

А.А. Медведев
Тюмень, ТюмГУ

РУССКИЙ ЯЗЫК КАК НАЦИОНАЛЬНАЯ КОНЦЕПТОСФЕРА

И полные святыни словеса...

А.С. Пушкин

Понятие концептосферы русского языка ввел Д.С. Лихачев. Русский язык в этом понимании (в потенциальной форме его концептов) — не просто средство общения, знаковая система для передачи сообщений, но концептосфера русской культуры, ее «концентрат», «алгебраическое выражение всей культуры нации» [Лихачев 1993: 6, 9]. По сути, это понимание русского языка в послереволюционные годы было актуализировано О.Э. Мандельштамом: «Каждое слово словаря Даля есть орешек Акрополя, маленький Кремль, крылатая крепость номинализма, оснащенная эллинским духом на неутомимую борьбу с бесформенной стихией, небытием, отовсюду угрожающим нашей истории» [Мандельштам 1990: 180].

В. Вейдле, остро ощущая в эмиграции проблему культурного разрыва, нарушенной после революции исторической преемственности, ключевым ее фактором и критерием называл именно язык. Передача языка для него является образом, самой моделью преемственности, предания: «Преподавание и есть основа всякого предания, а основа всякого преподавания есть передача языка. Тем более, что ведь при передаче слов передаются не одни их звуки, но и смыслы, а тем самым и образ мира, в этих смыслах заключенный, ими отраженный. Не будь у нас этих смыслов, мы не были бы людьми» [Вейдле 1968: 31-32]. Таким образом, восстановить преемственность (общеевропейскую, греко-христианскую, в русском ее истолковании и облике), понять «самое сокровенное сокровище России», вернуться к нему можно лишь с помощью языка [Вейдле 1968: 45]. Для этого нужно вслушаться в него, навести слова на их смысл, раскрыть в словах то, что «затаено под ними, в глубине, у корней Слова», в истоках [Вейдле 1968: 57-58, 60].

Вейдле отмечал, что церковнославянский язык, воспитавший русский, «в своем культурном словаре, словообразовании, синтаксисе, стилистических возможностях есть точный сколок с греческого языка» [Вейдле 1956: 52-53]. Об эллинистической природе русского языка писал Мандельштам, понимая под этим прежде всего его «бытийственность»: «Русский язык — язык эллинистический. В силу целого ряда исторических условий, живые силы эллинской культуры, уступив Запад латинским влияниям и не надолго загощаясь в бездетной Византии, устремились в лоно русской речи, сообщив ей самоуверенную тайну эллинистического мировоззрения, тайну свободного воплощения, и поэтому русский язык стал именно звучащей и говорящей плотью» [Мандельштам 1990: 176]. Эту традицию восприятия русской речи продолжил С.С. Аверинцев: «Из греческого наследия русские ученики восприняли веру в вещь-существо, субстанциальность слова, которое не только *verbum*. Слово здесь — не просто звук и знак, чисто «семиотическая» реальность, но драгоценная и сакральная субстанция» [Аверинцев 1991: 55]. Бытийственность эта обусловлена христианскими интенциями — центральным для православного богословия догматом о Боговоплощении: «Слово плоть бысть» (Ин. 1, 14).

Из греческого в русском было усвоено представление о красоте Слова. Критерий красоты был едва ли не самым существенным в выборе князем Владимиром веры. Послов князя поразила в Царегородской Софии красота православного богослужения: «Не знаем, на небе ли были мы, или на земле, ибо нет на земле такого вида и такой красоты, и мы не знаем, как рассказать об этом; только знаем, что там Бог с человеками пребывает, и богослужение их лучше, чем во всех иных странах. Мы же не можем забыть красоты той». Аверинцев, приводя этот рассказ летописца об «испытании вер», отмечает «доверие красоте как свидетельству об истине»: «Слово «красота» по-

вторяется вновь и вновь, и переживание красоты служит решающим теологическим аргументом в пользу реальности присутствия неба на земле» [Аверинцев 1991: 57]. Эта интенция божественной красоты пронизывает церковнославянский язык, а через него преобразует и русский язык. Аверинцев писал о влиянии глубинного, «эсотерического» уровня греческого риторического искусства, греческой литературной традиции на русский язык, влиянии, связанном с самой физиономией языка. Православные книжники перенимали словообразовательные модели греческой украшенной речи (характерные для нее двукорневые и многокорневые образования): «Таковы ключевые слова традиционной русской этики и эстетики — все эти “цело-мудрие”, “благо-образие”, “благо-лепие”. <...> без них невозможна и византийская нарядность церковных гимнов. Красота целой грозди слов, сцепляющихся в единое слово, — очень греческая вещь; и она-то была принята к сердцу русским народом, и притом на века» [Аверинцев 1991: 53–54]. Об этом запечатлении русского языка золотым греческим словом писал В.В. Розанов, раскрывая общую интенцию красоты, проявившуюся в выборе веры и в древнерусском восприятии Слова: «Все залилось переводами, переводами с золотого греческого слова, золотого и по форме, по чекану¹: золотого и по содержанию, по духу. “Златоструй”, “Пчела”, “Изборник”, “Измарагд”, — все говорит о себе уже самыми заглавиями своими; все говорит и о тоне благоговейного слушания, с каким внималось слово поистине небесного слушания. То, что испытывали посланцы Святого Владимира, стоя на службе Святыя Софии Цареградской, то самое испытывали русские читатели тех древних книг с медными застежками и в почерневших переплетах. “Не знаем, читаем ли мы слово человеческое, или слово — Ангельское”. “Книга та — с Неба, и все это премудрое Божие научение”» [Розанов 1995: 661–662].

