

В. Н. ТОПОРОВ

ЕЩЕ РАЗ О ДР.-ГРЕЧ. ΣΟΦΙΑ:  
ПРОИСХОЖДЕНИЕ СЛОВА И ЕГО ВНУТРЕННИЙ СМЫСЛ

Трудно найти другое слово, которое так полно и ярко освещало бы структуру античного Космоса и позволяло бы так органично проникнуть в глубины архаичного мифопоэтического сознания древних греков, как др.-греч. σοφία (σοφίη). Если принять во внимание, что это слово и стоящее за ним понятие-мифологема далеко вышли за хронологические и концептуальные пределы античности и были введены в контекст духовной культуры христианства, где они обогатились новыми смыслами и обрели новые референционные связи (что, между прочим, привело к оживлению и усилению некоторых смыслов, жестко связанных с первоначальной семантической мотивировкой слова), то едва ли кто-нибудь решится возражать против отнесения этого слова и соответствующего понятия к числу ключевых и основоположных в европейской и ближневосточной духовной культуре на протяжении последних трех тысячелетий.

Как ни странно, само это слово, несмотря на то, что к его анализу обращались бесчисленно часто, остается совершенно неясным с точки зрения его семантической мотивировки и, следовательно, этимологически закрытым (а для слова, относящегося к сфере обозначения духовных ценностей, где к тому же оно занимает особое место, эта лакуна настолько ощутима, что мы лишаемся чего-то неизмеримо большего, чем обладание верной этимологией слова). В самом деле, оба новейших этимологических словаря дают безоговорочно негативный ответ, распространяя его и на все до сих пор имевшиеся предложения по связи σοφία с другими потенциальными соседями этого слова внутри древнегреческого языка или на широком поле индоевропейских языков<sup>1</sup>. Два препятствия — σ- перед гласным в анлауте и полная неяс-

<sup>1</sup> Ср.: «Unerklärt. Erfolglöse idg. Deutungsversuche bei Bq.» (*Frisk 2*, S. 755); «Pas d'étymologie. Ni un rapprochement avec σάφα, ni un rapprochement avec Σίσυφος de donnent satisfaction»

ность семантической мотивировки слова внутри древнегреческого усугубляют трудности анализа этого слова уже с самого начала. Они же объясняют и ту ситуацию, при которой ни одно из существующих объяснений слова не внушает доверия или хотя бы надежд на их реабилитацию в будущем. Это положение составляет резкий контраст с прозрачностью и, так сказать, естественностью, простотой (актуальной или научно-лингвистической) языкового выражения понятия «мудрость» в других традициях, о чем можно составить представление по таким образцам, как лат. *sapientia* ‘мудрость’ (‘благоразумие’, ‘рассудительность’) при *sapio* ‘иметь вкус’, ‘быть рассудительным’ (ср. *sapor* ‘вкус’) из и.-евр. \**sap-* ‘пробовать на вкус’, ‘вкушать’; или слав. \**mōdrostь* (ср. авест. *māzdra* ‘мудрый’, лит. *mañdras*, -ūs ‘бодрый’, лтш. *miōdrs* и т. п., а также др.-инд. *mānas* ‘мысль’ и др.), восходящее к и.-евр. \**men-*, обозначающему особый вид ментального возбуждения (ср. слав. \**měniti* ‘думать’, ‘помнить’, др.-греч. μέμωνα, μέμως ‘сила’, ‘гнев’, ‘ярость’, ‘бешенство’, но и ‘намерения’, ‘мысль’ /ср. *μαρία*/, лат. *meminī*, готск. *man* и т. п.); или нем. *Weisheit* ‘мудрость’ при *wissen* ‘знать’; или др.-инд. *prajñā* ‘мудрость’ (: тибетск. *śes-rab*, ср. *śes-pa*) при *jñā-* ‘знать’, *jñānti* (ср. русск. ‘знать’), в конечном счете связанном с *jan-* ‘рождать’, *jānati* и т. п.

Уже в V в. до н. э. слово σοφία было непрозрачно даже для людей с тонким языковым чутьем, склонных задумываться над вопросом о внутриязыковых связях слов, что и подтверждается как ни на что не претендующими квази-этимологическими объяснениями *ad hoc* типа еврипидовского σοφόν τὸ σαφές ‘мудрое — ясно’<sup>2</sup>, так и тавтологическими построениями типа ‘мудрость есть

(*Chantraine* 4, p. 1031). Только из добросовестности стоит привести отсутствующую в указанных словарях старую этимологию Бругмана — из и.-евр. \**ʾmōgʾhos* ‘тот, кто ясно видит’, ‘разумный’ (IF, 16, 1904, 499 и сл.), ср., ἐπι-σοφος, см: *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*. Hrsg. von H. Collitz und F. Bechtel. Heidelberg, 1884, N 4706, 199 et passim. Ср. также: *Boisacq*, p. 888; *Hofmann*, s. v.

<sup>2</sup> Кстати, и само σαφα, являющееся наречием архаичного типа с исходом на и.-евр. \**-n* (см.: *Benveniste E. Origines de la formation des noms en indo-européen*. Paris, 1935, p. 93; *Schwyzler E. Griechische Grammatik*, Bd. 1. München, 1939, S. 622 и др.), весьма неясно с этимологической точки зрения. И старые попытки членения σα-φα, σα-φής, при котором второй элемент связывается с φάος, φαίνω (σα- же объясняется по-разному: усилительная частица, φάος, σῶς ‘здравый’, ‘целый’ и т. п.), и предложение сравнивать слово с ионийск. σάω ‘просеивать’, ‘процеживать’ (см.: *Grošelj M. — Živa Antika*, 1, 1951, с. 127; -фа как в μέσφα), и новое сближение с хеттск. *šuppi-* ‘чистый’, ‘ясный’ (*Szemerényi O. — JHS*, 94, 1974, p. 154) никак не могут претендовать на окончательность и даже на достаточную надежность. Зато более достоверно выражение этим словом идеи ясности, очевидности как состояния некоей открытости, откуда — естественный для немудрящего, несколько наивного сознания переход к идее истинности, подлинности, правдивости (ср. почти

