

Солдатенкова О.В.,
канд. культурологии,
доцент
Ухтинский
государственный
технический университет,
Россия

Участник конференции,
Национального первенства
по научной аналитике

ЕДИНСТВО СВЕТА И СВЯТОСТИ В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

В статье рассматривается православная концепция святости в её связи со светом, а также взаимосвязь древнерусского языческого и православного понимания святости и света.

Ключевые слова: свет, святость.

In the article the orthodox concept of light and sanctity interrelation, and also interrelation of Old Russian pagan and orthodox perception of sanctity and light are considered.

Keywords: light, sanctity.

Одним из аспектов православия, обозначившим его отличие и ставшим характерной чертой мировоззрения, присущего именно восточнохристианскому миру, является единство идей света и святости, причём их взаимосвязь и частая взаимозаменяемость имеют прочную ментальную основу, определившуюся ещё в глубокой архаике исторического и культурного зарождения и развития славянского мира. Как в конце XIX века заметил о. Павел Флоренский, «святость и свет какими-то таинственными узами связаны между собой в человеческом сознании», и постоянно встречающиеся в истории примеры такой связи говорят о «внутренней необходимости для человеческого духа свидетельствовать об этом».¹ Наиболее наглядным подтверждением единства категорий света и святости является схожесть самих слов «свет» и «святость», что, несомненно, демонстрирует семантическое тождество понятий и явную взаимную ассоциативность.

Рассмотрение этимологии слова «святость» установило элемент «svet», служивший в славянских языках для выражения идеи святости и имевший в своей основе единый для всех народностей индоарийского происхождения корень «k'uen», «k'wen»,² содержащий, в свою очередь, основу «keu» со значением «переполнять» и смысловым рядом понятий, выражавших силу, господство. В иранском языке, согласно изысканиям Э. Бенвениста, эти же значения имели религиозный кон-

текст, выражая «сверхъестественное качество - божественную способность увеличивать приплод в мире живого».³ Знаменательно, что слова, имевшие корень «keu», употреблялись с прилагательными, определявшими всё словосочетание как «авторитетную действенную власть, обладающую силой увеличивать, способствовать росту как в них самих, так и переносить это качество на другие предметы».⁴

Этимологию слова «святость» на основе славянских данных исследовал В. Н. Топоров в своём труде «Святость и святые в русской духовной культуре», пришедший к выводу о схожести славянского «svet» и индоевропейского «k'uen-to» в значении «вспухать, возрастать, увеличиваться (в размере) и т. п.»⁵ причём эти, как правило, физические и биологические качества, всегда проявляемые визуально, являлись показателями наличия в предмете, определяемом как святой, некоей особой силы, дающей способность к росту и увеличению. Заметим, что абсолютно аналогичными качествами обладал в языческом понимании свет, наделённый такой же животворящей энергией и способствовавший увеличению плодородия, благосостояния и изобилия. То есть, по сути, в языческой трактовке святость, равно как и свет, являются обозначениями благодатного состояния, а именно такого состояния, в котором достигнуты пределы чаяний, понимаемые в утилитарном контексте: «жито свято, не потому, что

растёт, а оно растёт, так как свято».⁶

В язычестве, по мнению исследователя феномена святости и его инверсионного «двойника» - страстности С. М. Климовой, термин «святость» обозначал «таинственную избыточную энергетическую жизненную силу, приписываемую классу особых предметов или особых субъектов».⁷ Характерно, что эта жизненная - «святая» - сила была присуща в основном представителям флоры и фауны, чьё плодородие происходило циклически, а плодородие было в прямой зависимости от солнечного света. Весьма важным компонентом в языческом понимании святости была ассоциация святости с витальной, материально определяемой мощью, рвавшимся наружу избытке жизненной энергии, постоянного ожидания выплеска этой энергии вовне. То есть, термин «святость» включал в себя те же характеристики, которыми обладали все известные в мифотворчестве персонализации языческого солнечного бога, содержавшие в своих именах корни «куп», «яр» (Ярило, Купала и пр.) в значении «ослепительно белый» (что сопоставимо с солнечным светом), «бешено энергичный», «стремящийся к половому слиянию».

Специфика языческого мифологического мировоззрения основана на полном отождествлении предмета с тем впечатлением, которое он производит, показывая, таким образом, восприятие свойств предмета как непосредственное проявление его сущности. Это необходимым образом

1 Флоренский П. А. О типах возрастания // Флоренский П. А. Собрание сочинений: В 4т. Т.1. – М.: Мысль, 1996. – С. 315.

2 Преображенский А. Г. «Святъ» // Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. – М.: ГИС, 1958. – С. 985-986.

3 Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. Степанова Ю. С. – М.: Прогресс – Универс, 1995. – С. 345.

4 Бенвенист Э. Указ. соч. – С. 346.