Вейдле отмечал, что влившаяся с христианством в церковнославянский язык греческая гармония слова и стиля выработала в русском человеке гармонический дух. Русская душа подобно мягкому воску запечатлела в себе всю красоту и святость церковнославянского Слова, слагающего черты национального характера. Образ такого русского праведника выписал Чехов в послушнике Иерониме и его друге, песнотворце о. Николае, имеющем «дар акафисты писать»². Вся душа Иеронима выражается в восторженной любви к красоте церковнославянского Слова, которая переживается им так же глубоко, как и «красота» пасхальной ночи («— И сказать нельзя, как красиво! — вздохнул Иероним. — Ночь такая, господин!» (95)).

«Красоту и сладость» Иероним называет самыми существенными признаками акафиста: «Нужно, чтоб всё было стройно, кратко и обстоятельно. Надо, чтоб в каждой строчечке была мягкость, ласковость и нежность, чтоб ни одного слова не было грубого, жесткого

или несоответствующего. Так надо писать, чтоб молящийся сердцем радовался и плакал, а умом содрогался и в трепет приходил. (...) — Древо светлоплодовитое... древо благосеннолиственное... — пробормотал он. — Найдёт же такие слова! Даст же Господь такую способность! Для краткости много слов и мыслей пригонит в одно слово, и как это у него всё выходит плавно и обстоятельно! "Светоподательна светильника сущим..." — сказано в акафисте к Иисусу Сладчайшему. Светоподательна! Слова такого нет ни в разговоре, ни в книгах, а ведь придумал же его, нашел в уме своем! Кроме плавности и велеличия, сударь, нужно еще, чтоб каждая строчечка изукрашена была всячески, чтоб тут и цветы были, и молния, и ветер, и солнце, и все предметы мира видимого. И всякое восклицание нужно так составить, чтоб оно было гладенько и для уха вольготней. "Радуйся, крине райского прозябения!" — сказано в акафисте Николаю Чудотворцу. Не сказано просто "крине райский", а "крине райского прозябения"! Так глаже и для уха сладко»³ (97-98).

Восприятие божественного Слова как сладкого — библейская традиция. Даниил Заточник в «Молении» (XIII в.) говорит об этом словами Псалмопевца (Пс. 118, 103) и царя Соломона: «Поставь сосуд гончарный под капельницу языка моего, да накаплет тебе слаще меду слова уст моих. Как Давид сказал Богу: "Сладки слова Твои, лучше меда они устам моим". Ибо и Соломон сказал: "Слова добрые сладостью напоят душу, покрывает же печаль сердце безумного"» [Моление 1980]. Не случайно Даниил, ориентируясь на переведенный с греческого оригинала в XI в. сборник изречений «Пчела», сравнивает себя с пчелой, собирающей мед с цветов: «припадая к разным цветам и собирая мед в соты; так и я по многим книгам собирал сладость слов и смысл их и собрал, как в мех воды морские» [Моление 1980]. В «Житии Сергия Радонежского» старец, давший отроку Варфоломею просфору, после вкушения которой он получил «знамение благодати Божьей и понимания Святого писания», говорит о «великой сладости вкушения этого» теми же словами Псалмопевца: «и была сладость во рту его, как от меда сладкого. И сказал он: «Не об этом ли сказано: "Как сладки гортани моей слова Твои! Лучше меда устам моим"; и душа моя возлюбила это» [Житие 1999]. Эти же слова Давида приводит Епифаний Премудрый, называя учения и душеполезные слова духовных отцов «сладостными божественными словами, ангельской пищей»: «Ведь пищей ангельской в Писании духовные слова называются, которыми наслаждается душа и внимает ум; и как пищей тело, так словом укрепляется душа. Сладость слов вкусив, Давид, дивясь, Богу говорит: "Как сладки гортани моей слова Твои, лучше меда устам моим!"» [Житие 1999]. «Сладость» Слова является признаком его божественности, действием Благодати Святого Духа, которая в Житии именуется «сладостной»: благодать «уладила серд-

це его сладостью духовной», в пустыни преп. Сергей вкусил «божественной сладости безмолвия» [Житие 1999]. В XX в. отсутствие этого «сладостного» Слова констатирует Н.С. Гумилев: «Но забыли мы, что осияно / Только слово средь земных тревог / И в Евангелии от Иоанна / Сказано, что Слово — это Бог. // Мы ему поставили пределом / Скудные пределы естества, / И, как пчелы в улье опустелом, / Дурно пахнут мертвые слова» («Слово»).

