



**СРАВНИТЕЛЬНОЕ
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ**

Ответственный за рубрику: *Асатрян Г.С.*
© Исламоведение, 2017. Том 8, № 2 (32)
Онлайн-доступ к журналу:
<http://islam.dgu.ru>

COMPARATIVE RELIGION

**Responsible for the section:
Asatryan G.S.**

© Islamic Studies (Islamovedenie),
2017. Vol. 8, № 2 (32)
Online access to the journal:
<http://islam.dgu.ru>

УДК 291.4

Содержание статьи

Информация о статье

DOI: 10.21779/2077-8155-2017-8-2-93-105

*А.М. Хамидулин*¹

Введение
Хроматические особенности описания
мистического света в исламе
Хроматические особенности описания
мистического света в буддизме
Хроматические особенности описания
мистического света в христианстве
Заключение

Поступила в редакцию:
11.01.2017.
Передана на рецензию:
12.01.2017.
Получена рецензия:
29.01.2017.
Принята в номер:
24.03.2017.

**Сравнительный анализ хроматических особенностей световых эпифаний
в исламе, буддизме и христианстве**

Московская духовная академия; captain.neto.2012@yandex.ru

В статье речь идет о практике видения сверхъестественного света в мистических традициях ислама, буддизма и христианства. Проводится философский и религиоведческий анализ феномена видения мистического света. Затем исследуются хроматические особенности мистического света в исламском суфизме, буддизме ваджраяны, христианской традиции световых эпифаний. Для рассмотрения данной темы используются методы сравнительно-исторического анализа. Делается заключение о наличии широкого цветового ранжирования мистического света в исламской и буддистской традициях, в то же время отмечается широко распространенная практика, когда яркий белый свет связывают с божественными сферами, что характерно для христианской традиции. Отмечаются общие для этих традиций черты, обращается внимание на характер достижения мистиком видения сверхъестественного света. Делается вывод о том, что видение мистического света вообще и определенной цветовой гаммы в частности напрямую связано с внутренним духовным состоянием человека.

Ключевые слова: *ислам, христианство, буддизм, мистический свет, философия.*

UDC 291.4

The content of the article

Information about the article

DOI: 10.21779/2077-8155-2017-8-2-93-105

*A.M. Khamidulin*²

Introduction.
Chromatic features in the description of the mystical light in Islam.
Chromatic features in the description of the the mystical light in Buddhism.
Chromatic features in the

Received: 11.01.17.
Submitted for review: 12.01.17.
Review received: 27.01.17.
Accepted for publication: 27.01.17.

¹ *Артем Маратович Хамидулин* – аспирант Московской духовной академии, преподаватель Нижегородской духовной семинарии.

² *Artem Maratovich Khamidulin* – post-graduate student of Moscow Theological Academy, teacher of Nizhny Novgorod Theological Seminary.

description of the mystical light in
Christianity.
Conclusion.

A Comparative Analysis of the Chromatic Characteristics of Light Epiphany in Islam, Buddhism and Christianity

Moscow Theological Academy; captain.nemo.2012@yandex.ru

The article is devoted to the practice of the supernatural light vision in the mystical traditions of Islam, Buddhism and Christianity. A philosophical and religious analysis of the phenomenon of mystical light vision is conducted. Applying the method of comparative analysis, the author explores the chromatic features of mystical light in Islamic Sufism, Vajrayana Buddhism and the Christian tradition of light epiphany. A wide color range of mystical lights in Islamic and Buddhist traditions is revealed. The author notes a common practice of associating a bright white light with divine spheres, which is characteristic of the Christian tradition. Some common features of the three mystical traditions are determined. Attention is drawn to the ways mystics attain the vision of the supernatural light. The author concludes that the vision of mystical light in general and a particular color range thereof are associated with the inner spiritual state of a person.

Keywords: *Islam, Christianity, Buddhism, mystical light, philosophy.*

Введение

При анализе феноменологии религиозного мистицизма обращает на себя внимание особенный факт – область мистического как такового часто ассоциируется у мистиков с огнем и/или светом. Как замечает по этому поводу С.С. Хоружий, «...в большинстве духовных традиций, школ, практик одна из ключевых реалий духовного опыта – свет, точнее же – феномены необычных световых восприятий, толкуемые как созерцания некоторого особого света, не принадлежащего никакому естественному, физическому источнику, – «духовного света», как его часто называют» [10, с. 29].

Объяснение наличия световых метафор, их ассоциации с божественными пластами бытия (так, солнце во многих древних культурах почиталось за божество) и их переживание можно вывести из сферы практической жизни, при которой свет и тепло являются несомненным благом для человека в противопоставлении таким антагонистам, как темнота и холод. Свет и тепло дают жизнь, в то время как темнота и холод являются маркерами смерти. Если свет ассоциируется с понятием высоты – солнце, звезды светят высоко «в небе», в конечном итоге с порядком, раем, бессмертием и божественным, то темнота – с понятием низины, бездны, хаоса, ада, смерти и преисподней: «Образом Божественного света в мире физическом является естественный свет» [6, с. 198]. Так, получается, что животворный, всезаполняющий, отчасти пугающий (*misterium tremendum*), но в то время как извечно восхищающий и влекущий (*mysterium fascinosum*) к себе свет является для исследователей метафорой («озарение», «просветление» связанные с увеличением качественных гносеологических функций человека), то для мистиков свет – не простая аллегория и не интеллектуальная абстракция, а реальный факт их опыта [3, с. 90].