5 Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре : В 2 т. Т.1. – М.: «Гнозис» - Школа «Языки русской культуры», 1995. – С. 443.

6 Топоров В. Н. Указ. соч. – С. 9.

7 Климова С. М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. – СПб.: Алетейя, 2004. – С. 67.

относится ко всем предметам и явлениям, считавшимся святыми, причём обязательной святостью обладали в том числе и места, где проходили отправления культа. Вполне закономерно, что достаточно долгое время православные церкви строили на языческих «святых» местах; и особенно явно это заметно в северных городах.

Несомненно, важную роль в характеристике начального периода православия сыграла концепция святой энергии (или силы), понимаемой в значении изначально присутствующей и всегда пребывающей в святом предмете потенции к развитию, увеличению и преумножению. Языческое понимание святости отличалось своим энергическим компонентом, который легче и правильнее всего представить как свойство некоего «тела»; и именно этот «телесный» компонент явился причиной активного неприятия православием древней идеи святости и именно он послужил рычагом для инверсии самого языческого понятия святости после принятия Русью христианства. «Телесный» компонент, определявший мощь святого предмета и являвшийся проявлением самой сути святости после принятия православия исчезает, и его место занимает составляющая духовного плана, при этом сохраняя ту же потенцию и способность к возрастанию. Но уже меняется сам характер динамики: цикличность, характерная для языческого мировосприятия, уступает место направлению «вперёд и вверх», наиболее полно отражающему идею совершенствования. В этом и есть принципиальное различие языческого и православного понимания святости.

Языческая трактовка святости как телесной силы и мощи сменяется православным понятием святой «телесности», включающей почитание святых мощей, икон, людей-святых, что согласовывается с идеей обожения телесности, когда она (телесность) «становится формой воплощения божественных энергий»⁸, причём православное видение сущности святой телесности основано не в последнюю очередь на её буквальном прочтении,

послужившем созданию устойчивого убеждения в способности святых соединять в себе «нераздельно и неслиянно» и духовное начало, и душевно-телесное. Заметим также, что в некотором роде причиной языческой святости являлось взаимодействие предмета в той или иной степени со светом, поскольку всё, считавшееся содержащим в себе сверхъестественные качества, понималось как имеющее божественную «искру». Однако в отношении человека в языческой традиции термин «святой» в значении «имеющий сверхъестественные способности, мощь и пр.» не употреблялся.

После принятия Русью христианства идея преображения нашла своё воплощение в новой концепции святости, подразумевавшей полное изменение человеческой личности при участии Божественности, чувственно проявляемой в виде осияния человека Божественным Светом. Сменился сам принцип святости: святость стала пониматься как активное проявление духовной воли в синергии с Божеством. Но при этом сохранилось понимание святости как позитивной энергии, постоянно возрастающей мощи – уже духовного характера, – способной выплеснуться наружу, что, как было сказано выше, соотносилось с восприятием действия света и полностью соответствовало православной идее Добра как свойства Божества в восточнохристианской трактовке добра – действия, направленного вовне. Характерный момент, отмеченный С. М. Климовой: языческие божества обрели двойную судьбу в народно-православном мировоззрении: «функционально они были объединены с многочисленным сонмом православных святых, которым были переданы их «функции»; в качестве божеств они обрели коннотацию отрицательных или инфернальных начал в культуре».⁹ Заметим, что подобное возможно только при наличии у языческих древних божеств сверхъестественной силы, способной возрастать и воздействовать на окружающее, и отнюдь не обусловлено их способ-

ностью просто вызывать страх, например, ужасным видом или грозным голосом. Именно эта сверхъестественная сила, судя по всему, и явилась предметом длительной борьбы православия и язычества.

Также необходимо отметить характерный момент, отличающий концепцию православной святости, а именно принципиальный отказ от признания сакральности феноменов реального мира без освящения их Духом Святым: «разрушение идеологии освящения природы вылилось в открытую конфронтацию и борьбу двух начал»¹⁰ языческой традиции святости и православного понимания святости. Сама возможность такого антагонизма демонстрирует определённую схожесть некоторых понятий и терминологии, «слияние» противоположностей, создавшее известное трение, которое отсутствовало, если бы православие и язычество не имели вообще никаких общих точек соприкосновения.

Принципиально новый компонент в православной идее святости – синергия Света и человека, отличный от языческого понимания действия света, которое всегда одностороннее, не вызывающее, помимо известного комплекса эстетических чувств, ответную реакцию в виде осознанного действия, причиной и результатом которого явилось бы определённое изменение духовного состояния.