Перечисленные Иеронимом качества акафиста («сладость», стройность, «мягкость, ласковость и нежность», умиление, восторг, «плавность и велеречие», изукрашенность «цветами, звездами и лучами солнца» (102)) отражаются во внутренней и внешней красоте — *благообразии* — этих двух чеховских праведников. О. Николаю присущи «мягкость и деликатность», ласковость, нежность и жалость («Николай говорил завсегда тихо, ласково, а ежели заметит, что кто спит или молится, то пройдет мимо, как мушка или комарик. Лицо у него было нежное, жалостное...» (99)), доброта, милосердие, благозвучие и сладость голоса: «Добрая душа! Боже, какая добрая и милостивая! У иного человека и матери такой нет, каким у меня был этот Николай! (...) а ум какой светлый! — сказал он певучим голосом. — Какой язык благозвучный и сладкий! Именно, как вот сейчас будут петь в заутрени: “О, любезного! о, сладчайшего твоего гласа!”» (96). В этой украшенности добродетелями проступает русская святость, выраженная гроздью слов, например, в образе преп. Сергея Радонежского: «тихий, кроткий нрав имевший, смиренный и добронравный, приветливый и благодушный, утешительный, сладкогласный и мягкий, милостивый и мягкосердечный, смиренномудрый и целомудренный, благочестивый и нищелюбивый, гостеприимный и миролюбивый, и боголюбивый» [Житие 1999]. «Сладостность» как сущностная черта святости в образе преподобного раскрывается в сладости его слова: «Кто, услышав добрый его сладостный ответ, не наслаждался когда-либо сладостью слов его?» [Житие 1999]. «Красота святой фразы» акафиста вызывает у Иеронима **восторг**⁵ («захватывание духа», «детскую восторженность» (101-102)) и **умиление**: «я от его акафистов плакал. Вспоминать трогательно!» (99). Важнейшей чертой праведника является и его **тихость**, выражающая кротость, смирение и сокровенность. «Тихий» характер Иеронима отражается в его «тихом» слове («Простите Христа ради, — ответил тихо Иероним» (94); «— Христос воскрес! Больше никого нет? — спросил тихий голос» (102)), тихом и сокровенном поведении («Приду к нему потихоньку, чтоб прочие не видели» (98)). «Тихость» (греч. зухчЯб) является одним из важнейших духовных концептов русской культуры.

Ядром, образующим национальную концептосферу, для Вейдле являются заветные греками слова, ставшие ключевыми концептами русской культуры: «Благочестие, благолепие, благоговение, бла-

гообразия, чистосердечие, милосердие, целомудрие, умиление, — всё это не только по-гречески сложенные слова, но и по-гречески воспринятые образы жизни и мысли, ставшие сперва церковно, а потом и народно-русскими» [Вейдле 1956: 52-53]. Без этих ключевых концептов русская культура не представляема.

Репрезентативным концептом «очень русского» является **«страда-ние»**. Калькированное с греч. «ухмрьиейб», страдание, по Вейдле, выветрилось из поверхностной «симпатии», более глубоко сохранившись в русском «сострадание», чем в западных переводах (нем. Mitleid — «жалость»): «Позднелатинское *passio*, перейдя в новые языки, стало значить “страсть”, хоть и возникло для обозначения страданий Спасителя, “страстей Христовых”, к которым *сострадание*, в *обще-христианском первоначальном понимании* своем, именно и обращено. Сострадание к человеку проистекает из сострадания к Божочеловеку; оно и в человеке сострадает тому высокому, божескому, что страдает в нем». При этом Вейдле отличает сострадание от жалости: «Жалость может сочетаться с презрением, сострадание не может. Сострадание требует, жалость не требует любви». Это «исконное ядро» русской культурной традиции Вейдле видит в «искреннем сострадании» «Станционного зрителя» у Пушкина, у которого оно «прорывается всего непосредственной, проще, и всего действенной тем самым, вот это, грустное и доброе, “сердобольное”» [Вейдле 1968: 47-49]. В советской России Вейдле обнаруживает подмену этого ключевого слова отвлеченной и прохладной «гуманностью», совсем холодным «гуманизмом» и расплывчатой «человечностью». Подлинный смысл «со-страдания», по Вейдле, восходит к евангельской заповеди о жертвенной любви к ближнему, «страждущим и обремененным»⁶ [Вейдле 1968: 46-47].

