”, покрывает собой “херувим” (“покрывающий”) в данном случае? Какое сакральное таинство он защищает своими крыльями? Если сравнить Х и Ж, то мы увидим, что разница между ними состоит в наличии *вертикальной черты* |, в хризме Γ. Именно ее *делает невидимой* херувимская буква, прячет, скрывает от глаз. И если обратиться к библейским сюжетам относительно того, что скрывают или что несут на себе “херувимы”, то мы сможем правомерно отождествить сакральный знак

|(вертикальную черту) с Древом Жизни, с Ковчегом Завета и с “подобием Славы Всевышнего”. Именно вертикаль является тайной тайн сакральных иероглифов, это цифра 1, знак абсолютной единственности Бога, скрытой от тварей множеством ангелических имен, каждое из которых прославляет Единого, но на свой лад. И особенно поразительно то, что руна, изображавшаяся как |, называлась древними германцами *Ис*, что одновременно указывает провиденциальным образом и на *Исуса Христа* (✠) и на еврейское слово “Иш”, “мужчина”, “человек” (т.е. “совершенный человек”), которое в иудейской традиции считается одним из имен самого Бога. Так, Христос-Пантократор, восседающий на “херувимах” — это вертикаль, единство Сына, тайна тайн, *Ис*, “холодное зерно”, “недвижимый полюс” духовного творения (X), скрывающего и вскрывающего одновременно свой божественный и вечный, надвременный исток.

Важно заметить и еще одно соответствие: знак X — это традиционный символ святого апостола Андрея Первозванного, центральной фигуры русского Православия и покровителя России. Само греческое слово “Андреас”, как известно, означает “человек”. И здесь снова можно проследить связь между “херувимской” буквой X и “знаком Христа” ✠: X — это крест Святого Андрея, т.е. “Человека”. Но “человек” (в данном случае, как и “херувим”) и скрывает и открывает своим существованием, фактом и качеством своего наличия, Бога, Сына Божьего. И если | в “человеке” (“Андрее”) возобладает, а точнее, если божественное “откровение” пересилит божественное “сокрытие”, он становится “носителем Христа”, “носителем Вертикали”, “носителем Исуса” (руны *Ис*|), X становится Ж (✠), а крест Святого Андрея — Хризмой. И по аналогии можно сказать, что и само Русское Православие из “Церкви Людей” (Земной Церкви) может возвыситься до “Церкви Святых” (Небесной Церкви), только “открыв” духовную вертикаль, евхаристическую тайну вечного и непреходящего Присутствия Бога Живого. Но как достичь этого, если |, великий иероглиф Духа, буква “i” выброшена уже семьдесят лет назад из русской азбуки, начиная с которой человек пускается в путь к “небесной обители смыслов”? Поэтому так важно понять тайну “херувимской” буквы и пройти сквозь нее к огненной Исусовой вертикали (|, *Ис*), букве “живете” (Ж), букве “жизни” и “святости”.

Примечания и сноски к “Мистериям Евразии”

- (1) Mircea Eliade “L’épreuve du labyrinthe” Paris, 1985
- (2) См. “Метафизика Благой Вести”, гл. 36
- (3) С богословской точки зрения, существует огромная разница между Царем и Королем, Князем. Царь, Император, Василевс — глава воцерковленной православной Империи, объединяющей под своим началом множество стран, королевств и княжеств. Принцип Императора-Царя связан не просто с временной властью, но с тайной “катехона”, “удерживающего”, тогда как королевское достоинство принадлежит сущностно иному, более низкому, светскому и административному уровню.
- (4) Gaston Georget “Les rythmes dans l’Histoire”, Belfort 1937
- (5) Gaston Georget “Les quatre ages de l’Humanite”, Besancon, 1949
- (6) На русском языке -- в журнале “Милый Ангел” № 1, Москва, 1991
- (7) John Horgan “The End of Science”, New York, 1996
- (8) “Cahier de l’Herne — René Guénon”, Paris, 1985
- (9) R. Guénon “Le Roi du monde”, указ. соч.
- (10) Сент-Ив д’Альвейдр “Миссия Индии в Европе”, Спб, 1914
- (11) Л.Гумилев “Древняя Русь и Великая Степь”, Москва, 1992
- (12) Л.Гумилев “В поисках вымышленного царства”, Москва, 1992
- (13) Geticus “La Dacia Iperborea”, Parma, 1984
- (14) Louis Charpentier “Les geants et le mystere des origines”, Paris, 1975
- (15) Severin Batfroi, Guy Beatrice “Terre du Duphin”, Paris, 1976
- (16) См. R. Guénon “Le Roi du Monde”, указ. соч. он же “Les Formes traditionnelles et les cycles cosmiques”, указ. соч. Herman Wirth “Aufgang der Menschheit”, указ. соч.
- (17) Любопытная деталь: молотки в гербе золотые, а дуло и клинки сереб-

ряные, что соответствует символизму больших мистерий— вертикальная ось, 2 молота, золото, и малых мистерий—горизонтальная ось и промежуточные оси, дуло и клинки, серебро.

(18) Nirukta—индуистский принцип сакральной лингвистики, учитывающий не этимологию слов, а их созвучие мантрическим фонемам. Во многом nirukta аналогична определенным операциям иудейской каббалы. См. R. Guénon “Les Formes traditionnelles et les cycles cosmiques”, указ. соч.

(19) Отсюда русский обычай обязательного ношения бороды, отличающей “солнечное” лицо мужчины от лунного, лишь наполовину “освещенного” лучами-волосами, лица женщины. Символизм бороды имел глубокое религиозное значение, и “Номоканон” рассматривает брдобрите как серьезный грех со всеми вытекающими из этого последствиями. Такое традиционное сакральное отношение к ношению бороды сохраняется до сего дня в русском старообрядчестве.

(20) См. Herman Wirth “Aufgang der Menschheit”, указ. соч. и А.Дугин “Гиперборейская теория”, указ. соч.

