

Олександр Лисенко,
*асистент кафедри кафедри філософії,
ДВНЗ «Київський національний економічний
університет імені Вадима Гетьмана»*

МІСТИКА СВІТЛА В РЕЛІГІЙНИХ ТРАДИЦІЯХ СВІТУ

Ідейно-смісловим стрижнем будь-якої розвиненої духовної традиції є містика світла. Вона вже представлена і в ранньонаціональних релігійних віруваннях, а також в індуїзмі, іудаїзмі, зороастризмі, синтоїзмі, буддизмі, ісламі, не говорячи вже про різноманітні езотеричні течії та напрямки, навколорелігійні вчення і нерелігійний досвід.

Безсумнівним є те, що поняття «містика світла» не є тожним поняттю «культ світла». Воно навіть не є однопорядковим з останнім. Проте, вочевидь, між ними існує певний генетичний і смисловий взаємозв'язок. Нами обстоюється думка про первинність саме містичного начала: лише потужне трансцендентне переживання своєї співпричетності до абсолютного начала могло породити культові прояви, які виступають зовнішнім вираженням, закріпленням, способом відтворення цього екстатичного стану в певній культурній формі.

І хоча можна погодитись з думкою Д. Фрезера про суттєву відмінність у соляричних системах Африки, Австралії, Меланезії, Полінезії, Мікронезії та з поглядами М. Еліаде щодо досить відмінного місця і ролі соляричного культу в релігійному житті різних народів світу, на наш погляд, в історії релігійної думки не знайдеться жодного віровчення, котре б зовсім обходило увагою тему світла. Це стосується не лише землеробських культур, хоча в системі світобачення останніх такі тенденції є найвиразнішими, але й кочових. Біологічний ритм і темп життя, особливості побуту, організації праці та дозвілля безпосередньо визначались сонячним циклом та активністю небесних світил більшою чи меншою мірою в усі часи та для всіх народів. Для більш повної картини дослідження ми спробуємо виявити особливості деяких найвідоміших релігійних парадигм, співставити й порівняти важливі культово-обрядові комплекси цих релігій, відстежити їхній взаємовплив із містичними інтенціями, котрий є достатньо показовим навіть для ранніх періодів формування релігійних вірувань. Для вирішення поставленого завдання ми використаємо досвід осмислення близьких за змістом до досліджуваної проблем наступних мислителів: М. Еліаде «Опыты мистического света», С. Аалана «Понятия «Свет» и «Тьма» в Ветхом Завете, поздней еврейской традиции и равинском учении», Е. Гудінафа «При Свете Свет. Мистическая проповедь эллинистического иудаизма», Р. Бульмана «История символики света в древности» й ін.

Екскурс ми розпочинаємо з уточнення, яке запропонував академік А. Окладніков, що палеоантропи, котрі більш відомі як неандертальці (за назвою першої знахідки), уже в період нижнього та середнього палеоліту — понад 200 тис. років тому, мали певну систему релігійних уявлень і відправляли обряди, в центрі яких знаходились культ мерців, тварин і сонячного світила. Ця думка академіка є досить важливою для теми нашого дослідження. Адже вона підкреслює вкоріненість ідеї світла навіть у прадавніх релігійних віруваннях. З появою ж, у верхньому палеоліті — 30—40 тис. років тому, людини сучасного типу — *Homo Sapiens*, релігія отримала більш оформлений і досконалий характер. Ідея світла набуває свого подальшого розвитку, отримує нову акцентуацію в анімізмі, тотемізмі, фетишизмі та магії. Паралельно вона еволюціонувала також у систему астрономічних та астрологічних знань. Хоча на цих етапах розвитку релігійної свідомості ще не уявляється можливим виділити містичний підтекст через недостатність інформації, однак ці відомості про наявність ідеї світла в первісних віруваннях є вкрай важливими для нашого дослідження, адже вони вказують на онтологізм феномену світла в духовній культурі людства і не виключають можливість наявності містики світла в первісному релігійному досвіді.

Близько п'яти тисяч років тому відбулась ключова подія в історії близькосхідної культури — возз'єднання Верхнього та Нижнього Єгипту. Здійснювалась поступова зміна способу господарювання — перехід від мисливства та збиральництва до скотарства й землеробства. Релігія єгиптян трансформувалась під впливом цих економічних і соціально-політичних чинників доволі довго. Перші архаїчні боги первісних мисливців — напівлюди, напівтварини поступово відходили на другий план: їх витісняли складніші міфи з розвиненими сценаріями космогенезу, де на авансцені з'являлись абстрактні та універсальні образи богів. І лише починаючи з середини 3 тис. до н. е., із возвеличенням 5 династії Давнього царства, місцевий бог сонця — *Ra* перетворюється на верховне божество в єгипетському пантеоні богів, займаючи місце більш давнього бога Атума. З цього періоду вся єгипетська культура стає тісніше пов'язаною з парадигмою сонячного світла та культом померлих. Достатньо важливу роль у давньоєгипетському суспільстві, поряд з фараонами, починають відігравати жерці. Вони й володіють монополією на сакральне релігійне знання, вступають у містичний контакт з вищими силами, визначають порядок відправлення культу, богослужінь і жертвоприношень. Саме за ініціативою геліопольських жерців і відбулась вищевказана релігійна реформа. Опікується жерцями в релігії єгиптян Тот — бог мудрості, рахунку і письма, магії і чаклунства, володар «божественних слів», «священних сувоїв» і «слів влади». В