Интересно обратить внимание на существующие различия и соотношение света внешнего и света внутреннего. Так, некоторые йогические и буддистские практики медитации напрямую связаны с созерцанием именно света внутреннего.

Такой опыт, хотя и нельзя назвать профанным, однако все же он кажется на первый взгляд радикально отличным от прямой встречи человека с трансцендентным. Здесь мы имеем дело с некоторым существенным различием между светом внешним и внутренним. Мирча Элиаде в книге «Опыты мистического света» [11] на примере индийского материала указывает на следующие существенные черты световой метафизики: сотворение Вселенной подобно феномену испускания света; явление божества в этом мире сопровождается и/или происходит при явлении света³; мистики на высоких уровнях развития сами испускают свет. В этом случае можно сделать вывод о том, что мистик созерцает свой «собственный» свет, но, если присмотреться внимательней, можно понять этот внутренний свет как часть божественного света, который «открывается» человеку принявшему духовную аскезу.

Необходимо сказать о том, что собственно представляет собой сам этот мистический свет в отношении цветовой гаммы. Что касается описания видимой стороны света, мы можем встретить типичные для многих мистических учений описания явления мистического света как света солнечного и даже ярче него; как света ярчайшей белизны; ярче, чем белизна снега; как ослепительное сверкание молнии (что также коррелирует с метафорой моментального «озарения»); как блеск солнечного луча на многочисленных гранях драгоценного камня. Встречается в то же время описание божественного света как огня с характерным красным оттенком и моментом теплоты; также можно заметить корреляцию божественного света с ярким небесным, синим оттенком. Но все эти образы, часто встречающиеся именно в традиции Писания, ассоциируют божественное сияние с ослепительно ярким белым цветом. Однако подобного цвета световая эпифания не является единственно возможной. Так на примере суфизма и тибетского буддизма мы можем продемонстрировать вариативность и наделения религиозным смыслом цветовой гаммы являющегося мистического света.

Хроматические особенности описания мистического света в исламе

Прежде всего, нужно сказать, что Бог в Коране прямо называется Светом: «Аллах – Свет небес и земли. Его свет в душе верующего подобен нише, в которой находится светильник. Светильник заключен в стекло, а стекло подобно жемчужной звезде... Один свет поверх другого! Аллах направляет к Своему свету, кого пожелает...» (24:35). Следует понимать, что собственно суфийская традиция не является «классическим исламом» и, более того, она неоднородна сама по себе, в том смысле, что, например, у разных шейхов может встречаться не только своя цветовая специфика мистического света, но и собственные варианты мистической метафизики.

В среде иранского суфизма, вобравшего в себя многие элементы персидских религиозных систем (в том числе маздеизма, зерванизма), обнаруживается мотив освобождения–вознесения малого света, который есть в человеке и который есть человек, от мирового зла. Кроме традиционных религиозных практик ислама, таких, как чтение и размышление над Кораном, ритуальные молитвы, самым действенным средством освобождения духовной энергии человека в суфизме является зикр – многократное повторение молитвенной формы, прославление

³ Так, самая знаменитая из световых эпифаний, встречающихся в индийской мифологической литературе, описывает явление истинной формы Кришны принцу Арджуне, после того как последнему дается возможность ее лицезреть (Бхагавад-гита XI, 12): «Если бы тысячи солнц одновременно засияли в небе, то это сияние походило бы на сияние той Вселенской формы».

Аллаха с физиологическими приемами (такими, как особые позы, дыхательные техники, концентрация на предмете). Зикр на сверхъестественном уровне визуализируется как ясный, жаркий, устремленный ввысь огонь. При этом имеющееся учение о световом человеке говорит о метафизической «сущности» человека, которая, по сути, есть настоящий его образ, та самая частичка света, которую нужно через прохождение мистического пути (тарикат) развить и соединить с Всеобщим Светом. В то же время световой человек – это небесный двойник человека, его духовный наставник, который помогает человеку на пути его духовного становления. Взгляды на Антропологию при могут различаться у суфийских школ. Часто имеет «трехуровневую структуру», которая включает в себя страстную душу, низшее «я» человека (нафс аммара – «душа побуждающая»); ту, что мы бы назвали сознанием или разумом, или совестью (нафс лаввама – «душа порицающая»); и «высшая душа», которая соотносится с сердцем (нафс мутма'йанна – «душа умиротворяющая»), ее то и нужно вернуть к Богу, соединив малый свет с Великим.