(21) В Новгороде существовали две церкви Илии-пророка, называемые Илия-сухой и Илия-мокрый. Здесь, кстати, следует вспомнить традиционную символическую идею о том, что солнце управляет не только жаром (светом), но и дождем (влагой), что отмечалось в наличии у солнца в традиционном изображении двух типов лучей: прямых и волнистых: прямые - свет, жар, волнистые - вода, дождь. Да и само слово “солнце” имеет в своем составе тот же корень *il*. Любопытно заметить также, что праздник русского православного Илии-пророка приходится на то же число, что и языческий праздник Перуна, “бога” Громовержца, и в таком случае руна *ix* может быть понята как иероглиф “перуновых стрел”, молний. См. “Метафизика Благой Вести” гл. 36, и “Орден Илии” — “Илия в календарной традиции”.

(22) Иногда этот подвиг осуществляют и другие богатыри: Никита-Кожмяка, Козьма и Демьян, и даже в некоторых вариантах святые Борис и Глеб.

(23) В России в некоторых областях сохранился обряд дудения в свистульки при зимнем солнцевороте (“зимние святки”) или в погребальном обряде — т.е. в момент достижения человеком “зимнего солнцеворота своей жизни”.

(24) См. H. Wirth “Heilige Urshrift der Menschheit”, указ. соч.

(25) См. Б.А.Рыбаков “Язычество древних славян”, Москва, 1981

(26) Червеобразное 72-ух частное деление напоминает также миф о разделении Осирисом Сета на 72 части, что составляет весь год без одной недели, т.е. без пяти дней, соответствующих священному времени рождения “богов” и “богинь” в зимнем солнцевороте. $72 \times 5 + 5 = 365$ дней в году. Вообще число 72 — важнейшее в циклическом символизме.

(27) См. Б.А.Рыбаков “Язычество древних славян”, указ. соч.

(28) Отождествление России, ее народа и ее государственности с библейским

Царем Гогом до сих пор чрезвычайно распространено как в кругах иудаизма, так и среди протестантских фундаменталистов, большинство из которых исповедует особую доктрину — “диспенсациализм”. Согласно этой теории, сформулированной английским протестантским проповедником Дэрби и подхваченной американцами, — в частности, Скотфилдом, издателем самой популярной в США “Комментированной Библии”, насыщенной “диспенсациалистскими” комментариями, — ветхозаветные пророчества относительно евреев надо понимать буквально, а не иносказательно, как у всех остальных христиан, уверенных, что после Христа их следует применять исключительно к “Новому Израилю”, т.е. к Христианской Церкви. “Диспенсациалисты” приветствовали создание государства Израиль в 1947 году и считали это событие подтверждением их исторической правоты. В настоящее время они на полном серьезе ожидают исполнения остальных пророчеств: начала войны России (царство Гога) против Израиля (т.н. “tribulation”), затем конечного поражения русских и прихода машиаха, в почитании которого протестанты сольются с евреями.

(29) R. Guénon “Les Formes traditionnelles et les cycles cosmiques”, указ. соч.

(30) Подробнее см. G. Georgel “Les quatres ages de l’humanité”, “Les rythmes dans l’histoire”, указ. соч., J. Evola “La rivolta contro il mondo moderno”, Roma 1969, R. Guénon “Les Formes traditionnelles et les cycles cosmiques”, указ. соч., а также “Пути Абсолюта”, гл.9.

(31) См. Guénon “Les Formes traditionnelles et les cycles cosmiques”, указ. соч. и “Пути Абсолюта”.

(32) В традиционном смысле этого слова, культуру Традиции, а не профанический суррогат недопонятых и извращенных остатков традиционного знания, который называют “культурой” в современном мире.

(33) H. Wirth “Die Heilige Urschrift der Menschheit”, указ. соч., А.Дугин “Гиперборейская теория”, указ. соч.

(34) Один из главных информаторов Рене Генона относительно вопросов сакральной географии, французский дипломат в Польше, известный под инициалами J.C. (на самом деле, Жан Кальмель, как нам удалось выяснить совсем недавно), был связан с Бадмасвым в Санкт-Петербурге, а значит, сам Генон черпал элементы своей доктрины из евразийского, русского источника. Связь России с духом Сибири и ее тайным инициатическим центром, таким образом, имеет самые неожиданные отголоски даже в мире западного эзотеризма.

(35) H. Wirth “Heilige Urshrift der Menschheit”, указ. соч.

(36) По поводу символизма “зеленой страны” и Запада см. Г.Майринк “Ангел Западного Окна”, СПб, 1991

(37) Английский визионер, поэт и художник Уильям Блэйк создал мифологический образ Америки как “позитивной Атлантиды”, призванной положить конец отчуждению и деградации современной ему Европы. Но эта мифологема оказалась неверной.

(38) Откровения св. Иоанна Богослова XXI, 10-27.

(39) См. М. Элиаде "Космическое обновление" в "Конец Света", указ. соч.

(40) См. "Легенду о Великом Инквизиторе" в "Братьях Карамазовых" Ф.М.Достоевского.

(41) Иезекииль XXXVIII-XXXIX.

(42) Hal Lindsey "The Late Great Planet Earth", NY, 1977

(43) Подробнее см. Gregor Krupey "Christian right, zionisme and nearing Penteholocaust" in "Apocalypsis Culture" by Adam Parfery, NY, 1988.

(44) В комментариях к своему изданию "Хроники Ура-Линда" ("Ura-Linda Chronik" Leipzig, 1933) профессор Герман Вирт предлагает контент-анализ текста, позволяющий выделить три уровня — архаический пласт, добавления голландского кописта эпохи Возрождения и еще более поздние вставки. Показательно, что выступавшие против гипотезы Вирта ученые, доказывавшие поддельность "Хроники", совершенно игнорировали его доводы, подменяя собственно научный спор "политической" аргументацией, и усердно критикуя утверждения, которые сторонники подлинности документа никогда и не думали выдвигать. Вставки и стилизаторская обработка "Хроники" не подлежат сомнению. Спор идет лишь о наличии или отсутствии исходного документа. В общем массиве колоссального палео-эпиграфического и историко-религиозного наследия Германа Вирта "Хроника" приобретает совершенно особый смысл, но, увы, это наследие остается до сих пор совершенно не изученным.