єгипетській міфології розповідається, що саме він при створенні світу космічною силою виражає в словах її волю. Саме завдячуючи Тоту, Ісіда змогла воскресити Осіріса, а Гор перемогти Сета. Значне місце займає Тот і в єгипетській «Книзі мертвих». Так, у фіванській версії, епоха XVIII–XX династій, йому присвячено п'ять глав. У пізніших версіях «Книги мертвих» авторство навіть деяких глав приписується самому богу Тоту, якого греки іменували Гермесом, а головні ідеї цих текстів ототожнюються з суттю герметичного вчення і складають, за свідченням Клементя Олександрійського, священне писання єгиптян. Дійсно, ці тексти є основоположними для давньоєгипетської цивілізації, оскільки представлені в ній уявлення лягли в основу релігійних догматів. Вони визначали особливості та специфіку відправлення релігійних поховальних ритуалів. Дотримання всіх ритуальних норм забезпечувало, за уявленнями єгиптян, безперешкодний шлях померлого до Бога, успішне протистояння тілесному тлінню та отримання нового життя на небесах у світлому тілі. Взагалі «Книга мертвих» є сучасницею єгипетської цивілізації, але вже в фіванський період, а можливо й раніше, її тексти починають перекладатись як «Проявлення в світлі». Така інтерпретація не є випадковою, адже саме світло розуміється як божественний розум, провидіння, в якому містяться всі прообрази світу і як основа вищого істинно суцього буття. В «Книзі мертвих» душі померлих, котрі пройшли належним чином випробування, повільно пливуть до цього світла в кораблі Ісіди. Такий стан характеризував ототожнення померлого з Царем вічності, Владикою безкісності, головним серед богів і серед людей, наслідником Атума-Ра, повелителем мертвих і прообразом воскресіння в світлі — Осірісом. У всіх відомих заупокійних текстах (від текстів пірамід до написів на труні у римлян), наприкінці констатувався той факт, що стан померлого перетворювався в стан Осіріса і в такий спосіб небіжчик отримував вічне й краще життя.

Серед етносів і народностей, котрі населяють територію близьку до північного полярного кола і в яких, певною мірою, збереглись архаїчні уявлення (зокрема якутів та ескімосів), досить поширеним є досвід переживання містичного світла як певної форми ініціації, котра подається в раптовому осяянні, без якого людина не може стати шаманом. Цікавою є аналогія такого роду прозрінь з освітленням блискавкою. Це внутрішнє світло відчувається в усьому тілі, але найбільш виразно — в голові, через що досягається достатньо високий рівень екстра-сенсорних властивостей і паранормальних здатностей: збільшення або й повна відсутність природного порогу в сприйнятті, контакти з невидимою реальністю — з світом душ і духів, ясновидіння, пророкування, отримання знання вищого порядку тощо.

Існує думка, що мешканці Заполяр'я ймовірно були предками індіанців, що розселились на території Америки та передали своїм нащадкам не лише антропологічні особливості, але й культурні цінності та релігійні уявлення. Тому логічним буде продовжити наше дослідження звернувшись до релігійної традиції індіанців.

Давні цивілізації сонця на американському континенті: майя, інки, ацтеки повністю будували всю культуру на парадигмі світла. Богу сонця Тескатліпоці та богу вогню Шиутекутлі ацтеки приносили людські жертви, вириваючи в них пульсуючі серця. В такий спосіб забезпечувалось безсмертя Сонця, через принесення йому в жертву полонених, кров яких поповнювала запаси сонячної енергії. Їхні південніші сусіди — інки, відрізнялись більшою гуманністю: приносили в жертву богу сонця — Інті лише дітей і тварин, у такий спосіб гарантувалось безсмертя верховного божества. Хоча монополією на священнодійство володіла лише привілейована каста жерців, така культова дія забезпечувала містичний контакт усіх віруючих з Вищою сутністю, гармонізацію людини і світу, через сакральний спосіб впливу на профанну дійсність. Тобто, сакральна дія жертвоприношення давала змогу прилучитися до Вищого сонячного божества всім віруючим. З утворенням же імперії правитель навіть вважався сином Сонця і наділявся виключними властивостями та повноваженнями.

Для представників іншої архаїчної культури — автохтонів Австралії, світло також має сакральне значення. Так, за повір'ям австралійських цілителів, найвища з надприродних сил — Байаме під час проведення обряду ініціації вбиває неофіта, після чого начиняє його попередньо розрізане тіло кристалами гірських порід та окроплює його священною водою, котра є не що інше, як розріджений кварц — небесне, божественне світло, яке набуло твердого агрегатного стану. В такий спосіб відбувається відродження неофіта у виді цілителя, який звільнився з-під влади профанного світу непосвячених, отримав надзвичайні парапсихічні здібності, статус небожителя. Отже смерть у цій духовній практиці розглядається як частина посвяти, як внутрішнє омовіння надприродним світлом.

Релігійне життя слов'ян-язичників визначалось річним календарем і найважливішими сільськогосподарськими роботами. Рік же визначався за сонячними фазами, оскільки сонце відіграло головну роль у світогляді, уявленнях і віруваннях наших предків. Слов'яни з давніх-давен вшановували сонце та богів, котрі так чи інакше уособлювали світло. В Іпатієвському літописі та у «Велесовій книзі» засвідчується поклоніння богу світла і вогню — Сварогу та його сину Дажьбогу. Констатується також той факт, що слов'яни ведуть власний родовід саме від цих богів і вважають себе дажьбоговими онуками. «Велесова книга» називає Свентовіта — бога Праві і Яві світ-

лом, а також відзначає сяння Матері Сва, уподібнюючи його світлу Сонця-царя. Матір Сва — Матір Неба, підтримує слов'ян у битвах, робить їх безстрашними, вселяє в героїв віру у вічне життя. В «Мага вірі» Лева Силенка — головній віроповчальній книзі неоязичників, бог сонця — Даждь Бог, виступає верховним божеством відносно до інших богів.