Особо в суфизме следует отметить такое направление, как ишракизм – «философия озарения», разработанная Сухраварди (XII в.) и выраженную в его главном сочинении «Мудрость озарения». В ней Сухраварди представляет собственную философию, базирующуюся не на традиционных аристотелевских категориях сущности и существования, а целиком на понятии изначального света (нур) и исходящей от него иерархии светов (анвар), освещающих, «озаряющих» один другой. Изначальный, целокупный «Свет светов» есть основа и начало всякого бытия, он абсолютно прост и явлен как абсолютная данность. Его интенсивность (шидда) самая большая, она убывает в каждом последующем свете (анвар). В его онтологии каждый свет (анвар) отбрасывает на последующий тень (зилл), которая в то же время не есть нечто существующее само по себе, а лишь недостаток света. Свет и тень образуют преграду (барзах), которая задерживает свет и представляет собой в нашем понимании материальные тела (которые, в свою очередь, делятся по своей способности пропускать свет на «задерживающие», «приглушающие» и «прозрачные»). В основании этой световой философии лежал личный мистический опыт Сухраварди, нашедший отражение в его гносеологии, в которой познание бывает двух видов: познание как исследование (бахс) и познание как погружение в божественное (тааллух). Понятно при этом, что приоритет на стороне последнего. Крайне интересной является также позиция Сухраварди, согласно которой истинная мудрость (хикма) является не чем иным, как синтезом мистического непосредственного познания и рационального исследования.

Таким образом, хотя непосредственное познание и является более совершенным, истинный мудрец не пренебрегает практическим рациональным познанием. Быть может, на этом принципе и основывается широко распространенная традиция нетипичных, но все же частых, практических советов суфийских мудрецов, что находит отражение во многих рассказах о суфиях или дервишах (фольклорный персонаж Ходжа Насреддин, различные сказки о суфиях, изданные Идрис Шахом). Возможно, это и отличает образ восточного мудреца от образа христианских святых, которые давали преимущественно советы «о духовном».

Во время прохождения мистического пути (здесь встречается мотив поднятия со дна колодца и вознесение, и рост светового человека по направлению к верхнему полюсу, мистической горе Каф с вершиной в виде Изумрудной скалы) при жизни суфия он сверхчувственным взором может наблюдать различные цветовые явления, которые являются маркером его духовного состояния. Так, об

этом повествует Наджм ад-дин Кубра, в самом начале духовного становления природа человека «...предстает сначала крошечной тьмой; когда начинается ее очищение, она принимает вид черной тучи. Делаясь местопребыванием Сатаны, она становится красноватой. Когда же ее наросты сглаживаются и исчезают, заменяясь оправданными влечениями, она постепенно наливается белизной белого облака...» [3, с. 93]. В ходе этого пути есть как возможность слияния светового человека со своим небесным двойником путем изгнания Иблиса из своего сердца, так и возможность погрязнуть в собственной темноте.

Следующее описание должно было помочь мистика распознать значение его видений и таким образом понять, на какой стадии он находится: «Когда же, наконец, видится тебе необъятное и широкое пространство, над которым сияет прозрачный воздух, а за далью горизонта переливаются разные цвета – зеленый, красный, желтый и голубой, – знай, что тебе предстоит переход по высотам этого воздуха к тем цветам. И это цвета [тех] состояний [что ты внутренне пережил]. Зеленый цвет – знамение жизни сердца; цвет чистого пламени – знамение жизни духовной энергии, а духовная энергия (химма) – это мощь (кудра). А если огонь этот тускл, он знаменует, что мистик обессилел и изнемог в сражении со своим низшим «я» и с сатаной. Голубизна – цвет жизни низшего «я». Желтый цвет знаменует расслабленность» [3, с. 217–218].

Здесь мы встречаемся с определением зеленого цвета, именно он является в суфийской традиции признаком наивысшего духовного развития. Зеленый свет ассоциируется с жизнью сердца, более того, небеса также исполнены зеленого животворящего свечения. Вместе с тем отмечается градация зеленого света от чистого насыщенно-зеленого до тускло-зеленого, что свидетельствует либо о преобладании света божественного в первом случае, либо же о возврате к земному состоянию последнем в случае. Так, у известного суфия Алауддавла Симани существует градация роста «тонкой природы» светового человека, в которой он выделяет семь стадий, каждую из которых (органы-состояние) мистик может распознать по их световой окраске, и высшим светом также является зеленый.

Первый тонкий орган тела представляет собой зародыш развития тонкой организации, он черного цвета с серовато-дымчатым отливом («Адам твоего существа»); второму уровню соответствует витальная, порождающая душа синего цвета («Ной твоего существа»); третий орган – сердце, из него должно «родиться» и «вырасти» истинное «я» человека, оно имеет красный цвет («Авраам твоего существа»); четвертый тонкий орган обладает белым цветом, он есть «тайна» (сирр) сверхсознания (как сокровенный разговор с глазу на глаз – «Моисей твоего существа»); пятый орган есть дух (рух), он обладает желтым цветом («Давид твоего существа»); шестой уровень соотносится с центром, который А. Корбен предлагает именовать латинским термином *Arganum* [3, с. 165], на этом уровне мистик находится в состоянии пророка, ему соответствует светящийся черный цвет («Иисус твоего существа»); и, наконец, седьмой, тонкий орган подлинного существа человека ассоциируется с божественным полюсом мистика, он обладает изумрудно-зеленым цветом («Мухаммед твоего существа»). Мы видим, что зеленый цвет у многих видных суфиев являлся последним, предельным, наивысшим и божественным светом, что составляет характерную особенность для мистической традиции ислама. В то же время в предыдущем отрывке следует обратить внимание на то, что помимо всех остальных цветов встречается символика черного цвета.

