

## ФИЛОСОФСКО-ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СВЯТОСТИ В ЕВРОПЕЙСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЯХ

*В статье анализируются представления о святости древних народов: славян, греков, римлян и иудеев. Выявляется этимологическая общность понятия «святость» на основе лингвистического анализа древних языковых традиций указанных народов. Рассматриваются антропологические особенности христианского понимания святости, на основе лингвистического анализа ключевых понятий составляющих концепт святости восточного христианства.*

**Ключевые слова:** лингвистический анализ, святость, этимология, антропология.

На актуальность анализа языковых традиций в контексте философских исследований неоднократно указывали многие представители научного сообщества и мыслители. Так, Клод Леви-Стросс подчеркивал, что «именно с помощью языка индивид обретает культуру своей группы» [4, с. 512]. Альфред Н. Уайтхед утверждал, что «человеческая цивилизация есть продукт языка» [8, с. 366], а Петр М. Бицилли заметил, что «язык в отношении своего строения, своей лексики есть одна из важнейших сторон культуры, быть может, самая важная» [6, с. 348]. Исходя из опыта исследований этих и других ученых, в данной статье предпринимается попытка проанализировать представления древних народов о святости. Основа исследования – языковые традиции древних народов. Цель статьи – выявить этимологическое значение дохристианских представлений о святом и сопоставить их с концептом святости восточного христианства. Исходя из поставленной цели, в задачи данного исследования входит, с одной стороны, проанализировать дохристианские представления о святом, выраженные в языковых традициях европейских народов, а с другой, – рассмотреть основные категории (выраженные в языке), составляющие концепт святости восточного христианства. В настоящем исследовании предполагается учесть опыт работавших в данном направлении исследователей, среди которых особое место занимают труды Р. Отто, А. П. Забияко, В. Н. Топорова, П. Флоренского и других.

А. П. Забияко, в своей работе «Категория святости: сравнительное исследование лингворелигиозных традиций» указывает, что представление о святом и священном славян уходят корнями в глубокую древность. Он пояснял, что в славянских языках «... идея святого выражена, прежде всего словами с элементами *svět*, - производном от индоевропейской корня *k'uen, k'wen*» [3, с. 107]. Э. Бенвенист в корне *k'wen* находил основу *keu* и объединял в одну этимологическую семью ряд слов авестийского, ведийского и греческого языков. «Это сопоставление выявляет изначальное единство значения «переполнять» и особое его развитие в каждом из трех языков... но иранский развил это и сходные значения и извлек из него религиозный смысл...» [1, с. 345]. Этот религиозный смысл иранских слов заключается, по мнению ученого, в том, что они «выражают сверхъестественное качество – божественную способность увеличивать приплод в мире живого» [1, с. 345]. Аналогичный смысл, как указывал в своей работе «Святость и святые в русской духовной культуре» В. Н. Топоров присущ и славянскому *svět*: «Судя по соответствующим контекстам и аналогиям типологического характера, в данном случае речь шла о благодатном возрастании-процветании некоей животворной субстанции, что вело к созреванию плода как завершению всего предыдущего развития и прорыву к новому, более высокому состоянию, к вечному рождению, к максимальному плодородию, прибытку» [7, с. 480]. В.Н. Вандышев также обращает внимание на глубокий этимологический смысл понятия «природа», связывая его с *природом*, т.е. с прибавлением, прирастанием [2, с. 216-217].

В древнеиндийской традиции, как отмечал А. П. Забияко, категория святости выражена в первую очередь словом *rupia* (чистота). Это слово особенно часто употребляется по отношению к определенным местностям. Также с идеей святого связаны понятия *tirthaka* (предметы ставшие объектом паломничества), и *muni* (провидцы). Как указывал А. П. Забияко, все эти религиозные понятия не выведены из индоевропейской основы *keu* [3, с.108]. Между тем В. Н. Топоров, обратил внимание на отмеченную в «Ригведе» форму *svanta*, соответствующую, по его мнению, славянскому *svět*, и входящую: «... хотя бы вторично, в порядке семантико-звукового притяжения ..., в довольно обширную и разнообразную по характеру семью слов, производных от глагола *su (sva)* «вспухать», «возрастать» [7, с. 443]. Заметим,