(45) "Ura-Linda Chronik", указ. соч. s. 1

(46) См. B.G.Tilak "Arctic home in Vedas", указ. соч. Этот труд виднейшего индуистского традиционалиста и политического деятеля лег привлечь внимание многих традиционалистов XX века, развивавших тему гиперборейского происхождения человечества. Его упоминали Генон, Эвола и т.д. Более того, есть некоторые основания считать, что информаторы Генона относительно индуистских доктрин были близки к кругу Тилака. Эту же книгу Тилака Герман Вирт взял за основу в своих развернутых исследованиях "происхождения человечества". См. Herman Wirth "Aufgang der Menschheit", указ. соч.

(47) Большое количество мифологических сюжетов по этой теме собрано у Эволы в "La Rivolta contro il mondo moderno", указ. соч. См. также H. Wirth "Aufgang der Menschheit", указ. соч., и "Heilige Urshrift der Menschheit", указ. соч., R.Guénon "Le roi du monde", указ. соч., "Les formes traditionnelles", указ. соч., Geticus "La Dacia Iperborea", указ. соч.

(48) Этот матриархальный аспект "Хроники" как нельзя точнее соответствовал теориям самого Германа Вирта об изначальном матриархальном устройстве древнейшей арийской традиции. В этом он следовал за швейцарским историком Бахофеном (см. Bachofen J.J. "Gesammelte Werke", Basel, 1948). Именно эта особенность концепции Вирта была причиной его преследований со стороны Розенберга, убежденного в патриархальном уст-

ройстве древнеарийского общества. Юлиус Эвола также критиковал Вирта за эту сторону его теории, хотя учитывал ее в своей собственной усложненной модели ритма цивилизации, изложенной в "Rivolta contro il mondo moderno" (указ. соч.). Эвола считал, что матриархат возник на вторичных этапах развития сакральной цивилизации — в "серебряном веке", а в золотом веке существовал "изначальный патриархат", который был отчасти восстановлен героической мужской цивилизацией "медного века". Но и сам Эвола не избежал преследования нацистской верхушки, которая провела расследование относительно того, "правильно ли итальянский барон понимает сущность германских древних обществ". По поручению Гиммлера этим занимался эсэсовский ариософ и визионер Карл Мария Вилигут. В докладе Вилигута Гиммлеру Эвола в целом оправдывается, но ему ставится в вину, что он "недооценивает роль женщины у древних германцев". Розенберг репрессировал Вирта за "матриархат", Эволу сотрудники Гиммлера обвинили в "патриархате". Складывается впечатление, что вожди Третьего Рейха только и занимались этими проблемами...

(49) См. статьи и книги В.М. Иллич-Свитыч "Материалы к сравнительному словарю" "Этимология", Москва, 1967; он же "Опыт сравнения ностратических языков", Москва 1971 - 80 гг.; он же "Соответствие смычных в ностратических языках", Москва, 1968, а также различные публикации итальянского лингвиста А. Trombetti.

(50) H. Wirth "Aufgang der Menschheit", указ. соч., и "Heilige Urshrift der Menschheit", указ. соч.

(51) Русское слово «год» изначально этимологически означало «подходящий», «достойный», отсюда слова «годный», «угодный», «пригодный», «выгодный», «годиться»; родственно готскому «guots», древне-верхне-немецкому «guot» — «добрый», «благой», «хороший». Следовательно, в русском языке изначально заложено представление о Годе как о Благе, т.е. как об этическом, качественном понятии, а не о количественной единице измерения времени. Поразительно также, что часто используемое Виртом выражение «Gottesjahr» — «Божий Год» — содержится в одном русском слове «год», если, конечно, принять спорную этимологически, но саму собой напрашивающуюся параллель между словами Gut («благо») и Gott («бог»).

(52) См. Bal Ganadhar Tilak "Arctic home in Vedas", указ. соч.; он же "Orion", Poona, 1955; G. Georghel "Les quatre ages de l'humanite", "Les rythmes dans l'histoire", указ. соч.; J. Evola "La rivolta contro il mondo moderno", указ. соч.; R. Guénon "Les Formes traditionnelles et les cycles cosmiques", указ. соч.; он же "Le Roi du monde", указ. соч.; H. Wirth "Aufgang der Menschheit", указ. соч., и "Heilige Urshrift der Menschheit", указ. соч.; А. Дугин "Гипериборейская теория", указ. соч.

(53) R. Guénon "Les Formes traditionnelles et les cycles cosmiques", указ. соч.

(54) См. "Метафизика Благой Вести" гл. 37

⁽⁵⁵⁾ Эта двойственность может быть выражена самыми разнообразными символическими методами и запечатлена в специфике мифологических сюжетов. Иногда, как в случае латинского Януса, это подчеркивается наличием двух голов, в другом случае мы имеем дело с мифом о близнецах или просто двух братьях (двух сестрах). Иногда двойственность акцентирована в самой симметрии человеческой фигуры (две руки, две ноги, два глаза, два уха, две ноздри и т.д.). Причем часто эта понята символически двойственность акцентируется именно через ее утрату. Отсюда целая череда мифологических калек, играющих столь важную роль в сакральных сюжетах, связанных, особо, с зимой, второй половиной года и испытаниями Героя в нижней области Года, в регионах мрака. Так, хромота (дьявола), кривизна (даджала, «антихриста» в исламской эсхатологии), однорукость (скандинавского Тюра) и т.д. являются характерными признаками расщепления двойственности, что обратным образом указывает на благодатный, сакральный характер того, кто этой двойственностью наделен и кто ее сохраняет. И напротив, сохранение двойственности, акцентируемая часто у негативных (а значит, архаических) мифологических персонажей (например, драконы Кока и Викока в Калки-Пуране, смотрящие друг на друга и от этого остающиеся бессмертными), является признаком сакральной значимости. Вообще все мифологические мотивы, в которых участвует пара подобных существ, предметов, людей или зверей, происходят из этой изначальной культовой концепции позитивности двухчастного единства (Года, самого космического Спасителя, мира и т.д.) и негативности его утраты.