Не менее ключевым словом русской культуры является и **«милосердие»**, которое Вейдле производит от церк.-лат. *Misericordia* («обращенность сердца к бедным и несчастным»)⁷. В итоге под «милосердием» Вейдле понимает не сострадание человека, а «сострадание Бога, в ответ на молитву (как в пятидесятом псалме: “*Miserere*. Помилуй мя, Боже, по велицей милости Твоей”): «сострадание, обращенное не просто к страждущему, но к виновному, кающемуся, грешному человеку (в псалме о прощении молит тяжело согрешивший царь Давид). Вследствие этого, понятие милосердия содержит две к состраданию прибавленные черты: это сострадание “милостивое”, прощающее, обращенное к тому или тем, кто прощения ищет или не ища нуждается в нем, и это сострадание, не только деятельное, но и наделенное могуществом, — силою простить, силою помочь. Милосердие есть высокая жалость и милость к “падшим”» [Вейдле 1968: 50]. Именно этот смысл «милосердия» (сострадание, отпущение вины) Вейдле раскрывает в пушкинском «И милость к падшим призывал». Милосердию и милости с Пушкиным учит почти вся русская литература

XIX в. В образе княжны Марьи Болконской, никогда не думавшей о «гордом слове справедливость», Вейдле видит проявление русской высшей жалости, которая «в средневековой латыни и по-итальянски сливается с благочестием в общем для них имени (*pietas, pieta*; по-французски оно раздвоилось на *piete* и *pitie*⁸), той, что по-русски зовется состраданием». Проявление концепта «милосердие», по Вейдле, пронизывает всю русскую культуру от «Поучения» Владимира Мономаха («Человеколюбивый Бог милостив и премилостив»), стихов Державина («Я милость воспою и суд») до знаменитых слов князя Мышкина: «Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества» [Вейдле 1968: 53-54].

«Ключом, одним из драгоценнейших ключей к еще неосознанному Западом и пренебрегаемому Россией наследию России» Вейдле называет **«благообразие»** (еэучзмпуэнз) [Вейдле 1968: 58]. Проявление этого концепта Вейдле видит в «Подростке» Достоевского — в «благообразии» странника Макара Ивановича («знающего единое осуждение: “Благообразия не имеют” и наставляющего близких к блаженному и благолепному житию» [Вейдле 1956: 52-53]), в толстовском Платоне Каратаеве, в речи которого самые простые события получили «характер торжественного благообразия» [Вейдле 1968: 57-58]. По мнению Аверинцева, это слово, услышанное Аркадием от Макара Ивановича и глубоко уязвившее его душу (житийная установка: «о добродетели рассказ может многих умиливать, словно жалом уязвить душу и к Богу чистой жизнью подвигнуть» [Житие 1999]), выражает «идею красоты как святости и святости как красоты»: «Красота тесно связана в русской народной психологии с трудным усилием самоотречения» [Аверинцев 1991: 58]. И по Вейдле, «благообразие» — русский идеал красоты, неразрывно соединяющий красоту внутреннюю с внешней, сама «основа духовной жизни»: «Видимое благообразие (...) — лишь сияние невидимого духовного и душевного; а оно само — ничто иное, как нераздельное слияние добра и красоты, оттого и поступающее наружу, что красота, в последней своей сути, ничем другим и не может быть, как излучением добра» [Вейдле 1968: 58]. Это неделимое единство добра и красоты, по Вейдле, глубоко укоренено в русском языковом сознании: «Благого образа взыскую. Недоброй красы не хочу. Не хочу, да и не вижу добра, если не теплится оно, пусть и неярко, да тепло, как свеча перед иконой. Так мыслит язык, для которого крестьяне — христиане, и который палку поперек палки — крест — именует именем Христа» [Вейдле 1968: 60]. Это единство восходит к греческому языку: «Греческий язык никогда отчетливо не отделял добра от красоты, и еще Платон не во всем и не до конца их разделяет». Единство «доброты» и «красоты» Вейдле отмечает в словах Творца, созерцающего свое творение («добро зело» — «хорошо весьма» (Быт. 1)), в житии св. Февронии, повествующем о

«неизреченной доброте» ее лица, в слове «хороший» («он хорош собой»), в доброй красоте пушкинской Татьяны. Наконец, основу этого единства — «сокровища», самой «сокровенной сердцевины» наследия России Вейдле видит в образе Христа из песнопения Великой Субботы: «Ад умертвил еси блистанием Божества». И страданием Божества. Не эта ли в страдании обретенная, страданием просветленная красота спасает мир? Не она ли ад умерщвляет в душах наших? Так, даже не зная о том, верила Россия» [Вейдле 1968: 59-61].

