

Жития русских святых: святость как свет

На протяжении всей истории человечества, возможно, менее всего и реже всего оспаривается тот факт, что природа человека внутренне крайне противоречива. Призыв греческого языческого оракула «Познай самого себя», слова христианского святого Августина Блаженного «Превзойти самого себя», буддийские Истины и множество иных примеров – все свидетельствует о том значении, которое придавалось знанию себя и умению жить в согласии с собой. Если попробовать свести экзистенциальный смысл человека к простой формуле, то, скорее всего, выглядеть она будет следующим образом: достижение личностной целостности путем разрешения противоречий и абсолютной – во всех сферах жизни – реализации своего потенциала. Закономерно возникает вопрос о способах реализации этого потенциала и разрешения противоречий. В православной традиции человек получает возможность достичь личностной целостности и определить смысл своего существования только во взаимоотношениях с трансцендентной реальностью, в синергичном акте сотрудничества Бога и человека. Наиболее яркими и убедительными свидетельствами как самой синергии, так и вообще ее возможности являются святые – люди, чья цельность спаяна в монолит их превосходящей все верой, бескорыстным и непрерывным подвижничеством, тем, что позволило им еще при жизни снискать божественную благодать, стать почитаемыми наставниками, чудотворцами и защитниками. И наиболее крепка в православном сознании – архетипически крепка – связь святости со светом.

Восточнохристианская традиция осмысления света как одного из модусов явленности Бога в мире была наследована Русью от Византии. Первые христианские богословы, будучи взращены греческой философией и на греческой эстетической почве, определявшей мир как космос – «украшенный порядок» (в отличие от хаоса), мыслили красоту мира как неопровержимое свидетельство бытия Бога, ибо только Творец способен на создание столь совершенного произведения. Трактовка человека в духе христианской традиции как образа и подобия Божия соотнесла красоту и прекрасное с нравственностью – отныне только высоконравственный человек мог называться действительно прекрасным. Таким образом, многие критерии, ранее определявшиеся как только эстетические, визуально обозначенные, с принятием христианства и утверждением христианского мировоззрения переместились в сферу этического, коренным образом изменив прежнее значение. Более того, эстетическое восприятие было одним из способов познания Божества – непонятийным способом, когда «в эмоционально-психологической сфере, на уровне «опыта» – мистиче-

ского, литургического, художественного, – происходит «неслиянное слияние» субъекта и объекта познания»⁶³.

Но собственно энергией, действием, той движущей силой, что направляет все сущее к Богу, является в православной традиции любовь. Христианство принесло новое понимание любви к Богу – истинная любовь к Богу возможна только при осуществлении любви к ближнему. В Новом Завете есть множество упоминаний о любви в связи с Богом: «Бог есть любовь» (1 Ин 4,8); «кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор 8,3); «любовь же состоит в том, чтобы мы поступали по заповедям Его» (2 Ин 1,6) и пр. Любовь, по мнению византийских отцов Церкви, есть и способ, и средство познания, в том смысле, что человек, «охваченный божественной любовью», в акте этой любви преобразует ум свой, «уподобляясь божественному уму»⁶⁴. Как действие, направленное вовне, любовь в православной традиции имеет иное имя – добро. Будучи одной из ипостасей Бога, добро есть начало всего сущего и распространяется на все так же, как солнце изливает свое сияние на каждый предмет в равной степени, не умаляясь и не отказывая чему-либо в своем свете.

Образ «добро есть свет, свет есть добро», возможно, столь убедителен, не в последнюю очередь, благодаря своей определенной «визуальности», «телесно» считываемой правдивости. Схожим образом свет связывался и с красотой на том основании, что и свет, и красота суть явления, доставляющие наслаждение, которое оказывает возвышающее и облагораживающее воздействие на душу и на все естество человека. Особо значимый момент – человек обладал душой, «созвучной гармонии высших сфер», тем самым материалом в руках Творца, который возможно было совершенствовать; более того, именно совершенная, возвышенная душа способствовала приближению человека к миру горнему. Еще Плотин, чье влияние на становление восточнохристианской патристики не оспаривается, говорил, что душа есть наиболее совершенное в мире, и то, что находит отклик в душе, вызывая восторг и наслаждение, также принадлежит к миру совершенного, ибо совершенная душа может вмещать только подобное себе.