⁽⁵⁶⁾ Слово «целый», родственное «Heil», дало также русский глагол «целовать», означавшее изначально «приветствовать», «желать блага», а значит, «цельности». Выражение «Heil» было приветствием и у германцев.

⁽⁵⁷⁾ В этом отношении в высшей степени важно мнение Вирта: «Если мы продолжим наши исследования в предыстории Палестины, мы увидим непрерывную цепь передачи северо-атлантической культовой символики на этой земле, которая через древне-аморейскую культуру перешла к иудеям. Если мы двинемся еще ближе к нам, то сможем увидеть, разбирая символику раннехристианской «могильной лампы» из Гецера, что учение о Сыне Божьем, «Господе», «Свете Мира» было возрождением прадревнего народного верования людей Запада, страны вечера, страны Матери.»

⁽⁵⁸⁾ Этимологически русское слово «стрела» родственно готскому "stral", т.е. "луч", а значит, она определенным образом имеет связь с идеей Света. Луч, в данном случае, так же однонаправлен, как и стрела (в отличие от прямой черты). С другой стороны, орудие, сопряженное со стрелой — лук странно созвучно индоевропейским корням, также обозначающим «свет» — латинское "lux", греческое "leikos" («светлый»), немецкое "Licht"; кстати, русское «луч» относится сюда же. Некоторые лингвисты признавали возможность такой этимологической связи, хотя Фасмер ее и отрица-

ст. Если в данном случае проблематична чисто этимологическая связь, налицо фонетическое, концептуальное и мифологически-культурное родство.

Можно добавить также, что греки изображали созвездие Стрельца (кстати, его астрологический знак вариация $\text{Tiu} \rightarrow \text{t}$) в виде кентавра, натягивающего лук. Фигура кентавра подчеркивает *двойственность* природ, характерную для космического Спасителя, что снова подтверждает неслучайность всех этих символических и идеографических соответствий.

⁽⁵⁹⁾ Любопытно отметить сходство латинского «Longinus», Лонгин, имя собственное, этимологически восходящее к слову «длинный», и «lanceo» — «копье», «пика».

⁽⁶⁰⁾ Показательно, что такой же дуализм относительно тематики «брака», «любви» существует и в христианской традиции, где божественная Любовь, Бог-Любовь и брачный евангельский символизм (Христос как Жених, души верных как девы, уготованные для брака) сочетаются с жестко аскетической практикой и этикой умерщвления эротических импульсов в телесно-сентиментальном аспекте.

⁽⁶¹⁾ Созвездие Ориона играет ключевую роль в той части Традиции, которая занимается большими вселенскими циклами, сопоставимыми с прецессионными смещениями точек солнцестояний и равноденствий относительно неподвижных созвездий. По этому поводу см. А. Дугин «Пути Абсолюта», «Гиперборейская теория» указ. соч., «Тамплиеры Пролетариата», Москва, 1997 (глава «Орион или заговор героев»).

⁽⁶²⁾ Остальные два: первый «froys att», второй «hagals att».

⁽⁶³⁾ «Tau» — священный знак тамплиеров, а основная их эмблема — два всадника на одной лошади.

⁽⁶⁴⁾ Вирт указывает на родство архаической культовой формулы «tan» с серией слов, означающих «камень» в германских языках — «stan», «stone», «Stein» и т.д. Смысловое сближение основано на идее того, что зимнее солнцестояние — нижняя точка года, неподвижная и центральная, как камень, а также тяжелая, к ней тяготеет весь Год, точка гравитации, уплотнения бытия. В русском языке этому корню этимологически соответствует слово «стена». Возможно, что сюда же относится и слово «тень» (зима на полюсе - время темноты, «тени»). Не исключено, что древнеперсидское слово «tan», «тело» некогда связывалось с этим смысловым комплексом — тело как наиболее плотная, тяжелая, теневая, «минеральная» составляющая живых существ. Русское «тело» имеет то же значение, оно родственно слову «тло», т.е. «дно», «низ» (откуда «утлый», «плохой», «низкий» и т.д.)

⁽⁶⁵⁾ От той же формулы «Burg», «город», «Berg», «гора» и т.д. Заметим, что и в русском, где b-г перешло в g-г сохранилась этимологическая связь между словами «город», «гора», «огораживать», т.е. от возвышенности в виде (b), изначальной «горы», осуществлен переход к ограждению и к

обозначению того, что огорожено — городу или к совокупности выдающихся вверх объектов (другое объяснение слова «город» — множество нагорженных строений). Любопытно также, что подобная аналогия прослеживается между немецким “Brust” («грудь», «женская грудь»), — а это слово Вирт считает происходящим из визуального сходства иероглифа двух гор и формы женской груди, т.е. от той же формулы “bi-ur” (“Burg”) — и русским «грудь», с такими же согласными, как и в слове «гора».

Змей Горыныч, персонаж русских сказок, есть никто иной как иероглиф свернувшейся, спиралевидной траектории солнца между двух гор, двух солнцестоянческих дуг. Возможно, что на каком-то этапе Змей Горыныч был просто синонимом дуги, ur, u, т.е. Змеем-Горой. Негативность его функций в волшебной сказке является следствием его связи с зимой и солнцестоянием.

