В. В. КОЛЕСОВ

Древнерусский святой

Обосновывая свою тему в книге «Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв.», Лев Александрович Дмитриев заметил, что в его книге «часто употребляются такие слова, как „святой“, „подвижник“, „мученик“, „чудотворец“, „чудо“, „мощи“, „видение“ и т. п. Если в наше время помимо чисто терминологического значения все эти слова приобрели оценочный оттенок, то в древнерусской письменности они являлись прежде всего этикетными определениями, носящими терминологический характер».¹ Проблема этикетности термина действительно важна, поскольку под одним и тем же словом в разное время могли понимать различную сумму признаков.

На первый взгляд трудно составить себе образ святости в том виде, как воспринимали ее в Древней Руси. Мало и притом избирательно случайных текстов дошло до нас от той поры. Но так лишь кажется. Не следует забывать об этикетности слов-терминов и о формульности всех вообще выражений, дошедших до нас в старых текстах. Дело не в прямом описании, не в характеристиках святого, которыми столь дорожит эмпирик. Можно попытаться проникнуть в представление средневекового человека, используя присущие ему речевые формулы, которые как раз и являются эквивалентом современному нам, аналитически представленным в терминах определениям. Сохраненные устной речью формулы типа «стыд и срам» или «правда—истина» и являются подобными определениями-терминами, сжато формулирующими представление о неизбежной соотнесенности личного переживания («стыд») или внутренней сути («правда») с общественным осуждением («срам», «сором») или объективной сущностью («истина») бытия. Расшифровка подобных сочетаний для характеристики древнерусской ментальности может дать больше, чем иное развернутое описание. Важно только, чтобы материал рассматривался массово и в непрерывной увязке с особенностями средневековых речевых формул.

Возьмем для начала тексты, достоверно принадлежащие Кириллу Туровскому, писателю второй половины XII в.²

¹ Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 12.

² Примеры (в упрощенной транскрипции) даются по изданиям и спискам: Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 340—361; 1957. Т. 13. С. 409—426; 1958. Т. 15. С. 331—348 (далее ссылки в тексте с указанием тома и страницы); Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907. С. 88—94 (канон св. Ольге) (далее ссылки в тексте сокращенно: Канон, страница, строка); Молитвы Кирилла по рукописи Ярославского музея XIII в. (№ 15481, л. 89—198 об.) (далее ссылки в тексте сокращенно: Молитвы, лист).

Слово «святой» употреблено в этих текстах 181 раз (если пренебречь неясными колебаниями по спискам *святынѣ* / *святѣи* и пр.). Интересно распределение прилагательного по тем именам, которые они характеризуют.

Источник святости, преисполненный святости, всесовершенство — Бог, Святой Дух, Троица — 80 раз, а связанные с воплощением божества в символических формах (*святое лице Его, святая кровь Его, святое тѣло, имя святое Твое, о сѣмени святого* и пр.) — еще 10 раз; про-водник святости, непорочно чистые по определению субъекты поклонения: Богородица, ангелы, апостолы, предтечи, пророки и «всех святых чинов» — 16 раз; воплощение святости, предметы и ритуалы (т. е. не *святые*, а — *освященные*) — церковь, жертвенник, трапеза, праздник и пр. — 22 раза; свидетельства святости (т. е., строго говоря, не *святые*, а *священные*) — молитва, Евангелие, книги и пр. — 11 раз; ведущий к святости путь (строго говоря, — *освящающий*) всегда уточняется отношением к воплощению или свидетельству святости, т. е. опять-таки является косвенным, а не прямым указанием на личную святость. Это подчеркивается и употреблением прилагательного в форме множественного числа: *святѣя мужи* (или *люди*), *епископи*, *лицѣ* или *отцы* (например, *святого Никейского собора* и т. п.) — 25 раз.