Как можно заметить, материально определяемое «святое» изобилие, являвшееся сутью понятия святости в языческой трактовке, трансформировалось в понятие изобилия духовного, непрестанно увеличивающегося, что нашло своё выражение в значении подвига и труженичества как непрерывных условий святости. Причём подвижнические акты святых в соответствии с этико-эстетическим восприятием действием света, направленным вовне, имели обязательные религиозно-нравственные, воспитательные, психологические (позже почти психотерапевтические) и даже национально-политические и патриотические факторы. Цельная, а потому

8 Климова С. М. Указ. соч. – С. 33.

9 Климова С. М. Указ. соч. – С. 68.

10 Климова С. М. Указ. соч. – С. 69.

и святая личность имеет достоинством своим ведение и видение Света, «но любовь Божия, озаряющая праведника, излучаясь от него, может, по неизреченной милости Божией... порою быть *созерцаема и другими* (курсив наш), не достигшими духовности людьми»¹¹. Привычное и именно визуальное восприятие святости как наиболее показательное и правдивое доказательство, что являлось характерным для язычества, продолжило свои традиции в православии, определив святых «оком человечества», при помощи которого люди «взирают на непреступный свет неизреченной Божественной славы»¹².

Постоянная связь чувственно воспринимаемого света и святости всё более просматривается в культурно-исторических свидетельствах после принятия Русью христианства: сами святые наслаждаются видением «света неизреченного», светлость ликов как видимое проявление духовного совершенства наблюдают современники подвижников, огненными столпами отмечаются святые места и определяются вехи в жизни святых; всё чаще духовное совершенство сравнивают со светом. Возникает вопрос, насколько справедливо сравнение святого со светом, если допустить, что свет применительно к высокодуховной личности всего лишь метафора. Ответ был сформулирован П. А. Флоренским: этот свет даёт «ощутительное дыхание святости»,¹³ то есть, именно исходящий от подвижника свет является видимым обозначением степени духовности личности, которое получило наиболее наглядное воплощение в иконописи, отмечая при помощи особых изобразительных приёмов светлость ликов святых¹⁴. И наоборот, постоянное изображение святых с нимбами не может восприниматься только как чистая условность, общепринятый изобразительный атрибут святости, поскольку абстрагиро-

ванная от реальности условность не могла бы дать повода к каноническому закреплению особенностей иконографической композиции.

Заметим, что, являя собой два диаметрально противоположных состояния, святость в языческом понимании и православная святость, тем не менее, содержали единый компонент – позитивную энергию, некие сверхъестественные (находящиеся за пределами человеческого естества) способности и возможности. Но принципиальное отличие двух понятий – в использовании этих сверхъестественных возможностей: православие направляло её на достижение христианской цели, обожения, возможного как результат духовного самосовершенствования человека, в синергии, и часто достигаемого в мистических откровениях, сопровождаемых созерцанием неизреченного божественного Света, причём, как было сказано выше, и способ, и само познание имело одну форму, а именно – световую. Здесь мы можем заметить слияние концепции святости как света божества, чувственно воспринимаемого окружающими людьми, и идеи Света Фаворского как синергического компонента, дающего познание Высшей Истины посредством преображения самой личности, сообщаемого в световой форме. Сверхъестественное состояние, характеризующее святость согласно древнерусской традиции, в этом случае определяется «вхождением верующих в вечность», а святость понимается как «принадлежность к вечной жизни, причастность Божеству, предвосхищение в этом бытии грядущего пакибытия»¹⁵. Единение с Божеством в трактовке православия есть «тайна, совершающаяся в человеческих личностях. Человек на своём пути к соединению с Богом никогда ничего не теряет личного, хотя и отказывается от своей собственной воли, от своих природ-

ных наклонностей»¹⁶. А потому мистика личного опыта познания Божества, отражающая сознательность в вере, имеет первостепенное значение в восточном христианстве, которое принципиально не отделяет и не различает мистику и богословие, личный опыт и догматы, ибо «всякое богословие мистично, поскольку оно являет Божественную тайну, данную Откровением»¹⁷. Единственный путь, ведущий православного к цели – обожению, состоит в уподоблении Христу, но смысл его не в подражании внешнему, а в преображении внутреннем и при участии Божественной благодати: многие великие святые Запада имели стигматы как признаки подражания Христу, восточнохристианские святые, достигшие вершин духовности бывали преображены сияющим внутренним светом нетварной благодати.

В этом принципиально отличающемся от католичества аспекте православного понимания святости можно явно заметить присутствие света в его прямой связи со святостью, и, более того, её единственным визуальным обозначенным признаком. К святым старцам, которых называли «светочами», «светильниками», собирающими в себя «всю святую народную»¹⁸ собирались люди, чтобы, помимо советов и напутствий получить наслаждение от самого общения с высокодуховной личностью, выражавшееся в сердечном успокоении, светлой радости и умиротворении, то есть, получая те же эмоции, которые способно вызвать созерцание света.