Красота в древнерусском понимании — «лишь сияние Божьей славы, которое даже и не мыслилось отдельно от ее источника» [Вейдле 1956: 140]. Это подтверждается и этимологией слова «красота», в которой заложено представление не о внешней, а о внутренней, божественной красоте. По М. Фасмеру, ст.-слав. «краса» восходит к нов.-исл. *hr̃gys* «слава» [Фасмер 1967: 2: 367]. В Библии «слава», помимо значений «хвала, почитание, честь, величие, великолепие, совершенство, красота, могущество, сила, победа», означает сияние, свет, свидетельствующий о Присутствии Божиим³: «двор наполнился сиянием славы Господа», «и земля осветилась от славы Его» (Иез. 10, 4; 43, 2-5). Фаворский свет, учение о котором является важнейшим в православии, есть «несказанная слава Божества, невременная слава Сына, Царство Божие, истинная и возлюбленная Красота» [Синодик 1995: 378]. Это восприятие славы как света, восходящее к Фаворскому свету как божественной славе, истинной, высшей красоте, вошло и в русскую поэзию: в пушкинской «Мадонне» Богоматерь с Младенцем взирают «кроткие, во славе и в лучах».

В сближении Фасмером ст.-слав. «краса» с лит. «красота», «красивый» [Фасмер 1967: 2: 367] также проступает ее божественная сущность: лат. *gratia* означает не только внешнюю («прелесть, изящество, красота, привлекательность; слава»), но и внутреннюю красоту («благосклонность, милость; радость, наслаждение, блаженство; благодать») [Дворецкий 1958]; греч. означает «прежде всего чарующее сияние красоты, затем — уже более внутреннее сияние доброты, наконец — дары, свидетельствующие об этой щедрости» [Благодать 1990: 54]. «Красота» таким образом связана с «благодатью» — благом даром Святого Духа, даруемым человеку по милости Господа без всяких заслуг со стороны человека [Благодать 1995].

Еще один феномен русского для Вейдле — «простота», присутствующая у Тургенева («Аркадий, не говори красиво!»), в «опрощении» Толстого, у Пушкина («С какой волшебной простотой говорит Пушкин о своей Татьяне: “Все тихо, просто было в ней” (...) “Он был простой и добрый барин” сказано об отце Татьяны, а Маша в “Капитанской дочке” говорит Гриневу: “Пойдем, кинемся в ноги твоим родителям; они люди простые, не жестокосердные гордецы”»), в тютчевской «смиренной наготы». Русское понимание простоты «связывается с теплотой,

сердечностью (“задушевностью”) и в конечном счете с добром и правдой (...). И как чудесно это совпадает со словами Толстого в “Войне и мире”, со словами, которые навсегда должны были бы запомнить все мы, русские: “Нет величия там, где нет простоты, добра и правды”. Величие без великолепия» [Вейдле 1968: 81-82]¹⁰. Этот русский культ простоты (теплоты, сердечности, отращения к пустым фразам и позам), «русскую тягу к святой и убогой нагоде» [Вейдле 1956: 140] Вейдле возводит к Евангелию — смирению и кротости, к кенотическому образу Христа: «Смирение вместе с кротостью образует ту христианскую добродетель — лучше сказать: святыню — которую на Западе обозначает позднелатинское слово *humilitas*¹¹, среди язычников, некогда, бывшее презренным, как и все обозначавшееся им» [Вейдле 1968: 84].

Слово выражает национальную концептосферу не только на уровне смысла, но и на уровне формы. И с точки зрения формы слово предстает как культурный феномен: отражает в себе религиозные, эстетические, национальные установки и ценности. А.Ф. Лосев, опираясь на характеристику латинского языка О. Вейзе (Опыт характеристики латинского языка. М., 1901), видит в фонетике, морфологии, синтаксисе, лексике латыни проявление римской культуры, эстетики, римского национального духа, выражение основных черт римского характера: «величая важность, упорное терпение и настойчивость, твердое, непреклонное мужество или, выражаясь словами Цицерона, *gravitas, continentia, animi magnitudo* (величаявость или важность, твердость или сдержанность и высокость или величие духа)». К этому следует добавить римский практицизм и рационализм¹². Нагромождение согласных *nt, rt, st, rs, ms* (особенно в конце слов) свидетельствует о воле и активности языкового сознания, во флексиях теряется гибкость и подвижность, синтаксис, часто прибегающий к методу подчинения, поражает энергией и логической последовательностью: «Ясно, что этот синтаксис был создан для обвинительных речей и изображения военных действий, но не для лирики и не для поэзии. (...) меньше всего свойственна латинскому синтаксису нежность, мягкость или тонкость греческого языка. (...) Это и на самом деле был очень энергичный, решительный, мужественный и достойный язык. “Важно и чинно, сильно и мощно, как римский легионер, следуют периоды один за другим; весь их колорит напоминает загорелое лицо римского воина, их величественное речение — его гордую и властную осанку; оба они — язык и воин — победоносно выступили из своего отечества и победили мир (...). Недаром Гейне называл латинский язык языком команды” (О. Вейзе)» [Лосев 1979: 28-29]. Это нагнетание согласных звуков Вейзе видит в лат. *circumferebat* («он окружал»), в котором А. и М. Круазе с фонетической точки зрения видели квинтэссенцию латыни, а в аналогичном