мудрость' или 'мудрый мудростью', за которыми нетрудно увидеть отказ не только от лингвистических, но и от элементарных логических экспликаций, ср. Σοφία δὲ γ' οἶμαι σοφοί (Theaet. 145 d; ср. в последнем переводе: 'А мудрецы, я думаю, мудры благодаря мудрости')<sup>3</sup>. Сама история развития значений слова σοφία в древнегреческом языке, а также соответствующего понятия в античном умозрении (и далее — в христианской теологии и философии) достаточно хорошо известна<sup>4</sup>, хотя семантическая мотивировка слова относится к существенно более раннему периоду и, строго говоря, не поддается обнаружению в дошедших до нас текстах, если только не учитывать некоторые контексты, в которых вторичным образом актуализируется старый семантический механизм. Тем не менее, указание некоторых вех в истории развития слова σοφία небесполезно для отсечения (по меньшей мере) ряда возможностей объяснения, которые

формульное сочетание σάφα с εἰπεῖν уже у Гомера и Пиндара). Гесихиева глосса σαφῆς τῶν μάντις ἀληθῆς (μηνυῖς, ἐρμηνύς) актуализирует и другой член противопоставления — скрытость, закрытость, упряманность (забытость), восстанавливаемый на основании ἀ-λήθης как обозначения истины, правды по принципу не-скрытости, не-закрытости, не-спрятанности (ср. гомер. οὐ με λήθεις, ὅτι θεῶν τίς σ' ἦγε 'ты не скроешь от меня, что кто-то из богов привел тебя'; λήθη 'забвение', Λήθη). На основе этой оппозиции формируется более специальное противопоставление правды, истины, с одной стороны, и лжи, заблуждения, с другой. При этом σάφα, σαφής и т. п. оказывается положительным членом этого противопоставления. См.: *Luther W.* «Wahrheit» und «Lüge» im ältesten Griechentum. Borna–Leipzig, 1935, S. 61 ff.; *Frisk H.* «Wahrheit» und «Lüge» in den indogermanischen Sprachen. — Göteborgs Högskolas Arsskrift, 41, 3, 1935 (1936), S. 20; *Idem.* Kleine Schriften zur Indogermanistik und zur griechischen Wortkunde. Göteborg, 1966, S. 18; *Leumann M.* Homerische Wörter. Basel, 1950, S. 112; *Levet.* Le vrai et le faux. Paris, p. 106–114 и др. Естественно предположить, что σοφία ориентировано на более сложные семантические связи.

<sup>3</sup> Ср.: Οὐκοῦν καὶ σοφία οἱ σοφοί εἰσι σοφοί... 'А не мудростью ли мудры мудрецы...' (Гиппий 287 с.). Ср. еще у Платона ироническое высказывание о мудрых сверхчеловеческой мудростью — μεῖζω τίνα ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφίαν σοφοί. Вообще σοφία σοφός 'мудрый мудростью' выступает не редко как своего рода *figura etymologica*.

<sup>4</sup> Ср.: *Snell B.* Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie. Berlin, 1924; *Gladigow B.* (Burkhard). Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφίη. Hildesheim, 1965; *Bollack J.* Une histoire de σοφίη. — *Revue des études grecques*, t. 81, 1968, p. 550–554 (острая критика предыдущей работы); *Vernant J.-P.* Mythe et pensée chez les grecs. Paris, 1969; ср. так же: *Paulys Real-Encyclopädie*, Reihe 2, Halbband 5, 1927, S. 1019 ff (*Leisegang H.* Sophia), а на русском языке из последних по времени работ см.: *Аверинцев С. С.* София. — *Философская энциклопедия*, т. 5, 1970, с. 61–63; ср. еще: *Топоров В. Н.* Др.-греч. σοφία: происхождение слова и его внутренний смысл. — *Античная балканистика*. М., 1978. О проблеме *софии* за пределами собственно греческой традиции см.: *Mack B. L.* Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum. Göttingen, 1973.

могли бы соблазнить (и соблазняют) отдельных исследователей. Совершенно несомненно, что значению 'мудрость', 'философское значение' (начиная с Гераклита) и т. п.<sup>5</sup>, которое становится ведущим, напр., у Аристотеля, в дофилософский период предшествовало употребление слова σοφία в таких контекстах, где им обозначалось некое умение, мастерство, сметка, навык в т е х н и ч е с к о м плане (о чем см. далее), хотя само понятие «технический» в данном случае нуждается в пояснении — и по сути дела, и в силу того, что «технический» аспект связывается и с другим словом — τέχνη, обозначающим овеществленное мастерство, искусство, умение в т е х н о л ο γ ι ч е с к о м плане, т. е. прием, способ изготовления изделия, вещи (если угодно, — хитрость, уловку мастера, ремесленника и т. д.<sup>6</sup>). Нередко встречаются утверждения о синонимичности σοφία и τέχνη, по крайней мере, в архаичных текстах, даже о некотором безразличии в употреблении этих слов (и, действительно, существуют контексты, в которых употребляется или одно, или другое из этих слов при полностью идентичном окружении и отсутствии очевидной возможности установить различия в семантике). Тем не менее, есть основания говорить о том, что существенное (хотя и тонкое) различие в значении обоих этих слов может быть обнаружено и для ранних текстов. Особенно характерны в этом отношении контексты с соположением τέχνη и σοφία, как, напр., гомеровский гимн к Гермесу (стихи 483: Ὅς τις ἄν αὐτήν | τεχνήν καὶ σοφίης δεδαημένος ἐξερεείνη... — и 511: Αὐτὸς δ' αὐτ' ἐτέρης σοφίης ἐκμάσασαο τέχνην). Современный исследователь отмечает, что эти примеры поучительны «Par la juxtaposition de τέχνη et de σοφία, le premier terme s'appliquant à l'adresse éblouissante, quasi magique, alors que le second désigne plutôt un ordre exprimable de savoir...»<sup>7</sup>. В самом деле, анализ τέχνη и связанных с ним слов вынуждает согласиться с тем, что эти слова часто выступают там, где речь идет о чем-то связанном с индивидуальным риском, хитростью (τέχνη как своего рода Kunststück), магией, тайным искусством (ср. употребление τέχνη и τεχνήσομαι у Гомера в связи с искусством Гефеста), т. е. с тем, что относится скорее к сфере удачи, импровизации, вдохновения, даже оккультного знания, а не к тому, что ориентировано на образец, разумное и целесообразное творчество, от начала до конца осмысляемое творцом. В связи со сказанным уместно еще раз обратиться к древнейшему примеру употребления σοφία у Гомера, правда, нередко подвергаемому критике современными исследователями<sup>8</sup>:

<sup>5</sup> См.: Malingrey A.-M. Philosophie. Paris, 1961.