У системі вірувань давніх скандинавів і германців теж знайшлося місце Богу світла — другому сину Одіна Бальдру. В Молодшій Едді говориться, що він найкращий, найпрекрасніший, наймудріший з богів — асів. Він такий світлий, що від нього сходить благодатне сяння. В оновленому та преображеному світі Бальдр, котрий загинув від стріли сліпого бога Хьода (бога року, фатуму, випадковості), воскресає і знаменує загальне очищення, просвітлення та примирення. Ця ідея, як і взагалі культ Бальдра, займала чільне місце в релігійному житті та містичних практиках давніх германців і скандинавів.

Система релігійних поглядів синтоїзму почала формуватись водночас із зародженням і розвитком японської етнічної культури. Позбавлена жорсткої догматики, ця релігійна система максимально повно виражає національну ідею, цінності, звичаї, побут, специфічність саме японського способу буття. Однак у XVIII ст. представник школи «Відродження синто», відомий учений і теолог Норінага Мотоорі, намагаючись позбутись впливу китайської культури на японське світорозуміння, спробував концептуально виразити аутентичні особливості та специфіку синтоїського віровчення і, завдячуючи його зусиллям, синтоїзм постав соляричною системою, з верховною богинею Сонця — Аматерасу Омікамі. На засадах синтоїзму обґрунтовується також теократична влада, що призводить до повалення влади мілітаристських диктаторів — сегунів, і повнення імператорського правління в 1868 році. Імператор вважався безпосереднім нащадком Аматерасу Омікамі, що породжувало його особливий культ, який навіть закріплювався в конституції Японії — країни Сонця, що сходить. А синтоїзм у цей час стає державною релігією.

Оригінальну трактовку містики світла дає релігійна культура Індії. Індуїзм ґрунтується на давній ведичній традиції, у якій значне місце в пантеоні богів відводилося богам Сонця та світла. Світло тут розуміється переважно як таке начало, що створює та проявляє буття, а також дозволяє людині пізнавати суще, те, що складає сутнісну основу як світу, так і людини. Так, у Рігведі возвеличуються, залежно від контексту, такі боги Сонця чи світла, як: Сур'я, Мітра, Савітара, Пушана та Вішну (прообраз власне індуїського божества), а також бог вогню — Агні, котрий займає у ведичній релігії виключне місце. Слід зазначити, що з гімну, котрий уславлює Агні, починається Рігведа. Взагалі ідея божественного вогню — Агні, дозволяє зрозуміти суть ведичної

доктрини, усвідомити її трансцендентну основу. Агні являється не лише втіленням видимого вогню чи світла, але й космічною силою, всесвітнім началом. Агні — найперший з богів. Він є вічним світлом і прообразом речей і богів. Саме він зароджує Всесвіт і зберігає в ньому життя. Через просвітлення душі, внутрішнє вдосконалення та здійснення відповідного ритуалу й жертвоприношення він уможливорює містичне пізнання людиною першоістини.

У «Рамаїні» розповідається про те, що саме Рама впроваджує культ оновлюючого вогню, як видимого символу невидимого бога. В «Упанішадах» констатується ототожнення як Атмана, так і Брахмана зі світлом: «Світло, що сяє по той бік цього неба, по той бік всього сутнього, у вищих світах, за якими ще вищих вже немає, є тим же світлом, що сяє в середині людини»¹.

Необхідність модернізаційних трансформацій у брахманізмі, в умовах протистояння буддизму та джайнізму, призвели до потреби богословсько-філософського переосмислення даної релігійної традиції, що призвело до виникнення індуїстських шад-даршан, відповідного релігійного культу, психо-фізичної та містичних практик. Осяяння адептів йоги є результатом тривалого підготовчого етапу, котрий складається з медитацій і складних фізичних і психо-фізичних вправ. На своєму шляху до саторі, йогін зустрічається зі сприйняттям і переживанням світлових епіфаній різних кольорів, що є символом, ознакою вдосконалення і характеризує проникнення у вищий рівень космічних порядків, визначає ступінь досягнення звільнення. Світлові знаки слугують також відправними точками медитацій у різних школах йоги.

Найшанованішим божеством в індуїзмі є Вішну — бог охоронець життя та світоустрою, третій член тримурті, втілення сонячності, світлості та космічності. Різні теофанії світла описуються в давньо індійському епосі «Махабхарата» та пуранах, зокрема в 11-й главі «Бхагаватгіти», де Крішна, восьма аватара бога Вішну, являється Арджуні в своїй Божественності у вигляді світла. В 12-й книзі «Махабхарати» Вішну зображається незбагненим і величним світлом, проникнення в яке є остаточним звільненням для людини. В цій же книзі розповідається про міфічний білий острів півночі — Шветадвіпа, котрий є священним і святим місцем для всієї індійської міфології, про його духовно досконалих світлоносних мешканців та істинну світлову сутність Нараяни.

