

Евгений Джиджора

ОБЪЕМ ПОНЯТИЯ «СВЯТОСТЬ» В СОВРЕМЕННОМ НАУЧНОМ ДИСКУРСЕ

Святость – фундаментальная категория религиозного представления о мире, качественно отличающая его от иной, нерелигиозной, картины бытия. Как основополагающая константа она указывает на перманентное состояние объектов «этого мира» и их мистериальную связь с «запредельным», «потусторонним». Вполне естественно, что явление святости выступает предметом изучения, прежде всего, в религиоведении. Исследование семантики понятия в данной дисциплине и рассмотрение опыта его раскрытия в других научных областях – цель настоящей статьи.

В религии наиболее емкое определение «святости» сформулировано восточнохристианскими богословами. В экзегетике (науке о толковании библейских произведений) и аскетике (учении о духовно-нравственном совершенствовании человека) это явление, несмотря на разные контексты, наделяется тождественным значением.

В святоотеческой традиции изъяснения Св. Писания «святость» – основное свойство «естества Божьего», которое понимается как «очищенность» [5, ч. 1, с. 431; ч. 2, с. 124]. Семитское «кодеш» (kdsh – «святость») означает «очистить», «отделить» и поэтому в первую очередь характеризует Личность Бога. Как рассуждает митрополит Ювеналий, «в самом глубоком смысле – Бог есть кодеш, то есть Он абсолютно отделен, очищен от греха» [17, 5].

Однако «очищенность», «отделенность» отличает не только «естество» Господа, она свойственна всякому объекту, обнаруживающему божественное Присутствие. Недоступным, неприкосновенным, отгороженным от мира, невыразимым и, следовательно, особо почитаемым может быть символическое пространство (гора, скиния, алтарь в храме), сегмент времени (день субботний, день Очищения или праздник Пасхи), служитель (царь, пророк, первосвященник и др.), а также – имя Бога. Среди имен, обозначающих одно из проявлений природы Творца, самым священным считалось Яхве (Yahweh –

по-гречески «ὁ ὢν» (букв. «сущий», «тот, который есть»). Однако и его не позднее III в. до Р.Х. иудеи «из благоговения перестали вообще произносить». По мнению епископа Илариона, Яхве «стало восприниматься как собственное имя Бога» [9, 27], т. е. отражать Его необозримую и умнепостижимую Сущность. А поскольку в Ветхом Завете (позже это проявится и в Средневековье) *назвать* означало *понять* «глубинные» [9, 18] свойства личности, повсеместно использовать собственное имя Господа было недопустимо.

Характерное для экзегетики представление о святости как о «божественном» в полной мере воплощается и в аскетике. В «пустынной антропологии» (изложении практического опыта ведения духовной жизни) «святость» определяется как «богоподобие» – *со-причастность*, достигнутая «не влестствие своих дел, а через посещение Божие, необходимым условием которого служит совершение добра и удаление от зла» [8, 73]. Это исключительного рода «преображение» личности (качественное изменение душевно-телесных проявлений), возможное только «под действием благодати Божией» [6, 90]. Благодать понимается как божественная энергия – сила Сущности. Наделяя ею подвижника, Господь делает его способным совершенствоваться и быть со-единым Себе. В этом смысле верующий «становится формой воплощения божественной энергии» [12, 33], или «храмом Духа Святаго», по выражению Апостола Павла.

Идея вмещения в «обычном» (плоть) «божественного» (благодать Св. Духа), которому отводится не просто активная, а преобладающая роль в жизнедеятельности праведника, отражена, по интересному наблюдению иеромонаха Алексия, как в греческом, так и в старославянском языках. Исследователь полагает, что греческое «ἀγιος» («святой») образовано от отрицательной частицы «α» и существительного «γῆ» («земля»). Следовательно, «святой» означает «такого человека, который живет жизнью не земной, а небесной, т. е. который не прилепляется ни к чему земному, порочному, а всем существом своим постоянно стремится от земли горе – к Богу» [3, 55]. Анализ славянских словоформ продуцирует аналогичный вывод. «**Свѣтый**» составлено из двух слов: «**свыше**» («свыше», «сверху») и «**ѣтый**» («взятый»). Так называют человека, «который жизнью своей показывает, что он стоит выше всего земного,

принадлежит к горнему миру, и который делами своими возвышается над прочими земнородными» [3, 56].

В подходе иеромонаха Алексия просматривается традиционный в церковной среде дидактический (религиозно-назидательный) способ научного и, в частности, лингвистического анализа. Значение исследованных лексем не столько интерпретируется в культурологическом контексте, сколько служит материалом для выведения богословского утверждения.