что через svanta и su (sva) восстанавливается в ведическом языке связь с изначальным корнем keu. В.Н. Топоров указывал, что «... в самой древнеиндийской традиции svanta... не обозначало святого, но лишь носителя таких качеств, обладание которыми образует соответствующую подоснову» [7, с. 446]. Не получила религиозного продолжения индоевропейская праоснова keu, несущая в себе идею плодотворящей силы, и в греческой традиции. Однако она все же сохранилась в греческом сознании в представлениях выраженных словами κρῶφ «сила» и κρῖοφ «господин», которые, как указывал А.П. Забияко, не несли в себе прямого религиозного содержания [3, с. 108]. Анализируя тексты античных авторов, исследователь пришел к выводу о многозначности сложившейся в греческом религиозном сознании представлений о святости [3, с. 79]. В конечном итоге эти представления, по его мнению, сводятся к пониманию святости, как некоей области «исполненной силой, причастной богам», передаваемой понятием ερῶφ [3, с. 80]. Это слово обозначало качества особого рода территорий, построек и предметов, общим признаком которых была принадлежность богам [3, с. 43–45]. С одной стороны, принадлежащее богам это то, что взято ими себе в удел. С другой стороны, принадлежащее богам это то, что отчуждено от людей в пользу богов. Отчужденное в пользу богов понималось древними греками как дар человека, позволяющий рассчитывать на благодарность и покровительство богов [3, с. 45].

Римская религиозная лексика, в понимании святого опиралась на ключевое понятие sacer (как и в греческой традиции, в первоначальном значении «исполненное силой»). Самый древний из известных случаев употребления этого понятия датируется приблизительно концом царского периода истории Рима. «Sacer» обозначает то, что не может быть затронуто без осквернения» [3, с.83], это то, что по природе или по решению (богов) пребывает сохраненным, отделенным для богов, это – «отделенное священное», запретное для соприкосновения с людьми. Как и в греческой традиции, это понятие может быть приложено и к территориям, и к различным предметам посвященным богам [3, с. 92]. Помимо этого, слово sacer прилагается в латинских текстах к тому, что образует облик богов, их имущество, действия и поступки [там же]. Носителем sacer могло выступать как местное божество, так и иноземное. Это обстоятельство, как указывал А.П. Забияко, свидетельствует о том, что sacer не рассматривалось римлянами как особая этнорелигиозная ценность, свойство исключительно римских богов. Sacer – безусловное, сущностное качество богов, которым они обладают в силу своей природы [там же]. Заметим, что в римской традиции sacer имело двойственную коннотацию и могло также означать нечистое, опасное или запретное [3, с. 104]. Отметим и еще одну особенность римской религиозности – представления античных римлян о профанном. Fanum – освященное место, предназначенное для совершения обрядов. Profanum – то, что расположено перед fanum. В настоящее время профанное понимается как пространственная характеристика, как то, что находится вне священного места (fanum), вне sacrum. М. Элиаде в своей работе «Священное и мирское» указывал, что для «религиозного человека пространство неоднородно: в нем много разрывов... когда священное проявляется в какой-либо иерофании, возникает не только разрыв однородности пространства, но и обнаруживается некая абсолютная реальность, которая противопоставляется нереальности, всей огромной протяженности окружающего мира» [11, с. 22]. Отметим, что для М. Элиаде важно было, что сакральное и профанное, в религиозной культуре, являются двумя типами пространства «абсолютной реальностью» и «нереальностью».

В завершении анализа дохристианских представлений о святости древних римлян отметим, что религиозные представления этого этноса, выраженные понятием sacer, многозначны и двойственны. А. П. Забияко указывал, что они не относились к числу априорных категорий сознания, но возникли исторически: «Первичное значение sacer – исполненное силой, возникая в период становления религиозного сознания, отразило впечатлявшие древнего человека проявления сверхчеловеческого могущества. Это значение получило развитие в значениях магическое, зачатое, внечеловеческое, опасное, запретное» [3, с. 104]. Отметим, что в архаическом римском сознании были плотно сцеплены эти значения со значением причастное богам. Вместе они и составили содержание религиозно-мировоззренческих представлений античных римлян о святом.

В целом, как указывал А. П. Забияко, лингвистические данные свидетельствуют, что категория святости обозначена в большинстве индоевропейских языков словами, этимологически не связанными с общей основой [3, с. 109]. Это обстоятельство позволяет предположить, что в эпоху индоевропейского единства в религиозном сознании отсутствовало общее представление о святом, четко обозначенное одним словом. Вместе с тем, отметим, что при отсутствии этимологической общности в разных индоевропейских языках понятия святости все же демонстрируют определенное семантическое единство, тяготеющее к пониманию святости как «силы». Силы, с одной стороны дарующей возможность увеличения и умножения некоторых благ в пространственных и иных категориях, а с другой – табуирующей в сфере человеческого бытия некоторые пространственные и иные категории.