греч. (periphery)¹³ — квинтэссенцию греческого языка: «В греческом — плавное чередование гласных и согласных и вообще чрезвычайное обилие гласных, усиленное присутствием многочисленных дифтонгов».

Подход, соотносящий слово и национальный характер, осуществлял Розанов. Проявление римского характера в латыни Розанов контрастно сопоставил с выражением в славянском слове таких национальных черт, как мягкость, музыкальность, пассивность, безволие: «Их твердые супины, их повелительные герундии — все говорит о воле, о приказании народа, и в самом деле раскинувшегося на весь свет властью, но у которого “золотого слова” не вышло в литературе, литература которого всегда была коротка и груба. Славянские же певучие говоры, заунывные тягучие песенки и весь “зимний сон” сказок предвещал литературу из чистого золота; как и странное “призвание князей” из-за моря говорило о народе безвольном, бесхарактерном, не могущем “управиться с собою” и учинить у себя “свой собственный наряд”. Говорит о народе пассивном, мягком, “зазевывающемся” при зрелище другого народа и всегда готовом побежать и “сделать так же, как он”» [Розанов 1995: 660–661].

Фонетическую гармонию, благозвучие в сочетании гласных и согласных звуков В.О. Ключевский отмечал как одну из ключевых особенностей говора Киевской Руси. В наибольшей чистоте, по Ключевскому, древнерусский говор сохранился в новгородском наречии [Ключевский 1998: 274–276]. Полногласие, «соединение металлического звона и полноты, основанной на преобладании гласных а и о» А.С. Хомяков считал оригинальной, отличительной чертой славянских наречий, гением славянского языка [Хомяков 1994: 43]. Из всех славянских языков именно русский, по Хомякову, несмотря на финские и тюркские влияния, сохранил свое славянство в его «первоначальной норме», увековеченной трудом св. Мефодия: «сохранил неприкосновенным, неизменным свой характер полнозвучности и величия, который свидетельствует об его далекой восточной колыбели и которым особенно отличалось древнеболгарское наречие, самое восточное из всех нам известных наречий славянских» [Хомяков 1994: 43]. Ключевое значение гласным как выражению русской духовности придавали русские поэты. Так, в нагнетании согласных и полном отсутствии гласных в аббревиатуре «СССР» Цветаева ощутила неразрешимый конфликт между подлинным русским словом и советской системой: «*Росси* (звука) нет, есть буквы: СССР, — не могу же я ехать в *глухое*, без гласных, в свистящую гущу. Не шучу, от одной мысли душно. Кроме того, меня в Россию не пустят: *буквы не раздвигаются*» [Цветаева 1995: 366]. В книге «Безымянная страна» Вейдле осознает факт переименования России в СССР как утрату имени — утрату русской духовной традиции.

К пониманию важнейшего значения открытых гласных для русского языка в своем поэтическом опыте интуитивно пришел И.А. Бродский, считавший поэзию высшей формой существования русского языка: «Артикуляция дифтонгов и открытых гласных даже не колоннада, а фундамент языка» [Бродский 1997: 66]. Бродский придавал особое значение дифтонгам, под которыми он понимал удвоение согласного, отстаивал принципиальную значимость двух «н» как «единственный способ качественного выражения в речи»: «“Деревянный” передает качество и фактуру за счет пластики, растягивая звук как во времени, так и в пространстве». Сокращение буквы, по Бродскому, унесет с собой «всю суть, оставляя графическую оболочку, из которой ушел воздух» [Бродский 1997: 66]. Другой гениальный поэт XX в., А.А. Тарковский, воспринимая русское слово как живое древо, переживая свою причастность к нему, единение с ним, ощущает в плавных сонорных святого церковнославянского языка, текущего «в жизнь вечную» (Ин. 4, 14), неодолимый духовный подъем, устремленность к Богу, дающую человеку живое чувство бессмертия:

Есть высоты властительная тяга,
И потому бессмертен я, пока
Течет по жилам — боль моя и благо —
Ключей подземных ледяная влага,
Все **эр** и **эль** святого языка.