Итак, церковно-каноническое понимание «святости» как «богоподобия» сводится к следующему тезису. Святость – это *состояние непрерывного взаимодействия подвижника с Творцом, установленное волей Всевышнего, осуществляемое посредством божественной благодати и воплощаемое в «неземной» (лишенной подобострастия) жизни праведника*. А «святость» как «божественность вещи» означает *обнаружение присутствия Творца в предмете, проявляющееся в исключительном качестве – вмещении божественной энергии*. Следовательно, и в аскетике, и в экзегетике «святым» называется тот/то, в ком/чем присутствует Господь. «Обожествление» (богоподобность/божественность) субъекта/объекта (наделение свойствами Сущности Бога) означает способ его со-причастности Творцу – исполненность Св. Духом. При этом в аскетике больше актуализируется «личностный» аспект святости, реализованный в экзегетике наравне с «вещественным».

Если богословы изучают преимущественно природу явления и его роль в духовной жизни верующего, то культурологи и филологи-слависты задаются вопросом о происхождении лексемы *svet-, её индоевропейском контексте, но, главное, выясняют, каким реалиям в сознании средневекового и современного человека соответствует понятие «святость».

В решении проблемы индоевропейских праоснов корня *svet- как западноевропейские (например, Э. Бенвенист), так и российские (В. Топоров, В. Колесов, А. Забияко) ученые сходятся на том, что это производная от *k'uen-, *k'wen-. Кроме того, Э. Бенвенисту удалось восстановить в *k'wen- основу *keu- и сравнить ряд произошедших от неё слов авестийского, ведийского и греческого языков. В результате лингвист пришел к выводу, что все обозначения, так или иначе, варьируют

исходную семантику «переполнения». В иранском языке она даже приобретает религиозный смысл – выражает «божественную способность увеличивать приплод в мире живого» [4, 345].

Славянская производная «**свят**» также наделена религиозным значением. В до-христианскую эпоху «святое» – то, что наполнено «иночеловеческой», т.е. необъяснимой, потусторонней силой [7, 175]. Как заключает академик В. Топоров, крупнейший специалист в области славяно-балканских древностей, для славянина-язычника слова с данным корнем обозначали процессы «вегетативного плодородия» – «увеличение объема или иных физических характеристик» [15, 7]. Некрещенные русичи почитали «святым» то, что развивалось и преобразовалось – возрастало, набухало, вспухало и т.д.

В христианскую эпоху происходит «переориентация» представлений о святости с сохранением её религиозного смысла. Анализ таких древнекиевских литературных сочинений, как Житие Феодосия Печерского, Слово о Законе и Благодати, произведений Борисо-Глебового цикла, дает основание В. Топорову утверждать, что идея вегетации в природе трансформировалась в идею духовно-нравственного совершенствования личности. Теперь «свято» не дерево, колос или коро-ва, а человек, не «материально-физическое», а «идеально-духовное» (праведность, чистота, непорочность и т.п.) [15, 491].

Стоит отметить, что в ходе научного осмысления феномена семантической «переориентации», описанной российским академиком, в медиевистике в последнее время накопился целый ряд дискуссионных вопросов. Poleмика ведется о том, во-первых, как долго в Древней Руси длилось «переосмысление» – первые сто лет после принятия христианства, как полагает В. Топоров, или около пятисот лет, как возражает ему В. Колесов. Во-вторых, кого именно называли святым – того, на кого снизошло божественное озарение, как считает, скажем, В. Живов, или того, кто совершил некий личный подвиг, как думает Б. Успенский (эта мысль вполне очевидно восходит к идее Г. Федотова, изложенной в первом в данной области по-настоящему систематизированном исследовании – «Святые Древней Руси»). В-третьих, какие произведения словесности рассматриваемого периода наиболее адекватно отражают, как пишет А. Александров, «противоречивость, сложность

и неоднозначность» [2, 8] процесса трансформации – церковно-канонические или фольклорные, или как одни, так и другие в разной/равной степени.

Не претендуя на исчерпывающий подход к решению вышеуказанных проблем, прокомментируем мнения сторон и представим свою позицию в этих дискуссионных вопросах.