Подобные формулы представляют собою кальку с греческих сочетаний (это видно и из сравнений, например, с текстами из Кормчей), поскольку в независимом положении субстантивированное прилагательное *святой* также используется лишь в форме множественного числа и притом встречается только в тексте «молитв», приписываемых Кириллу: «Бог о святых своих», «паче всех святых твоихъ», «души бо святыхъ», «со святѣими» и пр. — 12 раз. Что имеется в виду именно движение к святости как к идеалу, показывают почти все контексты, ср. «и вы ревнуйте святых отецъ подвигу» (12, 354), также «святѣя же пророцы и преподобныя праведники» (15, 341) — только подобные святым, и пр. Там, где употребление термина хотя бы отчасти можно предполагать в современном значении (святой, подвижник), все они оказываются сомнительными с точки зрения их древности. Поздний заголовок, вписанный киноварью не во всех списках текста («святого Кюрила», «Св. мироносица»), случайная вставка «святой Григорий Чюдотворецъ» (15, 343) или известное место «а блудницѣ святѣ нарицаѣя», смысл которого заведомо исключает представление о «святости» как идеале.

В дублирующих формулах у Кирилла интересно распределение прилагательных эпитетов: «свое честное тѣло и святую кровь тѣм прѣдъложи» (15, 344); «силою честнаго креста и стаго въскрѣсенія» (Молитвы, 161 об.); «пречистыя Богородица и святыхъ небесныхъ силъ» (Молитвы, 169); «с пресвятѣмъ благимъ животворящимъ духомъ» (15, 348, вариант). В подобных сопоставлениях земные ипостаси «святости» определяются как *честные*, *чистые* и т. п., т. е. все же противопоставленные небесным — *святѣмъ*. «Чистые», т. е. по определению слова — прозрачные, сверкающие, ясные, открытые, беспримесные и т. п., никак не могут соревноваться с испускающим свет, «животворящимъ» и живительным духом святости, ср.: «свѣтитъ бо ся Олеон, яко солнце, святыхъ чины съ Христъмъ на собѣ имѣя» (15, 342); «яко нѣсть света паче тебе, Господи» (Канон, 89, 21); «паче же святыхъ озари крещениемъ» (Канон, 91, 29) и пр. В «Каноне Ольге» сама Ольга именуется богомудрой, богоразумной, блаженной, преславной, но святой — никогда; странно в службе, посвященной святой княгине. Дело, видимо, в функциональной иерархии приближения к святости; тут же, в «Каноне Ольге», ее внук Владимир — «имже просветится русская земля», а сама Ольга «киоть ты позлащенъ Духомъ»

(Канон, 92). Соотношение таково же, как и в текстах, посвященных Борису и Глебу, которые именуются «златозарными», но не «светоносными». Признаком высшей святости, приближающей к Богу, является «светоносность», а не вторичное по существу «отсвечивание» от сверхприродного Света.

Глоссы и самопереводы Кирилла показывают направление мысли: «по си к лу святому, сирѣчь по вѣсу правды Божия» (12, 358) — высшая мера веса — серебра.

Итак, все данные показывают, что Кирилл понимает святость как источник животворной светлой (духовной) силы. Никакой связи с праведниками, достигшими «святости» посредством личного подвига, еще нет в этих обозначениях, если остаться на почве формул достоверно XII в. Во всех случаях важен подлинный источник духовной силы (=света), а также материализованные посредники между источником и «миром» — божественный, а не священный.

Довольно рано сделаны были попытки дифференцировать значения, которые мы условно обозначили как: 1) источник, 2) проводник, 3) воплощение, 4) свидетельство (святости) и 5) собственно «святой». Представление о святом в современном смысле еще только возникает после XII в., семантически сгущаясь из неопределенной (собирательной) множественности как очень редкое для древнерусского языка субстантивированное имя прилагательное. Категориальный смысл подобной субстанции с созданием термина заключался в том, что обозначение давалось по единственному признаку, заложенному в корне «свят», в результате чего содержание понятия, им выражаемого, оказывалось очень бедным, во всяком случае — синкретически связанным с традиционными для этого слова со-значениями, которые постоянно возвращали мысль к исходному представлению о святом как жизненно светлом, как о свете во всех его смыслах.

1-е и 2-е значения на протяжении всего древнерусского периода передаются только словом «святой», тогда как значения 3-е и 4-е связаны с отглагольными формами «священный» (3 и 4) или «освященный» (4, а также как титул), хотя внутри этих групп различий между собственно святым и священным нет, эти значения воспринимаются синкретически как обычное для древнерусских представлений соединение субъективных («святой») и объективных («священный») отношений. Семантическая дифференциация постоянно как бы отталкивает от основного значения слова все возможные (и возникающие контекстно) переносы, связанные с метонимическим перебросом смысла на обслуживающие высшую святость предметы или лица. Ключевой термин культуры — символ — не допускает многозначности. Признак, выраженный причастием, — временный признак, не фиксированный на предмете или лице, он передает отношение или связь, а не качество или свойство: «священный» или «освященный» предмет не всегда ведь «святой» предмет. Нечего и говорить, что метафорических переносов, связанных с обогащением понятия новыми признаками (содержания понятия), в древнерусских текстах нет; «святое дело» может быть только в наше безбожное время.