Традиционным для всех культур является отождествление света со знанием (в том числе с высшей Истиной); свет как знание обычно составляет оппозицию тьме как незнанию (неведению, лжи). Но коренным отличием понимания света как знания в христианстве от света как знания древнегреческой философской традиции является трактовка знания именно как откровения, данного Божеством, тогда как древние греки

⁶³ Бычков В. В. Взаимосвязь философского, религиозного и эстетического в восточно-христианском искусстве. М., 1972. С. 4.

⁶⁴ Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. С. 96.

знанием определяли результат интеллектуальных усилий. Следовательно, в православной традиции свет – одно из свойств Истины, ведения Бога. Истоки такой связи света с Божеством можно найти и в Ветхом Завете⁶⁵, хотя в Ветхом Завете свет не отождествляется с Богом, он лишь творение Бога, чужд человеческой природе, а потому невыносим и страшен.

Можно констатировать, что в восточнохристианской традиции свет – одно из свойств истины, и именно как свойство истины свет есть добро и красота. Таким образом, свет являет собой всю полноту духовности триединства Истины – Добра – Красоты, еще с античных времен определяемого как высший Абсолют. Византийские отцы Церкви кроме этого утвердили свет в качестве той стихии, где происходит единение трансцендентного и имманентного. Уже начиная с IV века, с трудов великих каппадокийцев, Фаворский свет, осиявший Христа и увиденный его сподвижниками, определяется как один из чувственно воспринимаемых образов Бога, но для узрения коего необходимо особое приуготовление – духовное совершенствование. Осияние божественным Светом чудесным образом преображало личность, узрение Света давало всю полноту знания о Боге. Исключительно значимо то, что личность в православии понимается в качестве центра, где фокусируется смысл обожения как диалога Бога и человека. Именно диалога (не созерцания, не озарения и пр.): синергия возможна только в со-действии свободной воли человека и благодати Божией. Следовательно, личность человека весьма значима, значимы его воля, его способность генерировать и использовать свою духовную энергию (исихия, по сути, есть управление энергиями). Фаворский свет в православном понимании есть конечная реальность личного мистического опыта, поскольку личный мистический опыт необходимым образом должен проявляться в виде световых образов, подтверждением чему служат частые упоминания о явлениях света и его прямой связи с духовным совершенством, иначе – святостью.

В Древней Руси в дохристианское время имела место прочно утвердившаяся символика и семантика света, уходившая своими корнями в индоарийскую архаику: древнерусские язычники считали себя потомками солнечного бога, подателя благ Дажьбога, сына небесно-огненного Сварога; территорию, населенную людьми – ойкумену – называли «весь белый свет» (аналог древнегреческого «космоса»). Кроме этого, происхождение этнонима «Русь» современные исследователи (В. В. Седов, О. Н. Трубаев, а также М. Фасмер) относят к периоду славяно-иранского симбиоза («антскому» периоду); в этом случае слово «Русь» могло происходить от индоарийской основы «rukṣa / russa» – «светлый, белый»,

⁶⁵ «Во свете Твоем узрим свет» (Пс 35, 10); «Тогда откроется, как заря, свет Твой... и слава Господня будет сопровождать Тебя» (Исаия 58, 8); «Бог есть свет» (1 Ин 1,5); «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин 1, 4) и пр.

или же от иранского «gauka/ruk» – «свет, блеснуть, белый»⁶⁶. Интересно, что определение себя как «русых» у древнерусских людей означало не только «светловолосые», но и показывало причастность к свету, который, как уже было сказано выше, понимался в качестве атрибута верховного божества.

После Крещения понятие света меняется, хотя, как отмечают многие исследователи⁶⁷, о схожести (иногда совпадении) понятия света языческой и православной трактовки говорят многие феномены, в том числе цикл церковных праздников, некоторые иконографические композиции, и, разумеется, довольно своеобразное сплетение двух взаимоисключающих традиций в народном творчестве. Но одним из аспектов православия, обозначившим его отличие и ставшим характерной чертой мировоззрения, присущего восточнохристианскому миру, является единство идей света и святости, причем их взаимосвязь и взаимозаменяемость имеют, как уже было сказано, прочную ментальную основу: «святость и свет какими-то таинственными узами связаны между собой в человеческом сознании» (о. Павел Флоренский)⁶⁸.