Примечания

1. В этом восприятии формы языка Розанов следует античной традиции, продолжает древнегреческое понимание классического стиля. Представление о пластической чеканности, точности и четкости совершенной формы, образцом которой выступала скульптура, определило в древнегреческом языке метафорическое обозначение поэта, художника как кузнеца, коваца слова, а слова как выкованной, отчеканенной вещи; «выкованный <...> стих, выкованный на наковальнях Пиерид (Палатинская Антология)» [Дворецкий 1958]. У Дионисия Галикарнасского стиль обозначается как «характер», что изначально значит «отпечаток; печать, клеймо; чекан монеты; отличительная черта, особенность, своеобразие, характер» [Дворецкий 1958]: «по исходному смыслу означает либо вырезанную печать, либо вдавленный оттиск этой печати, стало быть, некий резко очерченный и неподвижно застывший пластичный облик, который легко без ошибки распознать среди всех других <...>. Слово выражает индивидуальность автора и потому само индивидуально, оно запечатано авторской печатью; так, Дионисий Галикарнасский говорит об особом “напечатлении”, выдающем руку Демосфена, о “примете” или “черте” его манеры» [Аверинцев 2004: 51, 56].
2. Чехов А. П. Святою ночью // Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Соч. в 18 т. М., 1984. Т. 5. С. 96. Далее сноски даются по этому изданию в тексте с указанием в скобках страницы цитирования.
3. Как отмечает Аверинцев, многокорневые словообразования, которыми восторгается Иероним, имеют прообраз в греческом: “Древо светлопло-

довитое" — это "древо благосеннолиственное"; оба эпитета заимствованы из знаменитого ранневизантийского гимна "Акафист Пресвятой Богородице". "Светоподательна светильника сущим [во тьме]" — это взято из позднего византийского гимна, который называется по-русски "Акафист Иисусу Сладчайшему" [Аверинцев 1991: 54-55].

4. В этой любви проступает чисто русское восприятие любви как материнской, сострадательной: «Обнимет меня, по голове гладит, ласковыми словами обзывает, как дитя маленького» (98). По словам Аверинцева, в русском восприятии Богородица, в отличие от средневекового Запада с его культурой куртуазного обожания Дамы, — «не предмет облагороженной влюбленности, но исключительно источник материнской жалости — Мать Бога, людей и всех тварей». Это русское понимание любви как жалости проявляется в русском восприятии супружеской любви («он ее жалует»), в образе Ярославны, скорбь которой по мужу и сыну вырастает «в целый лагдипафт сострадания: "уныша цветы жалобю, и древо с тутою к земли приключилось"» [Аверинцев 1991: 59].
5. Восторг — один из ключевых концептов православной святости, русской религиозности: устремленность к Богу в молитве, вознесение «за пределы всего сущего», созерцание райских блаженств, которые видел ап. Павел, будучи «восхищен (букв. «схвачен») в рай» (2Кор. 12, 4). Эти значения цсл. «восторга» адекватны его внутренней форме: цсл. **Восторжение** — «вырывание с корнем» [Седакова 2005: 97]; Фасмер производит цсл. **истръгноти** от греч. 1) выхватывать, выдергивать; 2) хватать; 3) похищать, уносить), цсл. **тръгноти** от греч. (1) дергаю, тяну; 2) стягиваю судорогой; 1) спазм, судорога; 2) сильная страсть; 3) сильное волнение) [Фасмер 1973: 4: 83; Дворецкий 1958].
6. В подмене «сострадательности» «гуманностью» и «гуманизмом» кроется мировоззренческая подмена подлинного христианства его гуманизированной версией — «добродетелью без Христа» (которую критиковал Достоевский) и любовью к «общечеловеку», ненавистью к ближнему (Руссо). Эта подмена в конечном итоге приводит к размыванию христианских ценностей и к гибели культуры: «Женевские идеи» (...) подменяют христианскую, еще и в протестантизме живую веру в священность каждого лица (...) доктриной о равноценности и одинаковой врожденной безгрешности — по Руссо — всех экземпляров человеческой породы; как и соответственно этому, сострадание — рассудочной утопией об уничтожении страданий, а совесть, подсказывающую нам, что все перед всеми виноваты, равнодушным и высокомерным и безответственным учением о том, что никто ни перед кем не виноват» [Вейдле 1968: 53-54].
7. Ср. фр. **miséricorde** («милосердие, сострадание, жалость; пощада, прощение») — «чувство, при посредстве которого чужая беда (**misere**) трогает наше сердце»; в нем. **Barmherzigkeit** («милосердие, сострадание») Вейдле слышит «бедность», «беду»: **arm** — «бедный; нуждающийся; убогий; несчастный».
8. **Piété** — «благочестие, набожность; почитание, любовь»; **Pitié** — «жалость, милосердие, сострадание; сожаление».
9. Греч. означает не только «слава, имя, репутация», но и «блеск, сияние, яркость» [Дворецкий 1958].
10. Духовные глубины «простоты» открываются в ее церковнославянских значениях: **«Просто** — прямо, открыто, не таясь; **Простота** — 1. Искренность, чистота 2. Цельность, совершенное единство 3. Целость, ненарушенность, здоровье; **Простый, прост** — 1. Цельный, неделимый на части 2. Открытый, прямой, чистый