Незважаючи на те, що культ сонця в Індії має амбівалентне значення, в межах індуїзму знаходяться радикально налаштовані аскетичні секти, адепти яких й досі дивляться на сонце

¹ Цит. за: Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного: трансперсональные состояния и психотехника. / Торчинов Е.А. — СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. — С. 13

доти, поки не осліпнуть. Отже, можна зробити наступний висновок: містичне світло в індуїзмі є виявом самої суті трансцендентного, божественного, духовної досконалості, святості.

Істотною складовою релігійної культури Індії, як відомо є буддизм. Традиційним для буддизму є ототожнення Будди як чакравартина — володаря світу, з сонцем. Існує Будда Абсолютного світла — Амитабха, якого вшановують адепти такого містичного вчення як амідаїзм. У традиції Чань-буддизму п'ять вогнів сяють при народженні кожного Будди, а його тіло випромінює полум'я. Для нашого дослідження достатньо цікавим є осмислення зазначених питань у Махаяні.

Сам Сідхартха Гаутама пережив осяяння, коли після медитації на світанку підняв очі вгору і побачив ранкову зірку. Цей переказ став відправним для мислителів Махаяни в осмисленні світла як всевітньої пустоти, вищої реальності. Настоятель відомого монастиря-університету Наланди Чандракірті (7 ст.) вважав, що вища реальність — Татхагат, є не що інше, як п'ять проявів вогняного світла, осягнення яких можливе лише в містичному знанні абсолютного світла.

Буддиська скульптура, фрески та іконографія зображують Будду у вигляді вогняного полум'я. Зокрема, в храмах Амараваті Будда постає в формі вогняного стовпа: «Я став вогнем і піднявся у височинь на відстань семи пальм (цит. за Є. Торчиновим¹)». Тексти Дів'явадани та Дхаммапади достатньо яскраво описують сяяння Будди. Статуї гандхарської школи змальовують Будду із полум'ям, котре виходить або з плеч, або з верхівки голови. Підтверджує цю думку і текст Бхагавад-гіти: «Коли є знання, з отворів тіла сходить світло (цит. за Є. Торчиновим²)». У Центральній Азії не лише Будда, але й архати наділяються подібними атрибутами світла.

Важливою в Махаяні є оповідь про візит до Будди, який перебував у печері Індрашаїлагуха гори Ведіяка, ведичного бога Індри, котрий спустився з неба в оточенні всього пантеону брахманістських богів. Будда надзвичайним чином розширив печеру, котра стала придатною до прийому гостей ті наповнив її яскравим і благодатним світлом свого божественного ества. В цій оповіді підкреслюється не лише органічна спадковість індійської духовної традиції, але й ідентичність усіх проявів Вищої реальності у світлі.

Світлоносними розуміються в Махаяні й ті, хто досяг нірванічної свідомості, хто прилучається до Вищого Буття і, водночас, Його виявляє. Проте, якщо в земному житті сприйняття світла є ознакою духовної підготовленості та досконалості, то існує ще один тип досвіду світла — люди

¹ Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного: трансперсональные состояния и психотехника / Торчинов Е.А. — СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. — С. 27.

² Там само. — С. 123.

переживають його в момент смерті, котра виступає останньою формою ініціації, яка уможливило досягнення Нірвани через проходження ряду випробувань. Про це докладно говориться в «Тібетській книзі про смерть». Раптове світло, котре засліплює людину на певному етапі смерті, є моментом зустрічі з власним істинним і величним «Я», яке також розуміється проявом Вищої реальності. На четвертий день після смерті, за свідченням переказу, небіжчик побачить втілення світла — Бхагавана Вайрочану та Дхармадхату (Мудрість) надзвичайно білого кольору, яка зходить прямо з його серця і лине до серця померлого. Але на перешкоді стають пута карми та альтернативне примарне світло де вів — шлях до наступного втілення. Небіжчик має розпізнати доброякісність світла Будди і зосередити всі свої думки на Вайрочані, поки остаточно не розчиниться в ореолі радужного світла, не досягне блаженства.

Досить специфічну інтерпретацію досвіду світла ми зустрічаємо в буддизмі тантризмі, котрий був спочатку представлений позицією видатного буддистського мислителя, настоятеля монастиря Наланди — Ар'ї Асанги (V ст.) та філософської школи йогачарів, а потім виражений третім напрямком у буддизмі — Ваджраяною. Асанга в трактаті «Абхисама-ламкара» викладає розуміння природи, сутності та способів досягнення досконалої мудрості та одночасового зречення примарності реального світу — просвітлення, шляхом використання сакральних магічних текстів і заклять — тантр. Вищі тантри розуміються як допоміжні засоби, здатні здійснити редукцію грубих пластів психіки до її глибинних основ — «ясного світла». Переживання світлової сутності власної психіки є прямий шлях до просвітлення.

Досить оригінальний спосіб переживання внутрішнього світла в тантризмі представлений містичним досвідом майтхуни. В процесі майтхуни чоловік і жінка, котрі вступили в ритуальний сексуальний контакт, отримують нірванічну свідомість, у якій із максимальною повнотою переживають абсолютне світло. У чоловіка цей стан проявляється у вигляді краплі, яка спускається від голови до статевих органів і наповнює все світлом. У такий спосіб змінена свідомість підходить до усвідомлення світла як глибинної основи та сутності органічного життя, в якому світло здатне проявлятися.

Отже, можна виділити деякі тенденції досліджуваного феномену світла, котрі є близькими для різних релігійних традицій в індійській культурі:

- 1) Вища реальність постає невіразимою, позбавленою будь-яких властивостей і тому переживається в досвіді як яскраве біле світло.