В суфийском понимании черный цвет может иметь два значения: цвет черной материи, которая захватывает и удерживает частицы света (отрицательный

черный, дьявольский); и черный светоносный, «полуденная тьма», как предельный в своей явленности божественный свет⁴. Наджмуддин Рази описывает следующую цветовую градацию мистических фотизмов: «Первая ступень визуализированного света – это белый свет, знак ислама. Второй ступени соответствует желтый свет – знак преданности в вере (иман). Третья ступень – синий свет (кабуд), знак благоволения, доброй воли (ихсан). Четвертая ступень – зеленый свет, знак душевного покоя, души умиротворенной (мутма'янна). Пятая ступень – лазурно-голубой свет, знак твердой уверенности (икан). Шестая ступень – красный свет, знак мистического гнозиса, «теософического» знания... Седьмая ступень – черный свет (нур-и сийдх), знак страстной, экстатической любви» [3, с. 144].

Черный свет в этом возвышенном понимании ассоциируется с сущностью Бога, которая не может быть видима сама по себе, но благодаря этому свету видимы все остальные, это условие того, что можно видеть вообще. Этот Свет светов, как считает Наджмуддин Рази, является атрибутом недостижимого величия. Шамсуддин Лахиджи, который сам пережил явление всей цветовой гаммы мистических светов вплоть до черного, говорит: «...черный цвет есть цвет чистой божественной Самости в своей Самосущности...» [3, с. 154].

На этом уровне появление феномена черного цвета – вместо ярко белого в христианской традиции или широко распространенного понимания зеленого света как божественного в исламе – может означать переход от световой катафатики к апофатическому методу, когда об неизреченном Абсолюте как источнике всякого света можно только молчать. Так пишет об этом М. Хайдеггер: «Обывательское мнение видит в тени только нехватку света, если не его отрицание. На деле, однако, тень есть явное, хотя и непроницаемое свидетельство потаенного свечения. В согласии с этим понятием тени мы ощущаем не поддающееся расчету как то, что ускользнуло от представления, но явно есть в сущем и указывает на потаенное бытие» [9].

Помимо разработанной метафизики света и проявления световых явлений на уровне духовном, существовала примечательная практика отождествления духовного состояния мистика с материальным уровнем, а именно цветом одежды, которую тот носил. Так, например, суфий Шамсуддин Лахиджи практиковал подобное цветовое соответствие между своим сокровенным эзотерическим духовным состоянием и его явным эзотерическим внешним проявлением.

Хроматические особенности описания мистического света в буддизме

В традиции буддизма ваджраяны существует так называемая «Тибетская книга мертвых» – «Бардо Тхедол» [7], в которой приведены описания пути человеческого сознания от момента умирания до следующего воплощения (или освобождения из сансары). Здесь мы имеем дело со встречей каждого человека после окончания своего жизненного пути с окружающей его невидимой реальностью, доступ к которой при жизни имеют лишь мистики. В книге имеется подробное описание всего разнообразия встречающихся образов и даются рекомендации по выходу из сансарического бытия. В частности, для скорейшего пробуждения к реальности «человеку» достаточно увидеть, понять, осознать и, наконец, слиться с являющимся в первые моменты после умирания Чистым Немеркнувшим Безграничным Светом, который олицетворяет Будда Амитаба, символ Жизни и Мудрости (выделяется первичное явление Изначального Чистого

⁴ Подобная идея выразительно представлена в жизни и трудах западного христианского мистика Иоанна Креста «Дорога на гору Кармель» и «Темная ночь».

Света и вторичное его явление на второй ступени бардо). Если же «человеку» не удастся слиться на этом этапе с реальностью, то он вынужден проходить следующие стадии, на которых он увидит все по порядку.