<sup>6</sup> Эти значения отмечены у Гомера, Пиндара, трагиков и позже. Ср. у Фукидида τέχνη ἐπιθέσθαι (о нападении хитростью).

<sup>7</sup> См.: Bollack I. Op. cit., p. 551.

<sup>8</sup> См. уже U. von Wilamowitz. Die Ilias und Homer. Berlin, S. 239 и др.

ἀλλ' ὥστε σ τ ἄ θ μ η δόρυ νήϊον ἐξιθύνει  
τέκτονος ἐν παλάμησι δαήμονος, ὅς ῥά τε πάσης  
εὐ εἰδῆ σο φ ί ης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης  
(Il. XV, 409–411)<sup>9</sup>

Иногда эту хорошо знаемую σοφίη понимают как обозначение определенной ремесленной способности (умения)<sup>10</sup>, полученной плотником от Афины, игнорируя другой аспект софийного творчества, при котором σοφίη понимается как работа, подчиненная определенной м е р е, п р а в и л у, о б ρ α ζ ц у<sup>11</sup> (ср. στάθμη 'плотничий шнурок', 'отвес', 'правило', 'норма', παρὰ στάθμην 'по шнурку', 'прямолинейно', σταθμάω 'измерять', μετρέϊν ἢ σταθμᾶσθαι 'измерять правилом' и т. п.). Отсюда и софийность демиурга<sup>12</sup> — будь он плотником<sup>13</sup> или сапожником, горшечником, кирпичником (Theaet. 146d–147c) или колесничим, кораблеводителем или даже поэтом (нередко говорят о σοφία Μνημοσύνης и избранного ею поэта)<sup>14</sup>. Но эта софийность объясняется не просто искусством мастера, следующего образцам, а тем, что она божественного происхождения и люди получают ее от богов:

Доблесть всех людей — от воли одной лишь богов.  
Лишь от них

Μ υ δ ρ υ μ υ, и они же нам дают  
Μ ο χ τ ι κ η ς κ α ι τ η ς χ ε ρ ο υ ς κ α ι τ η ς α ρ χ η ς...<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Словно правильный шнур, корабельное древо ровняет  
Зодчего умного в длани, который художества мудрость  
Всю хорошо разумеет, воспитанник мудрой Афины  
(перевод Н. И. Гнедича)

<sup>10</sup> Ср.: «handwerkliche Tüchtigkeit» (см.: *Gladigow B.* Op. cit. S. 9).

<sup>11</sup> См.: *Bollack J.* Op. cit., 551. — Умение, мастерство, соответствие правилу связываются и с Ἀθηνᾶ Ἰππία, которой противопоставлен Посейдон как хозяин и господин лошадей, чье господство проявляется там, где начинается конское искусство, см.: *Detienne M.* Athena and the Mastery of the Horse. — *History of Religions*, 11, 1971, p. 161–184.

<sup>12</sup> Ср., впрочем, τέχνη δημιουργοῦσαι у Платона (но и τέχνη τε καὶ δημιουργία) и т. п.

<sup>13</sup> ...Служа л и н е й ко ю преемникам Петра, | Он учит: к р а с о т а — не прихоть полу-  
бога, | А хищный г л а з о м е р престога, — по слову поэта.

<sup>14</sup> Ср.: σοφὸς ἀνὴρ, σοφιστής ο ποιητή. О поэзии как σοφία см.: *Duchemin J.* Pindare poète et prophète. Paris, 1955, p. 23 et suiv.

<sup>15</sup> ἐκ θεῶν γὰρ μάχαι πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς, | καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ περιγλωσσοὶ  
τ' ἐφύν... (Pythia, I, 41–42). Ср. также: ...θεῶν δ' ὄπιν | ἀφθονον αἰτέω, Ξέναρχες, ὑμετέρας  
τύχαις | εἰ γὰρ τις ἐσλὰ πέπταται μὴ σὺν μακρῷ πόνῳ, | πολλοῖς σοφός δοκεῖ πεδ' ἀφρόνων |  
βίον κορυσσέμεν ὀρθοβούλοισι μάχαις (Pythia, VIII, 71–75); ἐπεὶ τὸ γε λοιδορῆσαι θεοῦς |  
ἐχθρὰ σοφία, καὶ τὸ καυχᾶσθαι παρὰ καιρὸν | μανιασιν ὑποκρέκει (Olympia, IX, 27–39); τί

тогда как τέχνη передается через обучение<sup>16</sup>. Когда Гераклит, отделяя от σοφία добродетель (ἀρετή), связанную с разумением (φρονεῖν), настаивает на том, что мудрость — в говорении правды и действиях в согласии с природой («ей внимая»)<sup>17</sup>, или утверждает, что признак мудрости — согласиться, не ему, но «логосу» внемля, что все едино<sup>18</sup>, — он также подчеркивает причастность σοφία к той высшей и наиболее общей и универсальной силе, которая управляет всем в мире (ο τέχνη таким образом не говорят никогда). Собственно, и Сократ платоновского диалога, утверждающий что название мудреца приличествует одному лишь богу (...θεῷ μόνῳ τρέπειν. Phaidr. 278d)<sup>19</sup>, а философ — не более чем любитель σοφία, отсылает нас к той же линии развития, особенно если учесть переданный Платоном Сократу анализ значения (общего и частного) и мудрости (Theaet. 145e и далее).