2) Досвід світла являє собою зустріч з вищою реальністю священного, абсолютном, переживаючи який, людина змінює свій екзистенційний режим.

3) Той, хто досягає сприйняття надприродного світла, отримує трансцендентне існування, безслідно розчиняється в світлі, назавжди залишає світ сансари.

Духовно близькою культурній традиції Індії є культура Близького Сходу і, зокрема, Ірану. Одним з визначальних релігійно-філософських учень Близького Сходу був зороастризм у його різних модифікаціях і назвах: релігії Авести, вогнепоклонників, парсизму, маздаїзму, магізму. Зороастризм, незважаючи на складний шлях еволюції, все ж відзначається рядом константних ідей безпосередньо пов'язаних із темою світла. Для ранньо-національної релігії іранців — маздаїзму, характерне поклоніння поряд з іншими Богами, Богу Сонця та світла — Хвару. Цим пояснюється значення однієї з визначальних категорій давньоперського містицизму, яка представлена в Авесті — Хварни, світла слави, вищої світлової сутності божественного буття, котра виступає, водночас, джерелом, шляхом і метою досягнення світанкової мудрості «Сходу». В космології та антропології маздаїзму Хварна уособлює начало, полум'яну велич, вічність всіх світлових істот, а також енергію, особистого ангела, життєвий вогонь, долю людини.

Епіфанії світла виразно проявляються в біографіях великих подвижників і релігійних діячів. За деякими повір'ями за три дні до свого народження іранський релігійний реформатор і пророк Заратустра з утроби матері випромінював таке сильне світло, що його було достатньо для освітлення всього селища.

Отже, тема світла є центральною і в зороастризмі. Після релігійної реформи, проведеної Заратустрою, котра призвела до утвердження дуалістичної картини світу, відбулась абсолютізація верховного Бога Агурамазди, одним з головних сутністних виявів якого було світло, в котрому він передвічно перебував. Йому протистояв Ангро-Майнья — втілення темних і злих сил. Небесна ієрархія, створена Агурамаздою: Амеша Спента (Безсмертні святі), язати — добрі боги, агури та фраваші — благі духи, являлась провідником та трансформатором Божественного світла в процесі світотворчості. На людину покладалось Агурамаздою завдання остаточного утвердження світла у вирішальній битві з силами темряви за посередництвом небесного спасителя — Саошіанта. Знамення народження Спасителя пов'язані з образами надприродної зірки та надзвичайного стовпа світла над печерою. Крім цього, чисте світло лежить в основі всього створеного Агурамаздою, а також є сутністю мудрості, святості, чистоти, духовності.

Видатний іранський філософ і містик XII ст. Сохраварді в праці «Східна теософія» реанімує перський шлях містичного богопізнання, самопізнання та взагалі давньої мудрості через

синтез давньоіндійських, давньоперських, зороастрійських, маніхейських, ісламських, давньогрецьких, давньоєгипетських, халдейських і християнських традицій, виділяючи в них єдине спільне начало та спільну спрямованість до єдиної Досконалої Природи, котра розумілась як світло. Перекладаючи неоплатонічну ідею еманациї на ґрунт давньоперської мудрості, Сохраварді здійснює революційні перетворення, поєднуючи філософський гнозис і містичний досвід у єдину цілісну систему теософської течії Ішрак. За його уявленнями з «перемогоносності світла світочів» — Хварни, виходить світлова істота — перший архангел, зороастрійський Бахман. Відносини між ними нагадують відносини Першого Закоханого і Першого Коханого, котрі визначають подальшу еманацию буття, де іпостасі світла породжують один одного своїми випромінюваннями і відблисками та стають незліченними. Завдання ж людини полягає в філософсько-містичному поверненні через самопізнання до сокровенної, світлової, божественної основи буття, в якій зникне полярність умоглядного та чуттєвого, зовнішнього та внутрішнього, езотеричного та екзотеричного.

Достатньо важливим, у контексті нашого дослідження, є аналіз досвіду містичного світла, який представлений іудейською релігійною традицією. Майже водночас з рухом фарисеїв (близько 160 р. до н. е.) у Палестині, а точніше в Кумрані, виник напівчернечий орден «Синів світла» — есеїв. Погляди есеїв імовірно впливали на формування християнської догматики та світогляду. Зокрема, їх релігійна символіка, обрядовість, ритуали були пронизані образами світла. Остаточне онтологічне утвердження світла здійсниться завдячуючи швидкому приходу Месії, який і приведе до вирішальної битви синів світла та синів темряви, з перемогою перших і встановлення Царства Божого — царства світла. Отже, за уявленнями есеїв, світло складає основу божественного в людині.

Більш докладно розглянути іудаїзм у містико-філософському зрізі дозволяє аналіз такого його ідейно-сміслового стрижня, як каббали. Головне джерело цього вчення — «Зоґар», котре шанується каббалістами не менше Святого письма. «Зоґар» перекладається буквально як Сяяння. Загальні ідеї цього джерела такі. Необмежене Божество — Енсоф, через власне самообмеження та подальшу еманацию творить чотири взаємопов'язані між собою ієрархічні світи: а) Ацілут — світ сяяння; б) Бріа — світ творінь, чи світ ідей і першоформ; в) Ієціра — світ духовних сутностей; г) Асія — світ матеріально-предметного буття. Ототожнення сутності Бога з вогнем, сяянням, світлом взагалі, є досить характерним для старозавітної традиції. Проте в каббалістичній інтерпретації суттєво, що Першоєдине еманує в Ацілут десятьма сефіртами — променями, котрі одночасно є й атрибутами самого Божества і першообразами світу. Ними є Верховна могутність, Мудрість, Ро-

зум, Добро, Справедливість, Краса, Перемога, Вічність, Творчість, Дійсність. В ортодоксальному іудаїзмі ці положення відсутні.