Отметим, что в дохристианских европейских религиозных традициях (исключая иудаизм) общественным признанием пользовались различные теогонии, согласно которым боги были некогда сотворены. Уже Тертуллиан заметил эту особенность древних богов, их сходство с человеческой природой: «Ничего из имеющего начало во времени не может претендовать на то, чтобы считаться божественным... те, которые не могут отрицать рождения богов, должны считать их людьми смертными» [5, с. 112]. Следовательно, в дохристианском мировоззрении признаки инаковости, чуждости, вмененные божественному и святому, не только не исключали, но и включали в категории божества и святости признаки близости и родства человеческой природе, человеческой сущности, что диаметрально противоположно пониманию святости Бога в иудаизме и христианстве. Бог христианства θεός и иудаизма יהוה – абсолютно трансцендентен миру, онтологически отличен от него. Святость в иудаизме обозначается словом שָׁדָד, а то, что считается святым, — שִׁדְדָה. Глагол с корнем שדד означает «быть отделенным», «обособленным» (Лев. 19:2). Закон, данный Богом пророку Моисею – главная святыня иудаизма. Именно в исполнении заповедей этого закона человек приближается к Богу, обретает святость. В основе своей, категория святости иудаизма если не тождественна, то близка пониманию святости (в плане отделенности, избранности) греческой и римской традиции. Святость в иудаизме хоть и является непременным предикатом Бога и только его, однако не имеет с его именем общей лингвистической основы, общего корня. Бог – יהוה (Он жив, живой). Святость – שָׁדָד (отделенность, обособленность). Закон – основа святости иудаизма, в первую очередь – система моральных принципов поведения. Таким образом, понимание святости в иудаизме, в целом, сводится к исполнению моральных норм и принципов, заповедей, данных Богом (Инобытием).

Безусловно, вопросы морали, нравственности являются важным аспектом и христианства. Однако в христианстве, особенно в восточном христианстве, моральное поведение является не условием, а скорее следствием обретения божественной благодати. Святость христианства – обожение, онтологическая трансформация субъекта, через взаимодействие с энергиями Инобытия. Святость, обожение – θεώσις, где корень, θεός – Бог. Как и в иудаизме, святость христианства – непременный предикат Бога. Как и в иудаизме, Бог трансцендентен миру – онтологически отличен от него. Однако, в отличие от иудаизма взаимодействие с Богом в христианстве (особенно в практике восточной его ветви) осуществляется, в основе своей, не через исполнение моральных принципов, сферу аксиологии, а через энергетическое взаимодействие, на онтологическом уровне. Это взаимодействие осуществляется через культивацию определенных психосоматических упражнений, образующих весь комплекс аскезы восточного христианства. Данный комплекс, в свою очередь, имеет ступенчатую структуру, своеобразную лестницу процесса восхождения к взаимодействию с божественными энергиями, Богом. Вершиной, в этом восхождении адепта практики к взаимодействию с энергиями Инобытия, Бога, является обожение, святость, преобразование личности, а через нее всей полноты бытия. Залогом возможности реализации преобразование (μεταμόρφωσις) служит преобразование Христа на горе Фавор, подробно описанное в синоптических евангелиях (Мф. 17 : 1- 6), (Мк. 9 : 1 – 8), (Лк. 9 : 28-36). С.С. Хоружий, анализируя это событие, ссылаясь на мнения ряда богословов, указывал, что в действительности преобразование произошло не с личностью Христа, поскольку святость являлась его непременным предикатом, а с его учениками [10, с. 175]. Апостолы Петр, Иаков и Иоанн, через энергетическую связь с личностью Христа, обрели новые способности восприятия реальности и реакции на нее. Важный аспект преобразования – соматический. Как указывал С. С. Хоружий, ссылаясь на опыт практиков православной аскезы, «... в созерцании - соединении с нетварным светом созерцающий сам обретает пронизанность светом, световидность - и это означает преобразование также и его телесной природы... » [10, с. 176]. Это очень важный аспект, поскольку он свидетельствует о возможности преобразования, через преобразенную личность адепта практики, его «световидность», преобразению всей полноты бытия.