Вырисовывающийся из рассмотрения приведенных примеров круг употреблений σοφία и первоначальный семантический потенциал этого слова ориентируют не столько на интеллигибельные (как можно было бы думать, судя по более позднему аристотелевскому определению: ἡ σοφία περὶ τινὰς αἰτίας καὶ ἀρχὰς ἐστὶν ἐπιστήμη. Metaph. I, 982a, ср. III, 995b, 996b<sup>20</sup>), или на связанные с чувственными движениями мотивировки этого слова, а скорее на

---

ἐλπίδι σοφίαν ἔμμεν, ἄν ὀλίγον τοι | ἀνὴρ ὑπὲρ ἀνδρός ἴαχε; | οὐ γὰρ ἐσθ' ὅπως τὰ θεῶν | βουλευμάτων ἔρευνάσει βροτέα φρενί | θνατᾶς δ' ἀπὸ ματρός ἔφυ (Fragm. 61) — все у Пиндара. Ср. в одном из собраний орфических ὄρκος: οὐρανὸν ὀρκίζω σε, θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον... и далее — идея, согласно которой все, что идет от Бога, — σοφός (см.: Kern O. Orphicorum fragmenta, p. 340 и др.). Не приходится говорить о сходных построениях в поздней традиции, в частности, христианства (ср. отождествление истинной мудрости с Богом у Иоанна Дамаскина в его определениях философии).

<sup>16</sup> В частности, и у богов. Ср.: δεῶν ἕξ δεδαῶς 'научившись у богов' (Гомер) или ον Ἴφαιστος δέδαεν 'которого обучил Гефест' (Гомер) и т. п. Впрочем, и σοφία нередко соединяется с δαῖναι или διδάσχειν (ср. Hesiod, fragm. 193; Hymn. Herm. 483; Solon I, 515 и т. п.).

<sup>17</sup> ...σοφία ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν... В 112 (Stobaeus. Florilegium I, 178). Также и Филолай различает σοφία и практическую «добродетель», ср.: καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τῶν γινομένων τὴν ἀταξίαν τὰ ἀρετὴν τελείαν μὲν ἐκείνην ἀτελῆ δὲ ταύτην (Philol. 32A 16).

<sup>18</sup> [οὐκ ἔμοῦ.] ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι В 50 (Hippolytus Refutatio omnium haeresium IX 9).

<sup>19</sup> Ср. несколько иной акцент в платоновском «Послезаконии»: «Ибо действительно сущая мудрость каким-то образом обнаруживается перед человеком, хотя бы немного причастным правильному, божественному пониманию» (987c); «...мы должны верить в то, что следует считать мудрым человека благого» (там же, 988e–988a) и др.

<sup>20</sup> Ср. также Metaph. I, 983a: «А именно: божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать Бог, и точно также божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по общему мне-

указание технической процедуры, лежащей в процессе приобретения, достижения и усвоения мудрости (σοφία). При этом т е х н и ч н о с т ь связывается не столько с объектом (изготавливаемой вещью или производимым действием), как в случае τέχνη, сколько с самим с у б ъ е к т о м, т. е. получателем σοφία, мудрецом, который, вероятно, должен был предварительно достичь определенного психофизического состояния. Можно думать, что речь идет об особом сосредоточении типа др.-инд. *samādhi*, погружении в себя, связанном с отключением от восприятия более внешних сфер, некоей фиксации чаемого состояния (ср. ἔν-στασις vice versa ἔκ-στασις).

Разумеется, этот предварительный вывод (или скорее даже предположение) никак не предрешает структуры с о д е р ж а н и я слова σοφία — тем более, что в лучшем случае он относился бы не к определенному понятию античного умозрения и философии, а к его соответствию в сфере ритуала, медитации, психофизических упражнений типа йоги и т. п. Если же говорить о самом слове σοφία, то уже достаточно рано обнаруживается, что оно у себя дома именно тогда, когда речь идет о выходе за пределы простой целесообразности в сферу смысловой полноты, истины и творчества, помогающих устранять угрозу «овеществления», клишированности, автоматических импликаций (всего того, что характеризует сферу *tan*, говоря языком современной философии). Следует подчеркнуть, что исконная внутренняя форма слова σοφία, соотношение глубинных смыслов, составляющих, точнее, порождающих значение слова, актуализируется в условиях, когда понятия σοφία и софийности вводятся в новый для них онтологический контекст. Таких творческих эпох для этих понятий было три — Платон, неоплатонизм и православная софиология. Здесь достаточно сослаться на понимание σοφία у неоплатоников, в частности у Прокла (410–485), как на то звено, которое дает возможность соединить платоновское учение о Софии с христианской софиологией. Речь идет о таких свойствах σοφία, как ее имманентность бытию, ее рефлексивность (обращенность на самое себя), проявляющаяся в способности, только ей свойственной м ы с л и т ь с а м о е с е б я. Точнее всего, эта особенность как раз и была сформулирована Проклом, указывавшим, что истинная σοφία есть знание с а м о й с е б я, и σοφία с а м о й с е б я, направленная на с а м о е с е б я и с а м о й с е б е придающая совершенство. Ср. более широкий контекст: [ὁ (sc ἀριθμός) καὶ τὰ μέτρα τῆς οὐσίας πᾶσι τοῖς οὐσι χορηγεῖ, ἐν ᾧ] καὶ ἡ ὄντως σοφία καὶ ἡ γνῶσις, ἕαυτῆς οὐσα καὶ πρὸς ἕαυτὴν ἐστραμμένη καὶ ἑαυτὴν τελειοῦσα [καὶ ὥσπερ ἐκεῖ νοητὸν καὶ νοῦς

---

нию, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у Бога...»

καὶ νόησις ταῦτόν, οὕτως καὶ ἀριθμὸς καὶ σοφία ταῦτόν ἐστι] (Procli Schol. in Cratyl. proem. XVI)<sup>21</sup>.