В осмыслении переориентации с «материального» на «духовное» В. Топоров по всей видимости исходит из концепции вытеснения менее совершенной, исторически отжившей, системы ценностей более сложной, исторически перспективной. Причем замещение происходит по одному основанию – субъект/объект наполняется сверхъестественной силой, но с той лишь разницей, что в до-христианскую пору – природной, а в христианскую – божественной. В. Колесов же исходит из концепции становления древнерусского понимания «вхождения в святость» – перехода из «обычного», «земного» состояния в «не-обычное», «не-земное». Если для В. Топорова относительно недолгий процесс вытеснения связан со сменой похожих компонентов, то для В. Колесова длительный период формирования одной из важнейших мировоззренческих идей основывается на непростом укоренении в средневековом сознании религиозного представления о спасении. По мнению ученого, оно продолжалось не одно столетие, свидетельством чему являются сочинения Кирилла Туровского (XII в.). Проанализировав употребленные в них слова с корнем «свят», В. Колесов делает вывод, что ещё через двести лет после принятия христианства «святость» видится как «источник животворящей, светлой силы», а не идеальное состояние, приобретённое «благодаря личному подвигу» [13, 98].

При этом исследователь упускает весьма существенное, на наш взгляд, обстоятельство. Жанр «слова» (поучения и проповеди), в котором работал туровский епископ, предполагает рассуждение о *свойствах* явления святости, а не изложение истории достижения со-причастности Богу, раскрываемой чаще в повествовательном житии или сказании. Отсутствие предписаний, кого почитать святым, *кто* и *как* им становится, не свидетельствует о том, что Кирилл исключает идею «вхождения в святость» путем индивидуального подвига (выполнения праведником определенной миссии). В силу жанрового канона он об этом просто не пишет.

Из рассуждений В. Колесова следует, что в раннехристианский период Древней Руси «святость» понимается как «животворящая сила», пришедшая извне, а примерно со времени св. Сергия Радонежского – как боговдохновенное состояние, достигнутое в результате личного «делания». Такой подход приводит ученого к другому парадоксальному утверждению, высказанному в одной из последних работ о ментальности средневекового человека. Исследуя «лики» (образы исторических деятелей) в памятниках древнекиевской литературы, В. Колесов заключает, что автор Слова о Законе и Благодати Иларион видит князя Владимира «не святым, а равноапостольным» – равным тем, кто крестил народы. А поскольку в эпоху первого русского митрополита крещение многочисленного народа ещё не воспринималось как подвиг служения Богу и соответственно не являлось критерием святости, то «Владимира невозможно признать святым по отсутствию признаков святости, ведь он не спасает лично себя в суете быта, он действует как культурный герой» [14, 62]. Следовательно, ученый сводит понятие «святости» к значению *достижение спасения в результате длительного противостояния внешнему миру*. С этой точки зрения идеальный поступок (крещение Руси, смирение перед волей старшего брата, принесение себя в жертву) не со-единяет верующего с Богом. Поэтому, по логике В. Колесова, авторы древнекиевских сочинений о князе Владимире и его сыновьях Борисе и Глебе считают их не христианскими святыми, а национальными героями.

Однако идейное содержание названных и некоторых других литературных памятников домонгольского периода полностью опровергает такую позицию. В Слове о Законе и Благодати Иларион действительно не называет князя Владимира «святым», но, безусловно, видит его таким. По мнению митрополита, креститель Руси совершил величайший подвиг – «верема грѣховнок росыпа» [10, 88]. Предпосылкой тому было вдохновение свыше – «приде на нь посѣщеникъ вышньаго» [10, 74], а осуществление – собственным выбором, деятельным ответом на божественное озарение: «И въснпа розумѣ въ сръдци кго» [10, 74].

«Воссияние разум», или «горение духа», означает постижение небесного Промысла и является результатом синергии, возможной только между Творцом и Его избранным служителем – святым. Поэтому Владимир воссоздается не просто как верующий, а как со-общник «славы

Божьей»: «Гѣ тѣмъ же кдиноа славы и чѣсти обѣщаника сътворилъ тѣ Господь на невесѣхъ» [10, 90]. Именно подвиг крещения (выведение язычников «из тьмы к свету»), совершенный по воле Всевышнего, предопределяет религиозное спасение князя. Автор торжественной проповеди констатирует это, называя уже не прежнее, а христианское, соответствующее новым качествам, имя крестителя: «Да аще кдиноа чловѣка оворотивъшюумъ, толико възъмздикъ отъ влагааго Бога, то каково ѣбо съпасеникъ овѣрѣте, о, Василіе!» [10, 88]. Через спасение народа (обращение в христианство) русский каган спасает и себя лично – такую концепцию Илариона.