⁽⁶⁶⁾ Славянское божество Велес есть ничто иное как развитие фонемы “U” с затвердевшим «в». Отсюда и вся специфика его мифологических действий, в которых запечатлена идея его связи с землей, с водой, с нижними регионами творения (=Года), его змеивидность, близость к животным («скотий бог») и т.д. Борьба Велеса с Перуном (Перун ранее имел иное имя, скорее всего связанное с корнем “П”, так как его символические действия ближе всего к летнему — после летнего солнцестояния — периоду года, соответствующему идеограммам “ix”(☾) и “sig”(☀) есть типологизация и мифологизация соотношений лета и зимы, неба и земли, что на изначальном культовом языке выражалось как переход i в u или их диалектические взаимоотношения. Можно сказать, что речь идет о описании движения Tiu по нисходящей дуге Года — П-Перун (Tiu в начале спуска) поражает молнией Велеса-быка (Tiu в конце спуска), подобно тому, как в скандинавской Эдде Один (Tiu как odal, wuotan) подвесил сам себя на копье (тоже Tiu!) на Мировом Древе (и это Tiu!!!) в жертву самому себе. В изначальном космическом видении гиперборейской расы нет строго дуалистического деления — это нордическая полярная диалектика, где жизнь переходит в смерть, чтобы стать воскресением, а страдание и холод ночи несут в себе же самих пылающую роскошь весны. Мир, населенный Божиим Духом, есть сцена непрерывных сакральных метаморфоз, диалектического становления. Не случайно немецкий философ Гегель (Hegel), развивший диалектику, носил сакральную фамилию, восходящую к Hagal, к руне святости (heilig), непрерывного вращения Года, божественного становления Света.

⁽⁶⁷⁾ Сэтой календарной спецификой волка связан древний русский обряд переодеваться на зимние святки (т.е. перед зимним солнцестоянием) в волчьи шкуры. Отсюда же и приобретенные со временем демонический характер истории о «волкодлаках», «оборотнях», «ликантропах», «человеко-волках» и «вампирах». В основе всего - идея о восстании солнца из могилы зимы, из чрева волчьей пасти. Выходящий из пасти волка сол-

нечный свет дает образ получеловека (синоним Света) — полуолка (синоним зимы). Как и многие другие дохристианские сакральные сюжеты, мотивы волкодлаков, вурдалаков, упырей приобрели отрицательные, инфернальные черты.

⁽⁶⁸⁾ Появление звука «Ка» в сочетании «beork» объясняется предвосхищением весеннего воскрешения солнца уже осенью. (См. следующую часть.) По этой же логике солнцестоянческая дуга, «ur», устойчиво называется в некоторых культурах «ku», что «календарно» означает: «воскресающий Сын Божий в пещере», «под землей» и т.д.

⁽⁶⁹⁾ Возможно, с формулой «b-g» связаны русские слова «берег» и «беречь». Здесь — смысловой перенос от изначального значения «гора», b-g, как возвышенность, на то, что за этой возвышенностью «сберегается», «скрывается», «прячется». Не исключено, что славянские языческие «берегини» были изначально не названием демонических существ, но мифологизированными древними жрицами, которые, по Вирту, осуществляли важнейшие сакральные функции в изначальной нордической цивилизации, а отправлялись важнейшие культы этой цивилизации в урочищах (урочище — от ur!), имевших имена близкие к bi-ur или bi-urka. Сама по себе нижняя часть года была связана с женским началом: в «Мать-Сыру-Землю» сходили умершие (повторяя зимний путь солнца), чтобы снова родиться из ее священного чрева. Соответственно, и в человеческом обществе над сакральными алтарями — дольменами, менгирами, капищами — отправляли культы Белые Девы, Матери, прототипы римских весталок. Сами же русалки — «подводные девы» — скорее всего являются фигурами, связанными с нижней, зимней половиной года и женским жречеством. Отсюда — «русалии».

⁽⁷⁰⁾ См. предыдущую сноску (69).

⁽⁷¹⁾ Русские слова «узел», «узы» и родственное им «вязать», возможно, восходят к той же формуле -os- и к той же идеограмме петли, odil. Петля имеет важнейшее значение в традиционном символизме. В самом христианстве Иисус назван тем, кому дана власть «связывать и разрешать», т.е. затягивать бытийную петлю и ослаблять ее. Это имеет явную параллель с циклическим символизмом — стягивание петли (уз) равнозначно зимнему, «стужалому» периоду Года (слово «стужать» в русском языке означало как раз «стягивать» — стужа, это «стягивание погоды», отсюда же и метафора «стужать», «быть одержимым злым духом», «etre hante» по-французски), а также человеческой смерти (откуда форма казни через удушение или повешение); разрешение соответствует весне, выпуску Света и тепла наружу, освобождение, «отпущение грехов», «новое рождение», «воскрешение» и т.д. Петля в виде идеограммы odil — атрибут многих древних божеств, особенно она часто встречается в индуизме — у Шивы, Кали, Вишну, Браммы и т.д.

⁽⁷²⁾ Не исключено, что сюда же относится слово «снег», так как он связан с зимой, а следовательно, с идеограммой зимы — ing.

(73) Подробнее см. А.Дугин “Гиперборейская теория”, указ. соч. Переход от арктического десятимесячного года к северо-атлантическому 8(16)-месячному и позже к южно-атлантическому 12(24)-месячному соответствовал замерзанию Арктики (“fimbulvinter” скандинавских саг, “оледенение арктического города Вара” в зороастрийских текстах и т.д.) и движению изначальной расы на юг, где годовая картина сезонов и сезонных явлений резко менялась и в священные календарные круги вносились элементы, отсутствовавшие в арктическую эпоху. Так появились фиксированные точки самого южного (и соответственно, северного) годового восхода (заката) солнца, что в северной Атлантике дало бы основание для вычленения новой (по сравнению с изначальным арктическим миром) точки (точнее, четырех точек) - самого южного (северного) пункта восхода (заката) солнца в году, а это, в свою очередь, вносило в солярный цикл членение, соответствующее 1/8 всей окружности Года. В южной Атлантике эта же точка приходится на 1/12. Из этого различия и происходят два исторически зафиксированных рунических круга: малый 16-рунный (северо-атлантический), — Вирт, вопреки другим ученым, считает именно его более древним, — и большой 24-рунный, южно-атлантический, более поздний.