В первый день⁵: материя в своем изначальном существовании – сияющий белый цвет (будда Вайрочана), ослепительный голубой цвет (Мудрость Дхарма-Дату, исходящая из сердца Вайрочаны), тусклый белый свет (мир дэвов, богов). Во второй день: прообраз воды – ослепительно-ясный голубой свет (бхагаван Ашкобья), яркий лучезарный свет (Мудрость, подобная Зеркалу), тусклый серый свет (исходящий из Ада). На третий день: прообраз земли – ослепительный желтый свет (бхагаван Ратна-Самбава и Мудрость Равенства), тусклый голубовато-желтый свет (желтый из мира людей, голубой от животных). Четвертый день: прообраз огня – величественный красный свет (бхагаван Амитаба и Всеразличающая Мудрость), тускло-красный свет (исходящий из мира претов, вечно голодных духов). Пятый день: прообраз воздуха – лучезарный зеленый свет (бхагаван Амога-Сидхи и Мудрость Совершения), тусклый зеленый свет (из мира асуров, демонов полубогов). Шестой день: все вышеперечисленные сияния света являются одновременно, позволяя еще раз человеку определиться с выбором. В случае же если человек обладает очень плохой кармой, ему не удастся сделать выбор, и он начинается опускаться еще ниже. На седьмом дне человек видит различных райских божеств – Хранителей Знания, которые также своим явлением предлагают человеку сделать выбор в пользу освобождения либо воплотиться в мире животных.

На этом заканчиваются явления благих божеств. С восьмого по четырнадцатый день начинаются явления гневных божеств (пьющих кровь, многоруких, с боевым оружием в руках и ожерельями из черепов), при этом достичь осознания и освобождения от сансары на этих стадиях очень трудно. На восьмой день явится будда Харука коричневого цвета, на девятый день – божества из рода Ваджры синего цвета, на десятый день – божества из рода Драгоценного камня желтого цвета, на одиннадцатый день – божества из рода Лотоса красно-черного цвета, на двенадцатый день – божества из рода Кармы зеленого цвета, на тринадцатый день являются восемь гневных божеств (здесь встречаются такие цвета, как черный, красный, зеленый, желто-белый, коричневый, синий), на четырнадцатый день являются стражи сторон света в женском облике (коричневый, оранжевый, черно-зеленый, синий, красный, белый, желтый, зеленый, голубой цвета). На этом завершается стадия Хониид Бардо и начинается стадия Сидпа Бардо.

Здесь следует отметить серый сумрачный (серебристый) свет, который окружает человека в промежуточном состоянии после смерти в течение сорока девяти дней. В данный период человек, носимый ветром кармы, видит своих родственников, знакомых и места, в которых он бывал, может проходить сквозь стены, видеть других обитателей бардо (равных или ниже себя по уровню). После чего следует Суд как последний рубеж стать Буддой, на этом этапе замечается нераздельность Истинного Света и Истинной Пустоты, они неотделимы друг от

⁵ Имеется в виду время после смерти человека, однако один день может не соответствовать астрономическому дню, так, например, первый день, согласно Бардо Тхедол, длится от момента, как умерший осознает себя мертвым и устремится к новому рождению (такое бывает, когда человек не слился с изначальным светом сразу после смерти), и этот период занимает приблизительно четыре обычных дня. Каждый человек не обязан проходить все эти стадии, это зависит от его духовного состояния, на выборе какого света он «остановится».

друга и являются областью изначального. Далее следует стремление к рождению, вход в чрево и т. д., что для нас сейчас не является важным.

Что касается характеристик цветовых оттенков мистического света, рассмотренных нами на примере трактата Бардо Тхедол, здесь наблюдается следующая картина. Мы видим, во-первых, ассоциацию цветов, стихий и отделов разума (характеристик личности) друг с другом, поскольку, по сути, человек видит свет, который есть в нем, и откликается на тот, который символизирует состояние, наиболее близкое человеку при жизни. Во-вторых, можно наблюдать очевидную оппозицию ясного (яркого) и тусклого (мутного) света, в которой первый связан с высшими духовными уровнями, а второй с более «приземленными», материальными и страстными. И наконец, чистый белый свет связывается с истинной подлинной высшей реальностью (совершенный свет, включающий и «превосходящий» тем самым другие оттенки видимого света), в то время как все другие оттенки (начиная с голубого через желтый, зеленый к красному, коричневому и черному) обладают большей «густотой» и связываются с низшими областями духовного мира, воплощение в которых для адепта тибетского буддизма крайне нежелательно.

Хроматические особенности описания мистического света в христианстве

Своеобразной особенностью восточного христианства является то, что святые, которые имели опыт мистических переживаний и опыт различия духов, не были склонны к составлению подробного описания особенностей своей духовной практики, по-видимому транслируя эти знания изустно от духовного отца к ученикам. Тот же преп. Григорий Палама объясняет такую практику умолчания тем, что в обычных беседах с людьми, «не окрепших умом» невозможно передать то, что выше слов, напротив, это может быть вредно, ибо подобные разговоры способны возбуждать и раздражать мирян [8, с. 98]. Как мы сказали, в христианской традиции также имеют место мистические явления, содержащие и/или сопровождающиеся явлением неизреченного, безобразного сверхъестественного света.