Преобразовательный момент христианской идеи святости, ставший новым и принципиально отличным от языческой концепции святости – синергическое взаимодействие Света с человеческой личностью, которое приводит к радикальной трансформации всей природы человека. Парадоксально для традиционного языческого мировоззрения,

11 Булгаков С. Н. Первообраз и Образ / С. Н. Булгаков. – М.: Мысль, 1999. – 479 с. – т. 1. – С. 100.

12 Булгаков С. Н. Указ. соч. – С. 108. В подтверждение своих слов С. Н. Булгаков приводит определение, данное св. Григорием Богословом св. Афанасию Великому – «святейшее око вселенной», коим вселенная усмотрела Истину.

13 Флоренский П. А. Собрание сочинений: В 4 т / П. А. Флоренский – М.: Мысль, 1996 – 1999. – 4 т. – т.1. – С. 315.

14 Помимо золотых нимбов, закреплённая иконографическим каноном система наложения пробелов, ассиста и движков способствовала созданию иллюзии излучения света ликами святых, являя «душевную крепость и нравственное горение» в качестве идеала русского человека. (Лазарев В. Н. Древнерусские мозаики и фрески. – М.: Искусство, 1986. – С. 74).

15 Живов В. М. Святость. Краткий словарь агнографических терминов. – М.: Гнозис, 1994. – С. 90-99.

16 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – С. 163.

17 Лосский В. Н. Указ. соч. – С. 8.

18 Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: В 2 т. Т. 1 / П. А. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – 490 с. – С. 125.

но православная святость, имея сутью своей сверхъестественную (не-человеческую) мощь, способствует увеличению собственно «человеческого» в человеке до предельных размеров, а именно любви к ближнему, воплощая её как Любовь, что есть одна из ипостасей Божества в триединстве Истины – Добра – Красоты, понимая её как основу и причину преображения.

Именно святые были теми, чья любовь превышала человеческие возможности, а сила любви этой была сопоставима с ярким сияющим светом, что и давало повод сравнивать любовь святых с силой или мощью природной световой стихии. Святость в православном понимании являла собой образец и воплощение Божественной любви, а святые воспринимались как идеал, их деятельность бралась за эталон социального бытия, но сами носители высших духовных способностей и проявлений, тем не менее, были как бы вне социальных оценок и измере-

ний. К святым шли, чтобы «увидеть и услышать живого носителя святости, уже в этой жизни воспарившего над ней, знающего сокровенные тайны, невыразимые человеческим языком»¹⁹.

Литература:

Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: пер. с фр. / общ. ред. и вст. ст. Степанова Ю. С. – М.: Прогресс – Универс, 1995. – 452 с.

Булгаков С. Н. Первообраз и Образ / С. Н. Булгаков. – М.: Мысль, 1999. – 479 с.

Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: В 2 т. / В. В. Бычков. – М.: Российские пропилеи, 1999. – 2 т.

Живов В. М. Святость: Краткий словарь агиографических терминов / В. М. Живов. – М.: Гнозис, 1994. – 110 с.

Климова С. М. Феноменология святости и страстности в русской фи-

лософии культуры / С. М. Климова. – СПб.: Алетей, 2004. – 329 с.

Лазарев В. Н. Древнерусские мозаики и фрески XI – XV вв. / В. Н. Лазарев. – М.: Искусство, 1973. – 205 с.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 287 с.

Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка / Преображенский А. Г. – М.: ГИС, 1958. – 1284 с.

Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре: В 2 т. Т. 1 Первый век христианства на Руси / В. Н. Топоров. – М.: «Гнозис» - Школа «Языки русской культуры», 1995. – 875 с.

Флоренский П. А. Собрание сочинений: В 4 т. / П. А. Флоренский – М.: Мысль, 1996 - 1999

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: В 2 т. Т. 1 / П. А. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – 490 с.



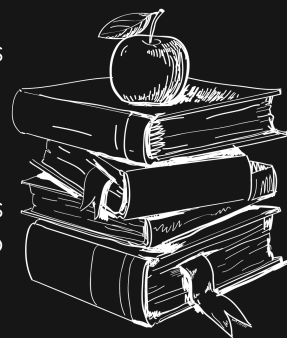
International multilingual social network for scientists and intellectuals.

International intellectual portal «PlatoNick» is a multilingual, open resource intended to facilitate the organization of multifaceted communication of scientists and intellectuals, promulgate their authoritative expert conclusions and consultations. «Platonick» ensures familiarization of wide international public with works of representatives of scientific and pedagogic community. An innovation news line will also be presented on the «Platonick» portal.

Possibility of the informal communication with colleagues from various countries;

Demonstration and recognition of creative potential;

Promulgation and presentation of author's scientific works and artworks of various formats for everyone interested to review.



<http://platonick.com>

¹⁹ Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: В 2 т. / В. В. Бычков. – М.: Российские пропилеи, 1999. – 2 т. – С.35.