3. Прямой, стоящий не таясь. 4. Незначительный, заурядный 5. Обыкновенный 6. Простолоudin, незнатный, неученый 7. Мирянин, не относящийся к духовному сословию» [Седакова 2005: 287-288]. Именно в этом смысле Л. Н. Толстой формулирует в «Войне и мире» национальный духовный идеал: «Для нас, с данной нам Христом мерой хорошего и дурного, нет неизмеримого. И нет величия там, где нет простоты, добра и правды». Воплощение этого христианского идеала Пьер увидел в Платоне Каратаеве, который представился ему «непостижимым, круглым и вечным олицетворением духа простоты и правды».
11. Лат. *humilitas* (смирение) от *humus* (плодородная земля). Кенотичность земли как образа глубочайшего смирения выражается в ее попирании, унижении, молчаливости: «Плодородная земля лежит, никем не замечаемая, как что-то, само собой разумеющееся; она у всех под ногами, все могут попирать ее; она молчалива, неприметна, темна и, однако же, всегда готова принять семя, дать ему плоть и жизнь. Чем ниже — тем плодороднее, потому что почва становится действительно плодородной, когда принимает все, что отвергает земля. Она лежит так низко, что ничто уже не может загрязнить, унижить, уничтожить ее; она приняла последнее место, ниже идти некуда. В таком положении ничто не может нарушить душевной ясности, мира и радости» [Антоний 1992: 73].
 12. И. В. Киреевский, раскрывая склад римского ума как перевес в нем наружной рассудочности над внутренней сущностью вещей, видит эту рассудочность не только в римской поэзии, законах, религии, нравах, но и в латыни, задавившей «под искусственной стройностью грамматических конструкций, естественную свободу и живую непосредственность душевных движений» [Киреевский 2002: 167].
 13. В греческом 1) идти или тянуться вокруг; 2) окружать, окаймлять; 3) обходить, обегать; 4) *перен.* обволакивать, окутывать или пронизывать крутом; 5) вертеться, вращаться» [Дворецкий 1958].

Литература

1. Аверинцев С. С. Крещение Руси и путь русской культуры // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991.
2. Аверинцев С. С. Образ античности. СПб., 2004.
3. Антоний (Сурожский), митр. Молитва и жизнь. Рига, 1992.
4. Благодать // Ключевые понятия Библии. К. Barnwell, A. Pope, P. Dancy. Published and copyrighted by International Bookstore of SIL International, 1995.
5. Благодать // Словарь библейского богословия. Брюссель, 1990.
6. Бродский И. Письмо о реформе русского языка 1962-1963 гг. Чит. по: Трагедийность мировосприятия. Интервью с Я. Гординым (1989) // Полухина В. Бродский глазами современников. СПб., 1997.
7. Вейдле В. Безымянная страна. Париж, 1968.
8. Вейдле В. Мысли о «русской душе» // Вейдле В. Задача России. Н.-Йорк, 1956.
9. Вейдле В. Россия и Запад // Вейдле В. Задача России. Н.-Йорк, 1956.
10. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь: В 2 т. М., 1958.
11. Житие Сергия Радонежского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб., 1999.
12. Киреевский И. В. Разум на пути к Истине. Философские статьи, публицистика, письма. М., 2002.
13. Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций. В 3 кн. Кн. 1. Ростов н/Дону, 1998.

14. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Известия АН. Серия литературы и языка. 1993. № 1. Т. 52.
15. Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н. э. М., 1979.
16. Мандельштам О.Э. О природе слова (1921-1922) // Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2.
17. Моление Даниила Заточника // Памятники литературы Древней Руси: XII в. М., 1980.
18. Розанов В.В. С вершины тысячелетней пирамиды (Размышление о ходе русской литературы) (1918) // Собр. соч.: Описательстве и писателях. М., 1995.
19. Седакова О.А. Церковнославяно-русские паронимы: Материалы к словарю. М., 2005.
20. Синодик Недели Православия. Цит. по: Вениаминов В. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // Григорий Палама, св. Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995.
21. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1967-1973. Т. 2, 4.
22. Хомяков А.С. «Семирамида». И<сследование> и<стины> и<сторических> и<дей> // Соч.: в 2 т. М., 1994. Т. 1.
23. Цветаева М.И. Собр. соч.: В 7 т. М., 1995. Т. 6.