Аналогичный подход в эстетизации князя Владимира усматривается и в другом знаменитом панегирике XI в. – «Памяти и похвале», приписываемой монаху Иакову. В нем автор почитает крестителя Руси «святым» по той же причине – он вложил божественные энергии: «Даръ Божій осѣни его, влагодать Святаго Дѣуха освѣти сердце его» [11, 255]. На основании данного факта Иаков рассуждает о бесспорной святости князя и предостерегает слушателя от каких бы то ни было сомнений в этом: «Не дивимся, възлюбленнѣи, аще чудесь не творить по смерти; мнози во святѣи праведнѣи не твориша чудесь, но святѣ сътъ» [11, 259]. Согласно христианской традиции канонизации святых, обоснованной тут древнерусским книжником, посмертные чудеса не являются обязательным критерием святости. Напротив, исключительная роль отводится деяниям (индивидуальной миссии) подвижника. В качестве аргумента такого подхода Иаков приводит авторитетное высказывание одного из вселенских учителей Церкви – св.Иоанна Златоуста: «Отъ чего познаемъ свята чловѣка, отъ чудесь ли, или отъ дѣлъ? И рече: Отъ дѣлъ познати, а не отъ чудесь» [11, 259].

Подвижнические деяния кагана – налицо. Он не только крестил русичей. Приняв христианство, он сделался милосердным «нищелюбцем»: «Боле же всего вяше милостыню творя» [11, 261]. Наградой за любовь к ближним стало *непрерывное* боговдохновение, ниспосылаемое Всевышним: «Тако же превываюцѣ князю Володимерю в добрыхъ дѣлехъ, влагодать Божіа просвѣщааше сердце его и рѣка Господня помогаше емѣ» [11, 262]. Именно вследствие постоянного божественного озарения князь Владимир воссоздается со-причастным Творцу, т.е. святым.

В «Памяти и похвале», наряду с крестителем, «святыми» названы и его сыновья – мученики Борис и Глеб. В домонгольской Руси культ братьев был столь значимым, что долгое время отсутствовало единое мнение о том, какой же конкретно подвиг они совершили. Их почитали и как страстотерпцев, и как апостолов. Исследовав древние паремейные чтения, к такому выводу приходит Б. Успенский. По его наблюдению, на службе Борису и Глебу «могли читаться общие паремьи мученику, и это отвечает восприятию их как мучеников <...>, а могли читаться и другие общие паремьи, а именно паремьи «апостолу единому» [16, 26–27]. И если первая тенденция вполне понятна, то вторая требует объяснения.

Б. Успенский находит его в особенностях восприятия русичами своей истории. Борис и Глеб стали *первыми* русскими святыми. Отсюда отношение к ним как тем, кто собственным подвигом знаменует начало священной истории Руси. Как «сточка отчета», они «освящают» её ход и, являясь заступниками новой христианской страны, «в известном смысле оправдывают её существование». Поэтому, в соответствии с традиционным христианским представлением о народных ходатаях и молитвенниках перед Богом, «воспринимаются как апостолы» [16, 42–43].

Следовательно, нет оснований полагать вслед за В. Колесовым, что в древнерусском понимании святости личный подвиг не является её основным критерием. Первые киевские проповеди, а в ещё большей степени «княжеская» гимнаграфия, свидетельствуют о том, что как раз исполнение особой миссии, порученной Богом, делает подвижника святым в глазах крещенных русичей. А поскольку осуществление поручения возможно только при содействии благодати, в каждом сочинении святые воссоздаются в энергичном единении с Творцом. Святость – это действительно «животворящая сила», приходящая извне, но только потому, что своим «деланием» служитель Божий демонстрирует готовность её принять. Поэтому схождение Св. Духа и «вхождение» в состояние сопричастности Богу – не разные этапы понимания святости, а взаимодействующие фазы единого процесса, воспринимаемые древними книжниками как причина и следствие.

Как видим, в христианизированной Руси «святым» называли того, кто в силу личного подвига стяжал божественное озарение. Естественно, такое представление утвердилось, прежде всего, в церковной среде. Легко

допустить, что во внецерковном сообществе оно «вызревало» довольно долго – возможно, несколько столетий.

Разная динамика в осмыслении рассматриваемого феномена нашими предками позволяет профессору А. Александрову вполне обоснованно считать, что в древнекиевских литературных памятниках зафиксирована «ощутимая разница между церковно-каноническим и народно-мифологическим пониманием святости» [1, 15]. По мнению ученого, христианское представление «накладывалось на архетипы коллективного сознания и подсознания». Как результат, своеобразие духовной жизни древних русичей проявляется в контаминации канонических христианских и мифологических идей, «ядро которых составляет культ рода и земли» [2, 8]. Как полагает А. Александров, «следы» подобного «наложения» обнаруживаются в Житии Феодосия Печерского, Житии Авраамия Смоленского, Сказании о Борисе и Глебе, частично в Повести временных лет и др.