Взагалі ж для всієї іудейської теології є характерними певні особливості у розумінні феномена світла:

а) ідея світла має безпосереднє відношення до поняття божественної слави, виступає її сутнісним виявом;

б) Адам від створіння був світлоносною, відповідно досконалою істотою, і втратив цю якість лише через гріхопадіння;

в) Месія відновить втрачений світовий світлопорядок, через провіщення слави Божої;

г) Суцце отримає своє оновлення у встановленні тисячолітнього царства Божого, атрибутом котрого буде світло;

д) Розуміння світла як ознаки духовного просвітлення та досконалості (наприклад у сприйнятті іудеями світлоносності Мойсея, котрий зійшов із Сінайської гори);

є) Божественна слава у світлі підтверджує винятковість, зверхність і право на царську владу богообраного іудейського народу.

Генеалогічно християнство виникає з іудейської секти, а тому, в процесі його еволюції, тема світла набуває виключного значення, принципово відмінного від іудейської інтерпретації. Християнство є релігією виправдання, спасіння, а апофеозом спасіння є обоження, невід'ємною сутністю, характеристикою якого є життя в світлі. Зокрема християнське хрещення, котре іманентно являє і озаріння віруючого світлом істини свого духовного народження, Григорій Назіанзін, Юстин та інші отці церкви, називають вогняним хрещенням благодаттю Духа Святого, протиставляючи його водному хрещенню Іоана Хрестителя. Тому всі, хто отримав хрещення, логічно іменуються «просвітленими».

Тайна Преображення Господнього — квінтесенція теми світла в християнстві, представлена в семи новозавітних контекстах: синоптичних євангеліях від Марка (9: 1—9), Луки (9: 28—36), Матвія (17: 1—13) і євангеліє від Іоана (1: 14), другому посланні Петра (2 Пет., 1: 16—18), двох посланнях Павла: другому посланні Коринфянам (2 Кор., 3: 18) та посланні Філіпійцям (Посл. Філіп. 3: 20—21). Вони представляють єдину церковну істину, дещо відтіняючи різні її смисли. Так, наприклад, Марк підкреслює значення благоговійного страху апостолів, Лука звертає увагу на Славу Божу, котра відкрилась апостолам у процесі моління, апостол Іоан говорить як свідок про бачення слави Господа, в його єдинородності від Отця, апостол Павло в другому посланні Коринфянам наголошує на потребі преображення самої людини в славний образ Господній, а в посланні до Філіпійців засвідчує майбутню співобразність людського тіла славному тілу Спасителя, апостол Петро провіщає істин-

ність божественної честі, слави, величі й сили Господа в його Преображенні, як безпосередній очевидець і учасник цієї події. Найповніше, на наш погляд, про цю подію свідчить євангеліст Матвій: «По виконанні днів шести взяв Ісус Петра, Іакова й Іоанна, брата його і звів їх на гору високу одних і преобразився перед ними: і просяяло обличчя Його як сонце, одяг же його зробився білим як світло. І от з'явилися їм Мойсей і Ілля, що з ним розмовляли.

При цьому Петро сказав Ісусу: «Господи! Добре нам тут бути. Якщо хочеш зробимо тут три кущі: Тобі одну і Мойсею одну і одну Іллі. Коли він ще говорив се, хмара світла осінила їх і, глас із хмари пролунав: Цей є Син мій Улюблений, у якому моє благовоління, Його слухайте.

І почули учні, упали на обличчя свої і дуже злякалися. Але Ісус приступивши торкнувся їх і сказав: встаньте і не бійтеся. Піднявши ж очі свої, вони нікого не побачили, крім одного Ісуса. І коли сходили вони з гори Ісус заборонив їм, говорячи: нікому не кажіть про все бачене, поки Син людський не воскресне з мертвих. І запитали Його учні: як же книжники говорять, що Ілля може прийти раніше?

Ісус сказав їм у відповідь: правда Ілля має прийти і улаштувати все. Але говорю Вам, що Ілля вже прийшов і не пізнали Його, а вчинили з ним як хотіли, так і Син Людський постраждає від них [2; Єв. від Матфея 17: 1—13]». Так описують рядки святого Євангелія Преображення Господнє на горі Фавор.

Проблема «Фаворського світла» є смисловим нервом майже всіх богословських, теологічних і філософських систем, концептів, поглядів християнського гатунку. Вона задає тон і визначає інші ключові положення релігійного світогляду. Цей євангелійський сюжет став стрижнем, альфою і омегою всього християнського церковного життя — життя в вірі.

Тема містики світла займає чільне місце і в ісламі. Іслам, який виник у VII ст. н. е. на Аравійському півострові, розвивався як різке заперечення політеїзму та опозиція іудаїзму і християнству. Від свого виникнення іслам був зорієнтований на надраціональний характер богопізнання. Однак квінтесенцією містики світла в ісламі постає суфізм. Його зародження починається за часів пророка Мухамеда, проте головним фундатором, патріархом суфізму дослідники справедливо вважають Хасана аль-Басрі. Він сформував висхідні світоглядні установки та основи суфістського способу життя. Апологетом же специфічного містичного переживання — безкорисної та абсолютної любові людини до Бога, як необхідної умови містичного досвіду, стала Рабіа аль-Адвійя. Суфізм є особливою містичною течією в ісламі взагалі, його містичною квінтесенцією. Однак накладаючись на догматичну своєрідність різних ісламських традицій, зокрема сунізму та шиїзму, суфізм набуває характерної визначеності та певної конфесійної забарвленості.