Примерно в то же время сходные мысли высказываются в «Ареопагитиках», в частности, в сочинении «Об именах Божиих», ср.: «Божественный ум (θεῖος νοῦς) в себе содержит всепревосходное ведение в силу того, что, будучи в себе самом (ἐν ἑαυτῷ) основанием всего мира, он предвосхищает и знание всего сущего... Итак, божественная мудрость (θεῖα σοφία), ведая само себя (ἑαυτήν), знает все... Итак, Бог не обладает особым познанием самого себя (ἰδίαν... τὴν ἑαυτῷ γνῶσιν), отличием от того, каким охватывает сообща все существующее, ибо всепричина, зная само себя (ἑαυτήν), едва ли не будет знать того, что из нее как из причины проистекает. Следовательно, Бог знает мир не посредством познания существ, но [в силу ведения] самого себя (οὐ τῇ ἐπιστήμῃ τῶν ὄντων, ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ)» (Κεφαλαῖον Ζ'. Περὶ σοφίας, νοῦ, λόγου, ἀλθείας, πίστεως § 2). Впрочем, идея рефлексивности σοφία и ее самодовлеющего характера в общем виде не была чужда и классической философии. Достаточно напомнить такие высказывания, как «...мудрец должен быть прежде всего мудрым для себя самого (Hipp. major 238b)<sup>22</sup> или «...из наук

<sup>21</sup> Ср. также: «Всякий ум мыслит сам себя, но первейший ум — только сам себя; и в нем ум и умопостигаемое — одно по числу. Каждый же из последующих умов мыслит и сам себя, и предшествующее ему. И умопостигаемое из этого есть отчасти он, отчасти то, из чего он... В самом деле, если ум существует, будучи активен, и мыслит сам себя не как иное в отношении к мыслимому, то он знает себя и видит себя. Видя же себя мыслящим и познавая себя видящим, он знает, что ум активен. А то, что ум нетелесен, показывает возвращение ума к самому себе, ибо ни одно тело не возвращается к самому себе...» (Прокл. Первоосновы теологии, 167–168, 171; цит. по перев. А. Ф. Лосева, см.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 571). Впрочем, мотив рефлексивности в связи с темой мудрости выступает и ранее, напр., у Августина, который объяснял sapientia «как понимание своего собственного способа бытия». Интересно, что противопоставленная sapientia категория глупости (stultitia) означает непонимание себя в своем бытии («das Sich-nicht-in-seinem-Sein-verstanden-haben»). См.: Hoffmann W. Philosophische Interpretation der Augustinusschrift de arte musica. Marburg, 1931, S. 5; Бычков В. В. Античные традиции в эстетике раннего Августина. — В кн.: Традиция в истории культуры. М., 1978, с. 89, 102 и др. — Ср. также о любви к мудрости ради ее самой, а не ради какой-либо утилитарной цели (Solil. I, 13, 22). Вместе с тем следует иметь в виду, что sapientia у Августина в других отношениях значительно отличается от σοφία (напр., особой связью с scientia, особенно в ранних трудах, с блаженством, высшим благом как целью и т. п.).

<sup>22</sup> ...τὸν σοφὸν αὐτὸν αὐτῷ μάλιστα δεῖ σοφὸν εἶναι. В связи с этим комментаторы нередко вспоминают еврипидовский фрагмент 905: «Ненавижу мудреца (σοφίστης), который мудр не для себя» (см.: Tragicorum graecorum fragmenta. Ed. Nauck. adiec. Snell. Hildesheim, 1964).

в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы» (Metaph. 982a) и т. п., с одной стороны, и, с другой стороны, идею самопознания (γνώθι σεαυτόν 'познай самого себя'), о котором говорят и надпись на храме Аполлона в Дельфах, и Сократ платоновской «Апологии» и которым обернулось узнавание источника беды Эдипом<sup>23</sup>. Ориентация на самопознание оправдана и платоновским представлением о мудрости, состоящей в познании своей онтологической трансцендентности миру, и так или иначе формулируемым принципом интенсивного самоуглубляющегося знания, противопоставленного многознанию («Многознание уму не научает...», — в формулировке Гераклита, DK, B 40. Diog. Laert. IX, 1)<sup>24</sup> и предполагающего известное обособление объекта мысли при том, что ведущей является монистическая установка<sup>25</sup>. Само знание понимается как обособление, выделение из среды остального (единого)

<sup>23</sup> ...ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεσι γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ φρονεῖν «Всем людям дано познавать самих себя и размышлять», — скажет Гераклит (DK, B 116; Stobaeus Florilegium V, б), соединяя самопознание с размышлением и далее с разумением природы и Логоса, внимать которым — мудрость (σοφίη), ср. DK, B 112 и др. Для Гераклита вообще характерны подобные рефлексивные ходы, ср.: ἐδιζήσάμην ἐμωυτόν «я выспросил самого себя» (DK, B 101. Plutarch. Adversus Coloten 20) или о «самом возрастающем логосе души» (ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὔξων DK, B 115. Stobaeus Florilegium I, 180a), и т. п. — Мудрость Эдипа, как и вообще мудрость в мифопоэтической традиции, проявляется в разгадывании загадок. Загадка мудрого Эдипа в конечном счете и в высшем смысле была загадкой о нем самом. Более того, архаичная загадка, еще не выделившаяся из единого теургического целого и не вышедшая из под контроля ритуала, всегда выступает как загадка о самой себе, связанная с повторяющимися рефлексивными ходами, — и потому, что вопрос и ответ в известном отношении тавтологичны (эта тавтологичность мощнее, чем в загадках современного типа, поскольку она основана на институализированной системе отождествлений), и, следовательно, одна часть загадки (ответ) возвращает нас к другой части той же загадки (вопросу); и потому, что ответ загадки не что иное как означаемое, неизбежно отсылающее нас к означаемому (вопросу), т. е. к знаку того же самого; и потому, что ответ архаичной загадки обычно соотносится не только с миром (космосом), но и с его образами (напр., мировое дерево, *axis mundi*, *bráhma* и т. п.), которые снова адресуют разгадчика к мнимоконечной глубине ответа; и, наконец, потому, что такая загадка никогда не бывает завершенной и исчерпанной: пока она жива, ее повторяющиеся рефлексивные ходы приводят к рождению новых ответов, образов и смыслов, являющихся лишь вариантами по отношению к предшествующей им разгадке. Также, в конце-концов, строится и рефлексивное мышление (напр., внутренний диалог с самим собой).

<sup>24</sup> πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει...