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 со значением «переполнять, стремиться излиться наружу», выражающий силу, господство, сверхъестественную способность давать изобилие⁶⁹. Как правило, эти качества святого предмета проявлялись визуально и, скорее, были витальными, «телесными», относясь к флоре и фауне, но никак не к человеку. Абсолютно аналогичными свойствами в восприятии древнерусского язычника обладал и свет, дающий жизнь, процветание и продолжение всему живому. Именно пресловутая «телесность» языческой святости явилась причиной активного неприятия православием древней идеи святости и послужила рычагом для инверсии: святая мощь как телесность меняется на святую мощь как духовность. Меняется и динамика возрастания святости: цикличность (свойство природы) уступает место движению «вперед и вверх», то есть духовному восхождению, совершенствованию. Но здесь необходимо упомянуть о принципиально новом моменте в понимании святости: свя-

⁶⁶ Седов В. В. Древнерусская народность: Историко-археологическое исследование. М., 1999. С. 67.

⁶⁷ В частности, А. А. Потебня, Ф. И. Буслаев, М. М. Соколов, В. Н. Топоров и др.

⁶⁸ Флоренский П. А. О типах возрастания // Флоренский П. А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М., 1996. С. 315.

⁶⁹ См.: Преображенский А. Г. Святъ // Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. М., 1958. С. 985-986; Бенвенист Э. Словарь индоарийских социальных терминов / пер. Степанова Ю. С. М., 1995. С. 345.

тость есть процесс и результат синергии, двустороннего действия божественной благодати и устремленных духовно-волевых усилий человека; личность как центр свершения синергии не «увеличивается», а полностью преобразуется. Особенно важно то, что остается – и получает множество подтверждений – архетипичное понятие святости как позитивной энергии, но уже духовного характера, стремящейся излиться наружу. Материально определяемое «святое» изобилие, являвшееся сутью понятия святости в языческой трактовке, трансформировалось в понятие изобилия духовного, непрестанно увеличивающегося, что нашло свое выражение в определении подвига и труженичества как непереносимых условий святости. Кроме этого, постоянная связь чувственно воспринимаемого света и святости просматривается во всех жизнеописаниях святых: 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 подвижников; все чаще духовное совершенство сравнивают со светом, дающим «ощутительное дыхание святости»⁷⁰; святых называют «светочами», «светильниками», собирающими в себя «всю святыню народную»⁷¹. Как правило, в агиографической литературе действия святых часто сравнивают с действием огня («идольскую лесьть по-паляя») и света («просвещая новокрещенных люди светом Богоразумия»); часто свет, исходящий от святого, столь невыносимо ярок, что ослепляет язычников, падающих замертво, узрев его и воскресающих уже в вере. Т. Р. Руди в статье «Топика русских житий»⁷² приводит своеобразную классификацию житий, в которой определяет жития по «подражательному» компоненту, в нем содержащемуся, по мнению исследовательницы, ангелоподобие, выражающееся в том числе и во внешнем подобии ангельской светозарной природе, присущее только преподобным. Но световые образы, примеры действий святых, соотносимые со светом, присутствуют в каждом житии, поскольку каждое житие, по Т. Р. Руди, содержит элементы подражания Христу: «Я есмь свет миру» – эти слова могут считаться девизом каждого святого.

Столь частые, яркие и убедительные упоминания света в его связи со святостью никоим образом не могут быть лишь метафорой. Иконичность, присущая православному сознанию, дающая постоянное ведение о присутствии Святого Духа и непостижимой, но явно ощущаемой своей к Нему причастности, не может иначе, как только в свете, определить это присутствие. Все, что символически явлено и неразрывно связано с Бо-

⁷⁰ Флоренский П. А. Собрание сочинения. М., 1996. Т. 1. С. 315.

⁷¹ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 125.

⁷² Руди Т. Р. Топика русских житий // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 59-101.

гом, суть икона – именно так понимают жития, и вообще личности святых православные люди. Постоянное ожидание преображения и явления Духа Святого послужило основанием истового желания святости и пророчеств, жажды утоляемой и неутолимой, неустанного искания «иного царства» – «Града Божьего взыскуем». Святые – свидетели и свидетельства преображения – светом их добродетелей и подвигов озарено православное сознание, сила их – в молитве и подвиге: «жизнь без святости есть первое большое бедствие нашей времени» (И. Ильин).