Тому мова, хоча й досить умовно, може йти про сунітський суфізм, видатним представником і реформатором якого був Абу Хамід аль-Газалі та суфізм шиїтський, представлений поглядами Сохраварді, Семнані, Наджмоддіна Кобра, Наджма Разі і т. ін.

У Наджмоддіна Кобра, видатного представника ісламського суфізму, рівень надсвідомості постає вищим рівнем духовного вдосконалення, трансцендентним виміром особистості і символічно позначається чорним світлом. У Семнані містичне переживання чорного світла передує останньому етапу ініціації, котрий знаменується світлом зеленого кольору.

Взагалі поняття чорного світла набуває неабиякого значення в творах суфіських містиків. Вони спираються на своєрідну апофатичну традицію та визначають чорний колір, у містичній проекції, як вищий прояв нематеріального світла, того світла, яке не причетне до речовості, котре не є фактом профанної дійсності. Колір чорного неба відображає світло божественної самості, яка вимагає свого одкровення, проявлення, реалізації в надсвідомості віруючого. Вже Авіцена називає таке чорне світло «пільмою полюсу», відрізняючи його від «крайнього заходу матерії» — матеріальної пільми, котра поглинає світло, перешкоджає його розповсюдженню та поширенню. Між цими крайніми точками знаходять своє існування достатньо великий ланцюг різних світлових епіфаній, котрі є частинками світла, але одночасно мають можливість самостійного існування та відмінної кольорової визначеності. Ці світлові сутності, самовизначаючись, призводять до світлових актів (фотізми, ішракат), у яких вони актуалізуються в надтонкій матеріально-ефірній формі. У такій спосіб твориться специфічний світ образів і форм «небесної землі Хуркалі», яка випромінює власне світло. Сприймати таке світло можна лише за умови духовного вдосконалення, в процесі якого віруючий проявляє надчуттєві здібності відповідно до «фізіології світлової людини». Тобто всі світлові форми в своїй проявленності знаходяться в безпосередньому взаємозв'язку зі станом містика. Здатності надприродного сприйняття світлових епіфаній породжуються за допомогою «зікра», який перетворює серце на чисте та рівне дзеркало. За уявленнями ісламських мислителів, зокрема Наджма Разі, на перших етапах духовного сходження світлові ефекти сприймаються у вигляді раптових спалахів, а із збільшенням духовної чистоти відповідно змінюється і якість містичних переживань. Вони стають більш певними, очевидними, довготривалими і, зрештою, постають як прояви божественної сутності. Способом їх даності, своєрідним джерелом світлових епіфаній виступає духовна сутність самого містика: небесне «Я», Альтер Его, «Небесний свідок», сонце духу, «Досконала Природа», або ангел філософа, як вважав Сохраварді. Подібний двоєдиний стан характеризує ступінь самопізнання, само-

проникнення, самоосягнення, а відтак, богопізнання, оскільки, як говорить суфіський афоризм: «Той, хто пізнав самого себе, пізнав свого Господа». Кожному духовному стану, кожному почуттю, наміру, вчинку, відповідає свій рівень цієї духовної сутності з відповідним властивим йому світловим виявом. Наприклад, Наджма Разі виділяє таку послідовність проявів кольорів світлової гамми, що тематично відкриваються у надчуттєвому досвіді:

- 1) білий — колір ісламу;
- 2) жовтий — відданість вірі;
- 3) синій — колір благовоління;
- 4) зелений — колір душевного спокою;
- 5) блакитний — колір твердої переконаності та непохитності у вірі;
- 6) червоний — колір містичного гнозису;
- 7) чорний — колір сильної екстатичної любові.

Причому перші шість кольорів є атрибутами Краси, а сьомий — атрибутом Величі. Категорії Величі та Краси є центральними в містиці світла Наджма Разі. І хоча догматично саме така послідовність світлових епіфаній в ісламському богослов'ї ніде не закріплюється, або має альтернативу (класифікації Семнані, Наджма Кобра і т. д.), все ж таки вона принципово відображає ідеї процесуальності, спрямованості та зростаючої повноти містичного досвіду, які є характерними ознаками всього ісламського містицизму.

Відповідно до ісламської традиції, Божественна сутність, за уявленнями суфіїв, є такою, що схована за сімдесятьма тисячами чуттєвих і надчуттєвих покровів, які є різними рівнями буття. Але ця загальна структура буття дзеркально відтворюється в організації духовної сутності людини, так званій тонкій фізіології. Так, Наджм Разі нараховує п'ять головних органів тонкої фізіології — розум, серце, дух, надсвідомість, замежева свідомість, які сплавляються в єдину психо-космічну структуру. В ній кожному виміру буття відповідають належні рівні сприйняття, на яких переживається богоявленість світу у вигляді певних символічних образів (сузір'я, сонце, місяць, вода, море, колодязь і т. д.), смислів і відповідних світлових фотизмів. У процесі духовного вдосконалення відбувається поступове проникнення віруючого в надтонкі та наддосконалі рівні буття, розширення та збагачення містичного досвіду, розвиток надприродних здатностей і здібностей і, в кінцевому рахунку, наближення до Бога. В містичному вченні суфіїв те, що проявляє, ототожнюється з тим, що проявляється, а те, що бачиться, розуміється одним і тим же з тим хто бачить — тобто все це і постає божественною сутністю. В такому досвіді зовнішнє і внутрішнє, відчуттєве і надчуттєве, явне та приховане стають одним. Людина на вершині містичного життя сама перетворюється в світло. «Коли світло сходить у Небесах серця, приймає