Последним, важным для нашего исследования феномена святости в христианстве, является анализ понятия греха (αμάρτια). Грех - предикат не только человека, личности. Понятие греховности, поврежденности является предикатом всего горизонта посястороннего бытия: «...внутренняя поврежденность, гнездящаяся повсюду порча или болезнь... обнаруживающей конечность, бытийную немощь, неудачу» [10, с. 37]. Следовательно, преобразование личности не может быть полным, завершенным актом без преобразования окружающей реальности, преодоления греховности, поврежденности всего бытия. Само понятие «грех» Р. Отто квалифицировал как ошибку, заблуждение [12, с. 69]. Глагол αμαρτανω также имеет несколько значений: ошибаться, промахиваться, погрешать. По существу святость, обожение, преобразование и есть опыт преодоления ошибки или промаха, преодоление αμάρτια. П. Флоренский дал и иную интерпретацию греха. В своей работе «Столп и утверждение истины», анализируя первое послание Иоанна Богослова, он определил грех как беззаконие [9, с. 167]. Беззаконие – не в смысле нарушения закона, но нарушение того порядка, который задан бытию Творцом [8, с. 169].

Заметим, что обе трактовки не противоречат друг другу. С нашей точки зрения трактовка Р. Отто имеет более глубокую антропологическую направленность, поскольку «ошибка», «промах» точно указывают на природу греха, как ошибки сознательной или бессознательной, в то время как «беззаконие» не дает точной антропологической установки о своей природе. В понятии «беззаконие» остается открытым вопрос о первопричине этого феномена.

В завершении отметим, что категория святости обозначена в большинстве индоевропейских языков словами, этимологически не связанными с общей основой. Это обстоятельство позволяет предположить, что в эпоху индоевропейского единства в религиозном сознании отсутствовало общее представление о святом, четко обозначенное одним словом. Вместе с тем при отсутствии этимологической общности в индоевропейских языках понятия святости все же демонстрирует определенное семантическое единство, тяготеющее к пониманию святости как «силы». Силы с одной стороны дарующей возможность увеличения и умножения некоторых благ в пространственных и иных категориях (славяне, иранцы и др.), а с другой – табуирующей в сфере человеческого бытия некоторые пространственные и иные категории (греки, римляне).

Кроме того, как выяснилось, в дохристианском мировоззрении признаки инаковости, вмененные божественному и святому, включали в представления о божестве и святости признаки близости и родства человеческой природе, человеческой сущности, что противоположно пониманию святости Бога в иудаизме и христианстве, где Бог онтологически отличен от мира, трансцендентен ему.

В представлениях иудаизма святость достигается, в основе своей через исполнение «закона», через следование определенным ритуальным и нравственным нормам. В практике восточного христианства святость достигается через энергетическое единение адепта практики с энергиями Инобытия. Такое единение, взаимодействие, в свою очередь достигается через культивацию аскетической практики восточного христианства. Отметим, что святость, обожение, в практике восточного христианства является, по сути, преодолением греха человека и, в конечной своей фазе, направлена на преображение, преодоление греха, во всей совокупности, всей полноте бытия.

Таким образом, на основе рассмотренных нами дохристианских религиозных представлений о святости, мы показали, что это понятие демонстрирует определенное семантическое единство, тяготеющее к пониманию святости как «силы». Силы, которая, с одной стороны, устанавливает законы и правила, а с другой, – контролирует их исполнение. Основой христианской святости является обожение и, следовательно, отношения Бог – человек, имеют принципиально иную структуру. Бог, в духовной традиции восточного христианства, не грозный судья, устанавливающий законы и контролирующий их выполнение, а скорее, партнер, помогающий адепту духовной традиции в восхождении по лестнице энергоформ к святости как к желанному идеалу.

### **Литература:**

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс, 1995. – 456 с.
2. Вандышев В.Н. Философия. Экскурс в историю учений и понятий. – Суми: ВВП “Мрія-1” ЛТД, 1996. – 316 с.
3. Забияко А. П. Категория святости: сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. – М.: Московский учебник, 1998. – 205 с.
4. Леви – Строс К. Структурная антропология. – М.: Эксмо-Пресс, 2001. – 512 с.
5. Тертуллиан. Избранные сочинения. – М.: МГУ, 1994. – 307 с.
6. Тер – Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. – М.: МГУ, 2004. – 352 с.
7. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т 1. – М.: Языки русской культуры, 1995. – 873 с.
8. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990. – 720 с.
9. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990. – 490 с.
10. Хоружий С. С. К Феноменологии аскезы. – М., Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
11. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: МГУ, 1994. – 144 с.
12. Otto R. Das Heilige. – Gotha: Klotz, 1926. – 258 p.