(74) Можно выдвинуть гипотезу относительно соотношения 10 и 12. Эти два циклических числа соответствуют двум этапам календарных реформ изначальной традиции, что в позднейшие периоды служит указанием и на географические особенности той или иной религиозной сакральной формы. Так, 12-тиричный цикл является следом западных или юго-западных (атлантических) влияний, 8-ричный - северо-западных, а 10-ричный является знаком самой Примордиальной Традиции и соотносится с севером, Арктикой, гиперборейской филиацией. Если это так, то многие загадки числового символизма в самых разных традициях могут быть легко расшифрованы.

(75) То, что “козой” должен быть именно подросток, юноша, вытекает из идеи “юности” нового солнца: Ка всегда юн, молод.

(76) Мы не затрагиваем здесь различие в метафизическом подходе разных традиций, которое, на самом деле, в высшей степени важно, и не спешим соглашаться с расхожим (в традиционалистской среде) поспешным выводом о “трансцендентальном единстве религий” (термин Ф.Шуона). Подробнее мы развили идею совершенной метафизической уникальности христианства в “Метафизике Благой Вести”. Но все же нельзя пройти мимо поразительного буквального, даже тотального-структурного (только структурного(!), а не метафизического) совпадения между христианской традицией в ее догматико-календарном аспекте и изначальными парадигмами гиперборейской сакральности, столь блистательно разобранный и восстановленный Виртом. Все в христианстве — и Воплощение, и Страдание на кресте, и Мученическая смерть Спасителя, и Его (весеннее) Воскресение, и Его Вознесение — точно соответствует

изначальному священному кругу. Если не рога, то воздетые вверх руки грядущего во славе Христа, изображения которого украшают многие алтари, идеально вписываются в тему космического воскресения.

Напомним также случай с противопоставлением Шивы богу любви Каме — оба связаны с символизмом лука и стрел, полом, любовью и т.д., но забвение о единстве их изначального происхождения или (что не исключено) наложение друг на друга двух редакций единого гиперборейского сюжета, что, возможно, связано с различными (хронологически и географически) этапами ее получения, заставляет утверждать плоскую «моралистическую» (глубоко искусственную) метафору вместо роскошного поливалентного диалектически абсолютного арктического символизма. Таких примеров можно привести множество.

(77) На этом основании арктический год делился на 20 полумесяцев: десять пальцев на ладонях и десять пальцев на ступнях.

(78) Вполне вероятно, что личное местоимение 2-го лица развилось из симметричной осенней идеограммы — “Tiu”; “ты”, “твое”, “тебя”, “тебе” и т.д. Третьего же лица уличных местоимений, как известно, в большинстве индоевропейских языков не было; оно развилось очень поздно из указательных местоимений. Так русские “он”, “она”, “оно” и т.д. возникли из краткой формы указательного местоимения “оный”, т.е. “тот”.

(79) Сравни старорусское “азь” и руну as, первую в руническом круге после Нового Года.

(80) Эта защита Виртом нордического матриархата сделало его врагом многих идеологов Третьего Рейха. В особенности его возненавидел Альфред Розенберг, бывший идейным врагом таких глубочайших консервативно-революционных мыслителей, как Хайдеггер и Клагес. Юлиус Эвола, который называл Вирта вместе с Геноном и да Джорджо в тройке своих главных духовных учителей, также не разделял восторгов Вирта перед Mutterrecht. Любопытно, что эта же тема - “доисторический патриархат\матриархат” - возникла в деле самого Эволы, когда Генрих Гиммлер поручил своим аналитикам дать заключение об общем мировоззрении Эволы. Карл Мария Вилигут (Вайстор), который занимался этим вопросом, приводит воинственный агрессивный мускулинизм (доходящий до мизогинии) Эволы в качестве негативной(!) черты его мировоззрения.

(81) Относительно слова “Dogh”, “колючка”, “шип”, а также “куст”.

(82) Подробнее о символизме буквы “Ж” в главе “Мистерия буквы Живите”.

(83) В сербском языке аналогом слова “все” является слово “све”, т.е. перестановка согласных в корне фиксируется, не выходя за пределы славянских языков.

(84) Иезекииль I,22, 26, 29; 10 и I,18-20.

(85) Бытие III, 24

(86) Исход XXV, 8

(87) Исход XXXVI, 35

СОДЕРЖАНИЕ

Книга I. ПУТИ АБСОЛЮТА

ОГЛАШЕНИЕ ТРАДИЦИОНАЛИЗМОМ	5
Глава I МЕТАФИЗИКА, АБСОЛЮТ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ	9
Глава II ПЛАНЫ МЕТАФИЗИКИ	17
Глава III ВОЗМОЖНОСТЬ, ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ, НЕОБХОДИМОСТЬ	30
Глава IV ПРИНЦИПЫ И РЯДЫ СИМВОЛИЧЕСКИХ ЧИСЕЛ	39
Глава V СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ	50
Глава VI ЗНАНИЕ И ПОСВЯЩЕНИЕ	63
Глава VII СИМВОЛИЗМ	75
Глава VIII КРЕСТ И СЛОГ “ОМ” В ТРИБХУВАНЕ	86
Глава IX КОСМИЧЕСКИЕ ЦИКЛЫ	93
Глава X НОМО REGIUS	105
Глава XI СИМВОЛИЗМ ПОЛОВ	118
Глава XII МЕТАФИЗИКА КАСТ	126
Глава XIII ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ ГНОЗИС	135

ПРИЛОЖЕНИЯ К КНИГЕ “ПУТИ АБСОЛЮТА”

ВЕЛИКАЯ МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА И ТРАДИЦИИ	154
МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ФАКТОР В ЯЗЫЧЕСТВЕ	162
КОНТРИНИЦИАЦИЯ	171
<i>Предварительные замечания: необходимость поправок к традиционализму</i>	171
<i>Отсутствие универсальной контринициации</i>	174
<i>Межрелигиозные и внутрирелигиозные противоречия</i>	177
<i>Контринициация и инициация</i>	180
<i>От “Красного Осла” к Римскому Папе</i>	183
<i>Отсутствие контринициатической символики в Изначальном Предании</i> ..	188
<i>Заключение</i>	190