форму місяця або багатьох сяючих місяців, очі перестають бачити і цей світ, і світ інший. Коли це світло сходить і у внутрішній, досконало чистій людині досягає рівня сонця або множини сонць, містик перестає осягати і цей світ й світ інший, він бачить лише Господа свого крізь покрови Духу; тоді серце його стає світлом, тонке тіло його стає світлом, тлінна оболонка стає світлом, його слух, його зір, усе зовнішнє і внутрішнє в ньому стають світлом, його уста і язик також стають світлом (цит. за А. Суховим¹)».

Враховуючи результати та висновки, які ми отримали в ході проведеного компаративістського аналізу містики світла в різних релігійних контекстах, окреслимо власну позицію з цього питання. Чи є використання терміну «світло» визначенням домінування в релігійній свідомості оптичної парадигми та констатацією пріоритету візуального, чуттєвого сприйняття? Безонтонтологічне вдосконалення людини неможливе. Тому кожен рухається до Бога зі своєї буттєвої «комірчини». Проте «божественне світло» не є світлом у фізичному (оптичному) розумінні, незважаючи навіть на онтологічну прив'язаність і залежність людини від світла в фізичному та біологічному житті. Можна було б визначити світло як еквівалент Блага, в християнському розумінні. Тобто в якості суттєвих складників, світло, як і Благо, вміщує Істину, Добро, Красу, та через них визначається.

У цьому контексті можна говорити про достатню близькість містичного переживання світла, як вершини релігійно-духовного досвіду, в різних релігійних традиціях. Стан, містика, який переживає світло, характеризується певною зміною як свідомості, так і способу його буття в цілому. Характерним для цього стану є прорив з профанного у сакральний вимір буття; прилучення або й ототожнення віруючого з вищою реальністю; отримання надприродного світосприйняття, світопереживання, світорозуміння та світовідношення; наділення вищої реальності атрибутами святості, благості, любові, вічності, непохитності, фундаментальності, добра; відчуття первинної позарефлексивної вкоріненості людської індивідуальної самості в істинно суцюзю.

Проаналізований матеріал дає підстави виділити тенденцію трансформації смислообразу світла від містеріально-ритуальних до містичних форм з еволюціонуванням релігійних уявлень від архаїчних колективних вірувань до національних і світових релігійних систем. Відбувається також перехід від магічно-езотеричного (закритого) способу ініціації неофіта до «демократичного» (відкритого), де збільшується питома вага внутрішніх чеснот, доброчесностей, аскетичного подвигу, са-

¹ Сухов А. Д. Религия как общественный феномен. / Сухов А. Д. — М.: Наука, 1973. — С. 85.

мовдосконалення, як визначальних якостей, котрі необхідні для сприйняття світлових епіфаній, богопізнання і, зрештою, входження до релігійної еліти.

Крім цього, істотним є виділення двох типів містичного досвіду, виходячи з протиставлення відмінних способів присутності «Я» в містичних актах: персоналістичний, у якому підноситься особистісний центр містичних переживань — «Я» та деперсоналістичний, котрий нівелює людську суб'єктивність, розчиняє її в безликому Абсолюті. (При використанні такого поділу ми солідаризуємо з російською дослідницею О. Ладовою та використовуємо деякі матеріали її дисертаційного дослідження: «Специфика интерпретации мистического опыта».) Перша позиція ґрунтується на ідеях і цінностях іудео-християнської монотеїстичної традиції, де лише досконала, преображена особистість свідомо і збереженням своєї власної неповторної самобутності, як дитя Боже, отримує повноправне і повноцінне буття в Бозі у відповідності з її природою, предстоїть перед Творцем у живому особистісному спілкуванні. Філософське обґрунтування такого підходу ми знаходимо в творчості І. Ільїна, М. Бердяєва, В. Лоського, Е. Фрома, М. Бубера та багатьох ін. Друга — спирається на релігійно-світоглядні принципи «східних» напрямків: індуїзму, буддизму, неоплатонізму, суфізму і презентує теорію занурення або уніщовіння, де адепт втрачає психофізичну своєрідність, здатність до самоідентифікації, що є ознакою духовної досконалості. До теоретиків останнього можна віднести В. Джемса, Т. Гомперца, С. Заріна, В. Налімова та ін. Однак виявляються діаметрально протилежні сотеріологічні перспективи: сходження, обоження в світлі людської природи до благобуття через духовний подвиг і повна втрата самості через містичне входження в тотальність Абсолюту. Проте сам процес містичних переживань і в першому, і в другому випадках характеризується дуже схожими проявами світла і є спрямованим до Блага, як в індивідуальному, так і в загальному розумінні.

Автор розкриває специфічний характер переживання світла представниками різних релігійних систем. Ідейно-смісловим стрижнем будь-якої розвиненої духовної традиції є містика світла. Простежується достатня близькість містичного переживання світла, як вершини релігійно-духовного досвіду, в різних релігійних традиціях.

*Стаття надійшла до редколегії 23.10.11,
прийнята до друку 09.02.12.*