<sup>25</sup> Ср. у Гераклита: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπιστάσθαι γνῶμην, ὅτεν ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων «Ведь существует единственная мудрость: познать замысел, устроивший все через все» (DK, B 41. Diog. Laert. IX, 1).

через некое отличие<sup>26</sup>. Знание есть всегда узнавание отличительного признака, а объяснение — нахождение знака для отличения от остального<sup>27</sup>. Не случайно, что знание, процесс овладения им, сравнивается с родами, рождением (ср. лат. *in-genium* ‘врожденные особенности’, ‘природные свойства’, ‘способности’, ‘ум’, ‘знания’ и т. п.: *gigno* ‘рождать’) и соотносится с обретением формы знания — з н а к а (все эти слова в конечном счете восходят к единому и.-евр. \**g'en-* ‘рождать–знать’), языковое выражение которого в ряде индоевропейских языков равно отсылает и к идее рождения, и к идее знания (ср. их объединение в продолжениях и.-евр. \**g'ena-mn-* — ‘родовой знак’, ‘члены рода, объединенные общим родовым знаком’ и т. п.)<sup>28</sup>. Этот семантический комплекс, отраженный

<sup>26</sup> Поучительно, что открытие и осознание этого принципа Гельдерлин приписывает именно афинянам: («Seht ihr nun, warum besonders die A t h e n e r auch ein philosophisch Volk sein mußten?»): «Das große Wort ἐν διαφέρον ἑαυτῶ (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gab's keine Philosophie. Nun konnte man bestimmen, das Ganze war da «Die Blume war gereift: man konnte nun z e r g l i e d e r n. Der Moment der Schönheit war nun k u n d geworden unter den Menschen, war da im Leben und Geiste, das U n e n d l i c h e i n i g e war. Man konnt' es a u s e i n a n d e r s e t z e n, z e r t e i l e n im Geiste, konnte das Geteilte n e u z u s a m m e n d e n k e n, konnte so das Wesen des Höchsten und Besten mehr und mehr e r k e n n e n und das Erkannte zum G e s e t z t e geben in des Geistes mannigfaltigen Gebieten» («Hyperion». — In: *Hölderlin*. Ein Lesebuch für unsere Zeit. Weimar, 1956, S. 222). Гельдерлиновская цитата ориентирована на известное высказывание Гераклита: ...οὐ ξυνιάσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶ ὁμολογέει παλίτροπος ἀρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης (DK, B 51. Hippolytus Refutatio IX, 9), толкуемое сейчас, однако, иначе: «...не понимают, как расходящаяся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающую гармонию лука и стрелы», а также на одно место из платоновского «Пира»: ...Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει· τὸ ἐν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῶ συμφέρεσθαι, ὡσπερ ἀρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας (Conviv. 187a).

<sup>27</sup> Ср. лишь некоторые примеры: «...[объяснять] — значит иметь какой-либо знак, по которому искомую вещь можно было бы отличить от всего остального» (Theaet. 208c: ...τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν, ᾧ τῶν ἀπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν) «Не о том ли мы только что толковали, что если подметить отличительный признак отдельной вещи, — чем она отличается от прочих вещей, — тем самым ...можно найти объяснение этой вещи? А пока ты касаешься общего, у тебя будет объяснение лишь того, что обще вещам» (Ibid. 208 d); «Значит, как видно, на вопрос, что есть знание, можно ответить, что это правильное мнение со знанием отличительного признака» (Ibid. 210a: ...δόξα ὀρθή μετὰ ἐπιστήμης διαφορότητος) и др.

<sup>28</sup> Ср. обозначения родственника, т. е. р о ж д е н н о г о в данном роде, как з н а комого, т. е. того, кого з н а ю т. К теме рода (*genus*) и его преодоления (*genius* как тот, у кого бесконечность р о д о в о й жизни /ср. ее орудия — *genitalia*/ уже создается недостаточной) ср.: *Соловьев В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия. — Собрание сочинений. Т. VIII. СПб., с. 166: «...и здесь же, в этом средоточии жизни человек сознает *недоста-*

в языковых фактах, развернут и в сократовских рассуждениях о родах и «майевтике» (μαῖευτική) именно в связи с темой знания<sup>29</sup>.

Параллельно ряду знание — рождение — знак выстраивается другой ряд: мудрость — усвоение-обособление — символ (как знак высшей смысловой наполненности, творческого смыслостроительства, устремленный и в сферу провиденциального). Второй член этого ряда (усвоение-обособление) как раз и обозначает то обращение на самое себя, о котором говорилось выше в связи с σοφία и которое противопоставляет простое знание, могущее быть статичным (результат, ср. перфектное οἶδα, отсылающее нас к сфере эйдетического) и экстенсивным, мудрости, которая всегда интенсивна, самоуглубленна<sup>30</sup> и находится в процессе вечного самостановления. Этот второй член, связывающий σοφία с символаобразующей деятельностью, вместе с тем, видимо, и содержит разгадку происхождения слова σοφία. Приведенные выше примеры, в которых эксплицитно выражается идея обращенности σοφία на самое себя и ее обособленности, могут, кажется, рассматриваться как выведение вовне и усиление той смысловой доминанты, которая *implicite* содержалась в слове σοφία в ту эпоху, когда семантическая мотивировка была еще вполне ясной. Конкретно речь идет о возможности возведения др.-греч. σοφία к и.-евр. \**ṣṓbhîā*, производному от энантиосемического местоименного корня \**s(y)ḡ-bh*<sup>31</sup>, который, с одной стороны, ориентирует на понятие обособления, выделенности, сáмости (процесс индивидуализа-

*точность* этой родовой бесконечности, в которой животное находит свое высшее. И на человека его родовая сущность предъявляет свои права, и через него она хочет увековечиваться: но его внутреннее существо отвечает на такое требование: “Я не то же, что ты, я сверх тебя, я не *род*, хотя от *рода*, — я не *genus*, а *genius*. Я хочу и могу быть бесконечным и бессмертным не в тебе только, а сам по себе. Ты влечешь меня в бездну своей дурной, пустой бесконечности, чтобы поглотить меня и уничтожить, но я ищущ себе той истинной и полной бесконечности, которую мог бы поделить с тобою”...»