ПРИМЕЧАНИЯ И СНОСКИ К КНИГЕ “ПУТИ АБСОЛЮТА”	193
---	-----

Книга II. МЕТАФИЗИКА БЛАГОЙ ВЕСТИ

ВВЕДЕНИЕ	207
Глава 1. Христианская метафизика: сущность проблемы	207
ЧАСТЬ I. МЕТАФИЗИКА ПРАВОСЛАВНЫХ ДОГМАТОВ	210
Глава 2. Три аспекта метафизического абсолюта	212
Глава 3. Апофатика трех лиц	214
Глава 4. Мир божественных энергий (вечный канун творения)	219
Глава 5. Между проявлением и творением	222
Глава 6. "Bereshit bara Elohim"	227
Глава 7. Разделение вод	232
Глава 8. Свобода твари и выбор ангелов	234
Глава 9. Райский Адам и падший Адам	241
ЧАСТЬ II. МЕТАФИЗИКА ВОПЛОЩЕНИЯ	248
Глава 10. Бог плоть бысть ("нести ни иудея, ни эллина")	248
Глава 11. "Злой демиург" (первый экскурс в гностические доктрины)	255
Глава 12. Новозаветная Свобода	259
Глава 13. Спасение и/или обожение	262
ЧАСТЬ III. МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ	267
Глава 14. Глава ангелов	267
Глава 15. Пренепорочная и Барбело	274
Глава 16. Дева Мария и духовная реализация	277
Глава 17. "Он ввел меня в дом пира"	283
ЧАСТЬ IV. ИНИЦИАТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ХРИСТИАНСКИХ ТАИНСТВ	288
Глава 18. Таинства в Восточной и Западной Церквях	288
Глава 19. Протестантский вопрос	293
Глава 20. Смысл инициации	296
Глава 21. Рождение свыше. Малые мистерии	299
Глава 22. Царственное священство. Великие мистерии	303
Глава 23. Чин Мельхиседек	309
Глава 24. Евхаристия и литургия	314
Глава 25. Пневматический аспект исповеди	318
Глава 26. Таинство Брака. Сотериологическая функция женщины	321
Глава 27. Монашеский путь и трансцендентность Любви	324
Глава 28. Серафимское таинство (елеопомазание)	327
Глава 29. "Огонь поядая"	330
ЧАСТЬ V. ХРИСТИАНСКИЙ ГОД	333
Глава 30. Метафизика года	333
Глава 31. Великий Круг	336
Глава 32. Православное время	337
Глава 33. Символизм Креста	340
Глава 34. Две горы	342
Глава 35. Русский год и православная традиция	344
Глава 36. Летняя колесница пророка Илии	347
Глава 37. Полярная Параскева-Пятница	350
Глава 38. Календарное "чаянье твари"	352
ЧАСТЬ VI. СИМВОЛИЗМ АПОСТОЛЬСКОГО ЧИНА	355
Глава 39. Три ограды Небесной Церкви	355
Глава 40. Наследие Петра и наследие Павла (о внешней и внутренней Церкви)	359
Глава 41. Иуда, Израиль и контрнициация	365
ЧАСТЬ VII. ЦАРСТВИЕ И ЦАРСТВО	370
Глава 42. Священники и воины	370

Глава 43. Симфония властей	373
Глава 44. Теократия и тирания/иудейство и эллинизм	376
Глава 45. Византизм, катехон и тысячелетнее Царство	378
Глава 46. О Третьем Риме	383
Глава 47. Краткий зон "Державной"	390
Глава 48. "Да придет Царствие Твое"	392
ЧАСТЬ VIII. ХРИСТИАНСТВО И ЭСХАТОЛОГИЯ	396
Глава 49. Первые Времена — Последние Времена	396
Глава 50. Пистис София (третий экскурс в гностические доктрины)	398
Глава 51. "И времени больше не будет"	402
Глава 52. День Восьмой	404
Глава 53. Кенозис и эсхатология	407
ЗАКЛЮЧЕНИЕ. СТАТЬ СЫНОМ ГРОМА	410
Глава 54. Свидетельство о православной метафизике	410
Глава 55. Званые, избранные и отчужденные	412
Глава 56. Трубный Глас	416
 ПРИЛОЖЕНИЯ К КНИГЕ "МЕТАФИЗИКА БЛАГОЙ ВЕСТИ"	
НЕОПАЛИМАЯ КУПИНА	421
Богословский символизм	421
Универсальный символизм	424
Соответствия	426
УСПЕНИЕ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ	428
Богословский символизм	428
Универсальный символизм	432
Сакральный знак России	433
ОРДЕН ИЛИИ	435
Введение	435
СВИДЕТЕЛЬСТВА ВЕТХОГО ЗАВЕТА	437
"ОРДЕН ИЛИИ" И ИУДАИЗМ	459
Илия и его роль в инициации	466
Каббала ортодоксальная, гетеродоксальная	467
ИЛИЯ В НОВОМ ЗАВЕТЕ	471
"ОРДЕН ИЛИИ" И ЗАПАДНОЕ ХРИСТИАНСТВО	474
ELIAS ARTISTA	478
ИЛИЯ В КАЛЕНДАРНОЙ ТРАДИЦИИ (МОДЕЛЬ Г.ВИРТА)	482
"ОРДЕН ИЛИИ" И НОВАЯ ПАРАДИГМА МЕТАФИЗИКИ	489
МЫ ЦЕРКОВЬ ПОСЛЕДНИХ ВРЕМЕН	493
Подготовка к последнему событию	493
Актуальность "эксхатологии"	494
Первый период истории Новозаветной Церкви (от Пятидесятницы до Константина)	495
Второй период ("катехон" и Православная Империя)	497
Первые знаки апостасии	500
Великая схизма	501
Отход "катехона"	503
Последний Рим	504
Катастрофа	505
Третий период (последние времена)	506
Цивилизация антихриста	508
Небесное против Земного	510
Филадельфийский томос	513