С одной стороны, при рассмотрении этого вопроса с точки зрения православного богословия сама возможность видения «внутреннего света» в падшем греховном состоянии кажется весьма сомнительной. Но, с другой стороны, обратим внимание на следующий отрывок: «Теперь мы видим, как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» [1 Корф. 13:12], в синодальном переводе стоит слово «стекло», в то время как в греческом мы читаем «δι' ἑσολτρον», что можно перевести как «через отражение» или даже «через зеркало». Если воспринимать использованное в данном фрагменте слово «зеркало» не как простую метафору, а хотя бы как метафору, наполненную богословским и философским (о зеркале говорится, например, в диалоге Платона «Тимей» 46) содержанием, то можно сделать предположение, что то самое «видение сквозь зеркало» является ни чем иным, как всматриванием в божественный мир духовным взором (умными очами сердца) человека. Более того, у свят. Афанасия Великого можно встретить определение очищенной от грехов души как «...зеркала, в котором одном [она] могла видеть Отчий образ» (Слово против язычников, 34). Такая трактовка позволяет говорить о некоторой «...схожести между душой и Богом...» [4, с. 367], не устраняя при этом различия тварного и Несотворенного.

Свят. Григорий Нисский в толковании на заповедь блаженства «Блаженны чисты сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8) также говорит, что в меру

очищения от страстей человек в своей душе, как в зеркале, может созерцать изначальный образ Божий, который в человеке есть «...подобие благ собственного Своего [т. е. Божественного] естества...», запечатленное как будто на воске (О Блаженствах, 6). У Евагрия Понтийского мы уже встречаем упоминание о возможности ума испускать и видеть свой собственный свет как свою силу (Слово о духовном делании, 64), что является свидетельством достижения бесстрастия души. Получается, что такое общение человека «через самого человека» с Богом (а не через внешний предметный мир) и составляет основу мистических переживаний (при этом нельзя забывать и об опасностях на этом пути, но об этом ниже).

Ассоциация ослепительного белого света с самым высшим уровнем реальности – наиболее распространенная практика, которую можно наблюдать в христианстве. В библейской традиции встречаются различные огненные явления. Наиболее выразительный пример из Ветхого Завета – это явление Бога отцов Моисею из среды пылающего, но несгорающего тернового куста (Исх. 3). В Новом Завете следует обратиться к первой главе Евангелия от Иоанна, в первых строках которой Иисус Христос называется не только Словом, имеющим в себе жизнь, но и Светом Истинным, Который светит в темноте и для людей, Светом, Который явился своим верным ученикам исполненным благодати и истины в Своей славе, также и в другом месте апостол Иоанн отчетливо выражает мысль, что «Бог есть свет» (1 Ин. 1:5).

Самым выразительным «концентрированным» примером такого фотического откровения божественной славы является преобразование Иисуса Христа на горе Фавор, которое совершилось до Его Воскресения и Вознесения. Так, в Евангелии от Матфея (17:2) на греческом читаем : «καὶ μετεμορφώθη εἰ μὴ προσθεῖν αὐτῶν καὶ ἐλάμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος τὰ δὲ ἰμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς» («И преобразился перед ними, и засветилось лицо Его как солнце, одежды же Его сделались белые, как свет»). После чего учеников покрывает «νεφέλη φωτεινὴ» (светящееся облако Мф. 17:5)⁶, что в библейской традиции является также знаком божественного присутствия. В Евангелии от Марка (9:2) о событии Преображения мы читаем буквально следующее: «καὶ τὰ ἰμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν ὅσα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι» («И одежды Его сделались блистающие, очень белые, каковыя валяльщик на земле не может выбелить»).

Ангелы также являются актерами, связанными с божественной реальностью, их вид описывается в Новом Завете, когда ученики увидели ангела(ов) возле пустого гроба Иисуса Христа. Их одеяние было белое («στολὴν λευκὴν» Мк. 16:5), блистающее («αστραπτούσῃ» блистающие, сверкающие, буквально «метать молнии» Лк. 24:4), вид его был как молния и одежды белые как снег («ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπὴ καὶ τὰ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὰ ὡς χιῶν» Мф. 28:3). И если в этой жизни тайна сверхъестественного мира только приоткрывается подобным образом, то в Откровении описывается (насколько это возможно) полнота развернувшейся для всех духовной реальности. Когда автор Откровения был «...в духе в день Господень...» и обернулся на обращающийся к нему голос, то увидел «...подобного Сыну Человеческому...», чей вид был буквально следующий: «...ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν ὡς χιῶν καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλῆξ πυρός; καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν ...» («...голова же Его и волосы белы как шерсть белая, как снег, и глаза его как пламя огня; и ноги Его подобны ливанской

⁶ Для лучшего понимания можно попробовать представить белое кучевое облако, которое пронизывают лучи солнца.

меди как в печи раскаленной, и голос Его как голос вод многих...» Откр. 1:14–15). Здесь мы также видим сопровождающий теофанию белый свет (здесь употребляется слово снег), использование метафоры огня и раскаленной меди (ярко красно-оранжевые тона). Так что для христианской традиции образ белого света прочно связывается с явлением высшего духовного мира.