Сравнение формул, использованных Кириллом, с теми, которые употребил Иларион Киевский (XI в.), показывает, что принципиальной разницы между этими авторами нет. Они оба отражают общую для них традицию, хотя Иларион еще больше от нее зависит. Например, он мало говорит о «святой Троице» (3 раза) или ее ипостасях (6 раз о Святом Духе). Христос у него всего лишь «Сынъ Божий», однако тут же «свету трисолнечного божества» Иларион противопоставляет князя, «яко гривною и утварю златою красуяся»; другими словами, речь опять-таки идет о «златозар-

ном», а не о «святом во свете». Следует ли эту особенность выражения у Илариона связывать с возможным влиянием арианства, неясно, но и Кирилл, в Словах которого много инвектив против Ария, божественную сущность (т. е. «светоносность») Христа представляет еще намеренно резко, с постоянными подчеркиваниями и уточнениями, как бы утверждая новую ипостась Сына — Его святость. Было бы интересно проследить и на других источниках, не связано ли переосмысление святости как хранилища божественного света (вечной) жизни с изменениями в отношении к арианству, по-видимому, свойственному первоначальному христианству славян. Это могло бы свидетельствовать об обычном для представлений средневековой Руси «перетекании» божественных атрибутов на представляющих их на земле и воплощающих их заступников и посредников, в числе первых — Христа (ср. развитие семантики слов «вождь», «держава» и пр.³).

Исторические изменения представлений о святости, перенесение этого признака с природы на человека через образ Христа, на идеальный Дух вместо материально-физического его воплощения свойственны средневековью. Можно согласиться и с тем, что представление о святости семантически мотивировано как «свет». ⁴ *Святая Русь* — земля света. Но вряд ли уже и в древнерусский период нашей истории святость понималась как высший нравственный идеал поведения и жизненной позиции — жертвенность, «не от мира сего» и пр., как полагает В. Н. Топоров.⁵ Такое представление, конечно же, дело «далекого будущего», оно связано с духовной деятельностью подвижников типа Сергия Радонежского. Духовное развитие личности с перенесением на нее «светоносных» признаков божества предполагает как минимум развитие личности и личной святости, а в наших текстах XI—XII вв. нет надежных указаний на то, что такое движение смысла святости (от Бога через Христа и земных угодников на человека) совершилось вполне. «Стать наравне с Богом» не мог человек XII в., поскольку вообще развитие духовности есть сложный процесс включения в культуру ключевых понятий «совесть», «жизнь», «правда» и пр., еще не завершивших цикл своего семантического развития.

При изучении разнообразного материала, извлеченного из источников средневековой Руси, останавливает внимание широкое распространение речевых формул, связанных с обозначением именно «Духа Святаго» (у Кирилла — 61 раз), который «свят» всегда, в отличие от «Сына», характеристики которого не столь постоянны. Можно высказать предположение, что как раз такие сочетания со словом «святой» и создали образец словоупотребления с семантическим включением в определение «святой» (=Святой Дух). В процессе развития как традиционная книжная формула «Святой Дух», так и семантика слова «Дух» одинаково стали наводящим на семантическое развитие имени «святой» средством расширения объема понятия. Непреклонность Духа, уверенность в силе Божьей, убежденность в жизни вечной — таково основное содержание понятия, постепенно выяснявшегося за словом «святой». Многие переносные и опосредованно возникавшие значения слов «свет» и «свят» развивались постепенно из этого, символического по существу, смысла славянского слова, под напором христианской культуры изменявшего функции слова от этикетности до термина.

³ См.: Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 278, 288 и др.

⁴ Так полагал еще Ф. И. Буслаев, см. его диссертацию «О влиянии христианства на славянский язык» (М., 1848. С. 124—125).

⁵ Топоров В. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — *svęť- // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 246.