Страшный Суд	520
ПРИМЕЧАНИЯ К КНИГЕ “МЕТАФИЗИКА БЛАГОЙ ВЕСТИ”	522
Книга III. МИСТЕРИИ ЕВРАЗИИ	
ЧАСТЬ I. САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ	
Глава I. КОНТИНЕНТ РОССИЯ	575
<i>Страна внутри</i>	575
<i>Русская Швеция</i>	577
<i>Хварено — царское счастье</i>	579
<i>Мистерия полюса</i>	582
<i>Русские и гиперборейцы</i>	586
<i>Мистическая Россия</i>	589
Глава II. ПОДСОЗНАНИЕ ЕВРАЗИИ	591
<i>Россия — Туран</i>	591
<i>Ex Occidente Lux</i>	592
<i>Тюркско-шумерский фактор</i>	594
<i>Круг эволюции Евразии</i>	594
<i>Через Сибирь к своему “я”</i>	597
<i>Готы, гунны и свастика</i>	597
<i>Черный Иран — Белый Иран</i>	599
<i>Сомкнуться с Востоком</i>	600
Глава III. РУССКОЕ СЕРДЦЕ ВОСТОКА	602
<i>Предварительные замечания (начало и конец позитивистской науки)</i>	602
<i>Полярные горы посредине материка</i>	604
<i>Найденная Гиперборея</i>	607
<i>Аггарта и Евразия</i>	610
<i>Срединная миссия России</i>	612
Глава IV. РОССИЯ — ДЕВА СОЛНЕЧНАЯ	614
<i>Гиперборейская Дакия и 2 круга цивилизации</i>	614
<i>Сакральный круг Гардарики</i>	619
<i>Световая Роженица</i>	626
<i>Днепр против Нила</i>	631
<i>Русский “аватара”</i>	633
Глава V. ИМПЕРИЯ РАЯ СИБИРЬ	634
<i>Символизм 4-х сторон света и 4-х циклов</i>	634
<i>Роль Сибири</i>	636
<i>Эйкумена тюрков и шаманизм</i>	637
<i>Реставратор Евразийской Империи</i>	639
<i>Сибирь и Россия</i>	642
<i>Эсхатологическая миссия Востока</i>	643
Глава VI. “ЗЕЛЕНАЯ СТРАНА” АМЕРИКА	645
<i>Тайная карта</i>	645
<i>Почему не “Колумбия”?</i>	648
<i>Атлантида и За-Атлантида: мистерия доллара</i>	650
<i>Восход на Западе, Заход на Востоке</i>	652
<i>“Святая Америка”</i>	653
<i>“Аполлон”, Диана и усеченная пирамида</i>	655
<i>Дары из “мира предков”</i>	656
<i>Закрывать Америку</i>	657

Глава VII. КРЕСТОВЫЙ ПОХОД ПРОТИВ НАС	659
<i>Либерализм - тоталитарная идеология</i>	659
<i>США - квинтэссенция Запада</i>	661
<i>Протестантизм как идеология</i>	663
<i>"Империя зла"</i>	665
<i>Диспенсациализм</i>	667
<i>Последняя хитрость антихриста</i>	669
 ЧАСТЬ 2 РАСЫ, РУНЫ И КУЛЬТЫ	
Глава VII. РАСОВЫЕ АРХЕТИПЫ ЕВРАЗИИ В ХРОНИКЕ "УРА ЛИНДА" 733	
<i>Сакральные учения о расах</i>	673
<i>Три матери</i>	674
<i>Атлантида и Евразия</i>	676
<i>Типы культур</i>	677
<i>Фризы и Ностратика</i>	679
<i>Белый эзотеризм и желтый экзотеризм</i>	680
<i>Демократия и тоталитаризм</i>	682
<i>Расы России</i>	683
<i>Расы Европы</i>	684
<i>Трагедия Норда</i>	685
<i>Возвращение мифа</i>	686
Глава IX. К ВОПРОСУ О РУССКИХ РУНАХ	688
<i>Рунология по Герману Вирту</i>	688
<i>Славянская руника</i>	691
<i>Таинство яблока — таинство Севера</i>	693
<i>Основные руны</i>	694
Глава X. КОСМИЧЕСКИЙ СПАСИТЕЛЬ (два великих символа)	698
1. "TIU" — СВЕТ, ОПУСКАЮЩИЙ РУКИ	698
<i>Heilbringer</i>	698
<i>Бог — стрела</i>	702
<i>Два равно Трем</i>	706
<i>Божественное зверь-дерево</i>	707
<i>Осенний ряд рун</i>	711
2. КА — СВЕТ, ПОДНИМАЮЩИЙ РУКИ	715
<i>Две половины Вечности</i>	715
<i>Рогатые «боги»</i>	717
<i>Мыслящий Муж и Мера Матери</i>	720
<i>Стоянки Ка</i>	723
Глава XI. МИСТЕРИЯ БУКВЫ "ЖИВИТЕ"	726
Глава XII. ХЕРУВИМСКАЯ БУКВА	731
 ПРИМЕЧАНИЯ И СНОСКИ К "МИСТЕРИЯМ ЕВРАЗИИ"	736
 СОДЕРЖАНИЕ	747

Александр Гельевич Дугин

АБСОЛЮТНАЯ РОДИНА

**Редактор Н.В. Мелентьева
Макет, обложка А.Милорадов
Корректор Л.Н.Павлова
Орг.отдел С.В. Мелентьев**

Лицензия ЛР № 065801 от 09.04.98 г.

**Сдано в набор 02.05.99 Подписано к печати 10.05.99 Формат
60x84\16 Гарнитура Елизаветинская, Miniature. Печать офсетная
усл. печ. л. 47 Тираж 5 000 Заказ № 4228**

**Из-во "АРКТОГЕЯ-центр", Москва, ул. Шухова, д. 18
113216 п\о 216 а\я 9 Мелентьеву С.В.
e-mail arctogai@redline.ru
http://www.arctogaia.com**

**Отпечатано с готовых диапозитивов
в полиграфической фирме "КРАСНЫЙ ПРОЛЕТАРИЙ"
Москва, Краснопролетарская, д. 16.**