Думается, что для адекватного постижения специфичной картины мира, характерной для домонгольской эпохи, необходимо провести тщательный сравнительный анализ выражения категории святости в «высокой» книжности (проповедях, агиографии, гимнаграфии) и фольклоре (духовных стихах, религиозных песнях и даже сказках). Установленное различие в понимании данного явления церковными ораторами и простым народом поможет определить *степень наложения* христианских и мифологических идей в ранний период воцерковления Киевской Руси. Обнаруженная степень контаминации поспособствует, в свою очередь, решению рассмотренных выше и некоторых других дискуссионных вопросов: *как скоро* в среде «новообращенных» (крещенных русичей) «переориентировались» с почитания природной силы, «входящей» и чудесно «оживляющей» субъект/объект, на божественную; *какие* сочинения «высокой» книжности и *почему* демонстрируют полный/частичный мировоззренческий переход; проявилась ли, и если да, то *в какой мере*, указанная «переориентация» в фольклорных произведениях, составленных уже в христианскую пору; наконец, *какие именно* церковно-канонические и народно-поэтические сочинения наиболее примечательно раскрывают особенности данной трансформации, и с чем это связано.

В целом, в современной филологии и, в частности, в литературоведческой медиэвистике намного больше ещё даже не поднятых

проблем, связанных с изъяснением категории «святость», чем однозначных ответов на уже поставленные. Вместе с тем, представляется возможным сделать несколько предварительных обобщений.

Во-первых, в древнекиевских церковных проповедах «святость» недвусмысленно трактуется как «исполненность Св. Духом», przygotowująca подвижника к осуществлению индивидуальной миссии служения. Вопрос о том, реализуется ли данный канонический подход в каждом произведении домонгольской «высокой» книжности, остается открытым. Во-вторых, в понимании святости божественное озарение и вызванный им личный подвиг праведника являются не противопоставленными или очередными, смежными стадиями, а двумя взаимообусловленными фазами одного процесса. И, в-третьих, в сочинениях, отражающих строго богословскую традицию выражения святости, четко просматривается характерный принцип воссоздания образа святого – энергичная со-причастность Богу, имплицитный образ Которого всегда явлен прикровенно.

БИБЛІОГРАФІЯ

1. *Александров О. В.* Відображення культу землі в киеворуській агіографічній прозі // *Медієвістика*. 36. наукових статей. – Одеса, 2000. – Вип. 2.
2. *Александров О. В.* Семантика святості у киеворуській християнській книжності XI–XII ст. // *Історія та сучасність християнства: Матеріали наукової конференції, присвяченої 2000-річчю Різдва Христового (Одеса, 25-26 грудня 2000)* / Відп. ред. О. В. Александров. – Одеса, 2001.
3. *Алексий (Кузнецов), иеромонах.* Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. – М., 2000. (Репр. изд. 1913 г.).
4. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. Ю. С. Степанова. – М., 1995.
5. *Ефимий Зигабен.* Толковая Псалтырь, изъясненная по свято-отеческим толкованиям. В 2-х ч. / Перев. с греч. – М., 1996. (Репр. изд. 1882 г.). – Ч. 1, ч. 2.
6. *Живов В. М.* Святость // *Живов В. М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. – М., 1994.
7. *Забяко А. П.* Святое и падшес // *Литературная учеба*. – М., 1998. – № 3.

8. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Этическое богословское исследование. – М., 1996. (Репр. изд. 1907 г.).
9. *Иларион (Алфеев), епископ.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. В 2-х т. – СПб., 2002. – Т. 1.
10. *Иларион.* Слово о Законе и Благодати / Сост., вступ. ст., перев. В. Я. Дерягина. – М., 1994.
11. *Іаков мних.* Пам'ять і похвала // *Золоте слово. Хрестоматія літератури України-Русі епохи середньовіччя IX–XV століть*. В 2-х кн. / За ред. В. Яременко. – К., 2002. – Кн. 1. Література раннього середньовіччя (до 988 року). Література високого середньовіччя (988–1240).
12. *Климова С. М.* Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. – СПб., 2004.
13. *Колесов В. В.* Древнерусский святой // *Труды отдела древнерусской литературы*. – СПб., 1993. – Т. 48.
14. *Колесов В. В.* Древняя Русь: Наследие в слове. – СПб., 2001. – Кн. 2. Добро и зло.
15. *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. В 2-х т. – М., 1995. – Т. 1. Первый век христианства на Руси.
16. *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. – М., 2000.
17. *Ювеналий, митрополит.* О канонизации святых в русской православной церкви // *Канонизация святых / Общ. ред. митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия*. – М., 1988.