Очевидно на первый взгляд, что преображение на горе Фавор (Мф. 17)⁷ произошло именно с Иисусом Христом. Однако согласно христианскому пониманию этого момента, преображение в строгом смысле слова произошло с самими апостолами Петром, Иаковом и Иоанном, ибо Бог лишь в меру их «вместимости» открыл Славу Свою в виде божественного света, которая со Христом была в действительности всегда. Здесь мы обращаем внимание на следующий момент – любые мистические световые явления связаны в первую очередь с духовным состоянием самого человека. При этом, как на то обращает внимание св. Григорий Палама, такое опытное познание Бога дается каждому в силу его способностей воспринять это явление света (Беседа 35). Замечательно, что если на начальных стадиях посещение божественного света заставляет мистика воспринимать это состояние экстатически, то по мере преуспевания человека в духовном развитии, как на то указывает преп. Симеон Новый Богослов, эти мистические переживания перестают быть разовыми, случайными и шокирующими для человека, но становятся его новой реальностью жизни (Слово 68).

Здесь мы выходим на следующего рода проблему, связанную с опытом различения светов в восточной христианской традиции. Дело в том, что мистики определенной традиции могут воспринимать и переживать нехарактерный для этой традиции мистический опыт (который при этом может называться ложным, чуждым, неверным, «земным»). Поэтому нужно иметь специфические знания, навык и опыт, чтобы суметь отличить «правильное», к примеру, фотическое явление от «ложного». Этот разработанный опыт различения светов в христианской традиции можно считать ее характерной особенностью.

Так восточно-сирийский мистик Иосиф Хаззайя очень детален в подобного рода предупреждениях: «Даже если ты видишь перед собой форму сферы, это также бесовские мороки. Или если ты видишь очертания звезды или радуги – или образ трона или колесницы и огненных коней, – все это, мой брат, бесовский обман. Будь осторожен, мой брат, и также храни себя от другой формы, являемой бесами, которая смешана из света и тьмы; это действие беса гнева. Существует и другая форма, чей свет много ярче по сиянию, и эта форма принадлежит бесу блуда. Потом есть еще и иная огненная, которая являема от беса гордости» [5, с. 367].

Другой сирийский мистик Иоанн Дальятский в том же ключе призывает подвижника быть осторожным, ссылаясь при этом на свой личный опыт, когда бесы с помощью различных огненных явлений, которые порой заполняют всю келью, «...производить обильную сладость и посылать на ум восхищение... [однако] все, что они производят [в подвижнике], – неприятно...» и далее он добавляет: «Видение божественного света, или ангельского [света], или [света] души – более великое, более возвышенное и более славное, чем все образы этого мира. Все же сияющие формы демонов являются темными по сравнению с теми славными явлениями» [5, с. 368].

⁷ Также можно вспомнить сошествие Святого Духа на апостолов в День Пятидесятницы в виде «как бы огненных» языков (Деян. 2, 3), и явления Христа Павлу в свете с неба по дороге в Дамаск (Деян. 9, 3–6).

Интересно, что здесь мы встречаем различие между светом божественным, ангельским и душевным (помимо этого здесь еще наблюдается своя иерархия светов) – они более великие, чем видение образов мира, и все трое имеют позитивное значение, что отличает их всех от света бесовского. Из чего можно видеть, что свет, маркируемый как дьявольский, inferнальный, даже несмотря на свое впечатляющее влияние на человека, всегда более бледен (смешение света с тьмой) по сравнению с божественным, однако, чтобы уметь отличать одно от другого требуется опытный наставник и регулярное ему исповедание, что может уберечь начинающего мистика от заблуждения и прелести.

Заключение

На примере трех мистических традиций мы продемонстрировали цветовые характеристики сверхъестественного света, явления которого представляют собой существенную составляющую мистических переживаний в исламе, буддизме и христианстве. Исходя из этих примеров можно сделать следующие выводы: наиболее широкой хроматической градацией мистического света отличается иранский суфизм и тибетский буддизм. Христианская традиция проводит градацию преимущественно между белым божественным светом и inferнальной тьмой, тенью или помутнением (оппозиция *ясный–тусклый* свет встречается также в тибетском буддизме). Ослепительный белый свет, несмотря на то, что является часто встречающимся образом божественной эпифании во многих религиозных школах, все же наиболее тесно связан с образом Бога в христианской традиции и с предельным этапом духовного развития человека в тибетском буддизме, в то время как в исламском мистицизме в качестве маркера высшего духовного состояния можно назвать зеленый и реже черный свет.