<sup>29</sup> Ср.: Ἦ οὖν ἐπι κιοῦ μέν τι καὶ ὠδινόμεν, ὠ φίλε, περὶ ἐπιστήμης, ἣ πάντα ἐκτετόκαμεν «Или мы все еще беременны знанием и мучимся им, милый друг, или уже все родили на свет?» (Theaet. 210b), а также развернутое сравнение ремесла повитухи и занятий Сократа (Ibid. 149a–151d) и т. п.

<sup>30</sup> Ср. другой аспект мудрости — ее отрешенность (отделенность, обособленность), до осознания которой, по словам Гераклита, не дошло ни одного из известных ему учений (...σοφόν ἐστὶ πάντων κερωρισμένον. DK, B 108. Stobaeus Florilegium I, 174).

<sup>31</sup> Ср. и.-евр. \**s(y)ḡ-bh*-, находящееся в связи как с \**seḡe-*, \**sḡe* (ср. др.-инд. *suá-*, авест. *hva-*, *hva-*, др.-перс. *huva-*, др.-греч. ἔ/ср. памфил. *Φηε/*, гомер. ἔε, лесб. *φοί*, ст.-лат. *sovos*, лат. *suus*, оскск. *suveís*, готск. *swēs*, прусск. *swais*, слав. \**sovoŭj* и т. п.), так и с \**se-*, \**s(e)ḡe-*, \**sebh-* (основа Dat.), ср. др.-греч. *σφέ*, *σφίν*, *σφός*, лат. *sibī*, оскск. *sifeí*, пелигнск. *sefei*, пруск. *sebbej*, слав. \**sebě* и т. п., если говорить об исключительно местоименных элементах.

ции), а с другой — указывает на включенность в некую общность (процесс генерализации). Оба эти круга значений (как и оба указанных процесса) теснейшим образом связаны с более специальной идеей о с в о е н и я, превращения не-своего в свое (или «менее своего» — в «более свое»), о чем см. несколько ниже. П е р в ы й круг значений может быть прокомментирован такими примерами, как слав. \**o-sobь*, \**o-soba* как обозначение о т д е л ь н о - г о, выделенного из некоей совокупности лица (ср. \**osobiti /se/* 'отделяться', 'уединяться', но и 'соединяться'; \**o sobě* 'отдельно', 'самостоятельно', 'сам по себе', \**osobьn-* 'отдельный', 'частный' или русск.-ц.-сл. *собьство* 'свойство' как р а з л и ч и т е л ь н ы й признак) или же лат. *sē, sē-* Праер., Praef. 'без', 'от' и т. п. (ср. *sējugis* 'отделенный', 'разобщенный', *sed* 'но' и др.). В т о р о й круг значений подкрепляется такими обозначениями неких общностей, совокупностей, как др.-инд. *sabhā* 'собрание', 'сельская община' (дом), готск. *sibja*, др.-в.-нем. *sipp(e)a*, нем. *Sippe* 'род', 'родня', 'родичи', 'совокупность своих людей', русск. *собь* 'все свое', 'имущество', 'богатство', *сóbина* 'пожитки', 'достояние', 'приданое', 'наследство' (ср. *сóbить* 'сбирать', 'припасать', 'копить', *сóbистый* и др.) и т. п., а также нередкими племенными обозначениями типа лат. *Sabīnī, Sabelli, Samnītes* (лат. *Samnium*, оскск. *Safinim*), *Semnonēs* (<\**Señnan-ez*: \**señjō*, готск. *sibja*), герм. *Suēbi*, др.-в.-нем. *Swābā* 'швабы' (\**swēba* < и.-евр. \**syēbho-*)<sup>32</sup>, ср. также слав. \**svoboda* как первоначальное обозначение состояния принадлежности к своему роду (ср. русск. *слободá*, еще сохраняющее след значения, относящегося к названию совокупности свободных /своему роду принадлежащих/ людей, их поселения) и т. п.

Слав. \**svoboda*, \**svobodь* и под., отсылающие и к обозначению свободного члена общества, и соответствующего состояния, понимаемого как самостоятельность, самость, т. е. в ы д е л е н н о с т ь, четко фиксирует ту энантиосемичность, которая в других словах этого корня менее четко выражена или вовсе отеснена и практически не обнаруживается. Случаи, подобные данному, вскрывают механизм семантического структурирования и.-евр. \**syobh-*, основанный на циклическом повторении блока «о б о с о б л е н и е с о б щ н о с т ь (т. е. включенность в целое)» с последовательным углублением (так что первая общность вмещает в себя всю серию более специализированных общностей — вторую, третью и т. д.)<sup>33</sup>. Подобное соотношение значений было выявлено Э. Бенвенис-

<sup>32</sup> См. *Pokorny* 1, S. 882–883 и др.

<sup>33</sup> Ср. Отчасти процитированное выше место из «Первооснов теологии» Прокла, а так же рассуждения Платона о соотношении отличительного признака и общего в «Тезетете». Небезынтересно напомнить ареопагитическое учение о так называемом «соединяющем и различающем богословии и о божественном единстве и различии» (Περί ἡνωμένης καὶ

том при анализе индоевропейского названия свободного человека в связи с элементом \*swe. «Если мы бросим обобщающий взгляд на все производные, построенные на основе \*swe, — пишет французский ученый, — мы заметим, что они распределяются по двум концептуальным линиям. С одной стороны, \*swe предполагает членство в группе “своих собственных людей”, “свого”, с другой — он специализирует “себя”, “свой” в его индивидуальности. Интерес, который представляют такие понятия как для общего языкознания, так и для философии, очевиден. Понятие “себя”, рефлексивности, выкристаллизовывается здесь. Это то выражение, которое употребляется, чтобы ограничить “себя” как индивидуума и отослать к “себе”. Но в то же время субъективность выражается и как “принадлежность”. Понятие \*swe не ограничено самим индивидуумом; с самого начала оно имплицитно включает крепкую и закрытую группу, которая включает “себя”»<sup>34</sup>. Указанная выше модель почти иконически отражает последовательность смыслового наполнения, углубления мысли в с а м о е с е б я, что и составляет суть понятия σοφία (в ряде реально засвидетельствованных концепций и — если говорить о самой схеме — в реконструируемой семантической мотивировке этого слова) с точки зрения содержания. Сама же схема, лежащая в основе, с технической точки зрения определяется операцией обособления, повторяемой серийно. И каждое такое обособление, выделение, предполагающее различие через распознавание и узнавание, влечет за собой формирование новых и все более глубоких смыслов, позволяющих, с одной стороны, выводить за свои пределы, отчуждать от себя все то, что овеществляется и становится достоянием «common sense» сферы man, а с другой