Опыт мистического видения света во всех рассмотренных традициях коррелирует с изменением духовного состояния самого человека. Так, с одной стороны, цветовые оттенки этого света служат своеобразным маркером в различении духовных состояний человека (при жизни или после смерти), а с другой, – этот трансцендентный свет как собственно свет человека – свет сознания, ума или души так и собственно божественное явление. В исламе, это возможно по «пророческому» признаку (от Адама до Мухаммеда) и признаку внутренних качеств мистика (от света, символизирующего знак ислама, до света, указывающего на экстатическую любовь); в буддизме мы также встречаем градацию цветовой характеристики мистического света по признаку внутренних качеств человека; в христианстве же можно говорить об иерархии мистического света с градацией по метафизическому признаку (божественный, ангельский, душевный). При этом идея возможности видения мистического света через «самого человека» является в той или иной форме общей для мистических учений трех разобранных нами направлений. Отличительной стороной христианской традиции является острая нераспространенность описаний собственных мистических видений подвижников и разработанная практика различения светов божественных и inferнальных. Особенность суфизма – встречающееся в нем упоминание о видении именно черного света, который при этом имеет положительное в моральном и онтологическом смысле толкование и ассоциируется с высшей областью духовного развития (хотя методологически и гносеологически подобное познание близко к апофатической традиции философствования о божественном). Специфической особенностью буддизма ваджраяны является то, что вследствие бытования идеи перевоплощения, видения различных цветов мистического света (которые являются свидетельством состояний, исключительно имманентных для человека) связываются с формой

будущего воплощения-рождения или же освобождения «человека» из колеса сансары, поэтому видения различных цветов в этой мистической традиции является судьбой для каждого. В то время как мы не встречаем в мистических учениях ислама или христианства подобного комплекса идей – видение мистического света в них является уделом особых мистических учений, а видения света ассоциируются с духовным ростом и единением с Богом, Аллахом без последующего воплощения на земле.

Таким образом, все это позволяет говорить о наличии опыта различения светов в соответствующих мистических течениях и, следовательно, об опыте различения духовных состояний мистика в силу наличия вышепродемонстрированной корреляции между цветовой гаммой эпифании мистического света и уровнем духовного развития человека.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1990.
2. Коран / пер. Б.Я. Шидфар. – М., 2012.
3. Корбен А. Световой человек в иранском суфизме. – М., 2009.
4. Лаут Э. Истоки христианской мистической традиции от Платона до Дионисия / пер. с англ. Д. Савенков // *Материалы кафедры богословия 2014–2015*. – Сергиев Посад: Московская Духовная Академия, 2016.
5. Преображенский А.М. Послесловие // *Волшебная гора*. – 2012. – № 16.
6. Софроний (Сахаров), схиархимандрит. Преподобный Силуан Афонский. Сергиев Посад: – СТСЛ, 2015.
7. Тибетская книга мертвых. – СПб., 1992.
8. Филофей (Коккин) патриарх Константинопольский. Житие святителя Григория Паламы. – М., 2004.
9. Хайдеггер М. Время картины мира. [Электронный ресурс] // Режим доступа:
http://www.odinblago.ru/filosofiya/haydegger/khaydegger_m_vremya_kartin/vremya_kartin1
10. Хоружий С.С. Свет Плотина и Свет Фавора: мистика света в неоплатонизме и исихазме // *Огонь и свет в сакральном пространстве: материалы международного симпозиума* / ред.-сост. А.М. Лидов. – М., 2011.
11. Элиаде М. Опыты мистического света. – М., 1957.

References

1. Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vethogo i Novogo Zaveta. [The Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testament]. Moscow: Moscow Patriarchate, 1990. (In Russian).
2. Koran / per. B.YA. SHidfar. [The Qur'an] / Translation by B.Ya. Shidfar. Moscow, 2012. (In Russian).
3. Korben A. Svetovoj chelovek v iranskom sufizme. [Man of Light in Iranian Sufism]. Moscow, 2009. (In Russian).
4. Laut E. Istoki hristianskoj misticheskoj tradicii ot Platona do Dioni-siya / per. s ang. D. Savenkov. [The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Dionysius] Transl. from English. D. Savenkov // *Materials of the Department of Theology 2014–2015*. Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2016. (In Russian).
5. Preobrazhenskij A.M. Posleslovie // *Volshebnyaya gora*. [Afterword // The Magic Mountain]. 2012. № 16. (In Russian).

6. Sofronij (Saharov), skhiarhimandrit. Prepodobnyj Siluan Afonskij. Sergiev Posad. [schiarchimandrite. The Monk Silouan of Athos]. STSL, 2015. (In Russian).
7. Tibetskaya kniga mertvyh. [The Tibetan Book of the Dead]. St. Petersburg, 1992. (In Russian).
8. Filofej (Kokkin) patriarh Konstantinopol'skij. ZHitie svyatitelya Grigoriya Palamy. [The Life of St Gregory Palamas]. Moscow, 2004. (In Russian).
9. Hajdegger M. Vremya kartiny mira. [The Age of the World Picture]. URL: http://www.odinblago.ru/filosofiya/haydegger/khaydegger_m_vremya_kartin/vremya_kartin1 (In Russian).
10. Horuzhij S.S. Svet Plotina i Svet Favora: mistika sveta v neoplatonizme i isihazme // Ogon' i svet v sakral'nom prostranstve: materialy mezhdunarodnogo simpoziuma / red.-sost. A.M. Lidov. [The Light of Plotinus and Light of Tabor: the Mysticism of Light in Neoplatonism and Hesychasm]. Moscow, 2011. (In Russian).
11. Eliade M. Opyty misticheskogo sveta. [Experience of Mystical Light]. Moscow, 1957. (In Russian).