διακεκρίμενης θεολογίας, καί τις ἡ θεία ἐνωσις καὶ διάκρισις, название 2-ой главы «Περὶ θεῶν ὀνομάτων»), которые нельзя смешивать (...ἡ θεολογία τὰ μὲν ἠνωμένος παραδίδωσι, τὰ δὲ διακεκρίμενως καὶ οὐτε τὰ ἠνωμένα διαίρειν θεμιτὸν, οὐτε τὰ διακεκρίμενα συχεῖν...). В связи с темой статьи заслуживает внимания то обстоятельство, что к обобщающим именам (ἠνωμένα) принадлежат как те, которые через превосходство выражают отрицание (ср. τὸ ὑπέρσοφον ‘сверхмудрость’), так и те, которые выражают причину (ср. τὸ σοφόν ‘мудрость’), II, § 3, ср. выше аристотелевское определение софии как знания о причинах. В этом контексте и в связи с семантической мотивировкой σοφία уместно сослаться на такие языковые факты, как др.-греч. δια-κρίνω ‘разделять’, ‘разводить’, но и ‘решать’, ‘определять’ (в частности, применительно к сфере мысли, ср. διακίρναи ποῖον ἀντὶ ποῖου αἰρετέον ‘определил, что чему предпочесть’ — Аристотель), δια-κρίσις (напр., διάκρισις σημείων у Диодора Сицилийского) или лат. *dis-cerno* ‘отделять’, ‘разделять’, но и ‘отличать’, ‘различать’ и даже ‘узнавать’ (между прочим, *suos*), ‘решать’, ср. франц. *discerner* и особенно *discernement* — не только ‘распознавание’, ‘различение’, но и ‘способность здраво судить’, ‘рассудок’, ‘сознательность’, что опять возвращает нас к семантическому комплексу предполагаемому в др.-греч. σοφία.

<sup>34</sup> См.: Benveniste E. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I. Paris, 1969, III, ch. 3.

стороны, обеспечивать непрерывное возрастание смысловой наполненности бытия, осознающего самого себя<sup>35</sup>.

Помимо уже приведенных выше примеров (в частности, типологических), семантической связи обозначения обособленности и сферы интеллигибельного, целесообразно упомянуть еще две категории параллелей. Одна из них существенна в том отношении, что речь идет о том же индоевропейском корне (правда, с другим расширением), засвидетельствованном в древнегреческом; ср. ἴδιος 'свой', 'собственный'; 'специальный', 'исключительный', 'необычный' (ср. аргив. Φηεδιος < и.-евр. \**syē-d-jos*), ἴδιοι 'свои', 'близкие', 'частные лица', ἰδία в кат' ἰδίαν 'особо', 'отдельно', 'частным образом', ἰδία 'частное владение', 'частная собственность', ἰδίᾳ 'для себя лично', 'в собственных интересах', 'вне', 'независимо' (как Праер.), ἰδίον 'частное владение', 'личная собственность' и т. д.; ἰδίωμα 'особенность', 'своеобразие', ἰδίωτης 'особый', 'частный', 'личный', 'отдельный человек', но и ἰδίον 'личный в з г л я д', 'частное м н е н и е' (ср. εἰ δεῖ τοῦμόν ἰδίον εἰπεῖν 'если говорить о моем личном взгляде' у Исократы или εὔωυε τοῦμόν ἰδίον 'я со своей стороны' = 'что до моих взглядов...' у Лукиана и т. п.)<sup>36</sup>.

Д р у г а я группа примеров ценна тем, что она представлена продолжениями того же и.-евр. \**s(y)obh-*, которое предполагается и для др.-греч. σοφία. На фоне уже приводившихся в другой связи слав. \**sobě*, \**o-sobě*, \**o-sobь*, \**o-sobiti*, \**ob-o-sobiti*, \**o-sobьn-* и т. п. с известным кругом значений выделяются такие случаи, как русск. *собь* 'свойства нравственные, духовные, и все личные качества человека' (Даль IV, с. 342: «особенно все дурное, все усвоенное себе по дурным наклонностям...»), *способный* 'умственно одаренный', *способистый*, *способие* 'навык', *способица* 'образ', 'род', 'лад', 'прием', 'средство'<sup>37</sup>, *способиться*

<sup>35</sup> Эта схема вполне описывает и соотношение культуры, всегда пребывающей *in statu nascendi*, в самоуглубляющемся движении и реализующей себя лишь на своих границах, и отчуждаемой ею и на ней паразитирующей цивилизации. В этом (хотя и не только в этом) смысле можно говорить о софийности и бытийственности культуры. Внутреннее самоограничение (обособление самого себя), с которого начинается всякое творчество, и составляет главный нерв аскетического пафоса культуры (жертва ради духовного возрастания).

<sup>36</sup> Можно указать и отражения в древнегреческом и.-евр. \**syē-dh-* (ср. ἔθος 'привычка', 'обычай' / νόμοι κατὰ τὰ ἔθη как обозначение обычного права у Аристотеля / ἔθων, Part. praes. от \*ἔθω 'иметь привычку') и \**syē-t-* (ср. ἔθης 'член рода', 'сородич', 'частное лицо' / ἐτήτιμον 'истинно', 'подлинно', 'правда' и т. д.; но и ἑταῖρος 'товарищ', 'спутник', 'последователь', 'сторонник' и т. д.).

<sup>37</sup> Этот круг значений (перекликающийся, кстати, с др.-греч. ἔθος или нем. *Sippe* и т. п. (косвенным образом бросает свет на σοφία, понимаемую как некий *с-по-с о б* (ср. *по-с о б и е*), технический прием — в частности, в мыслительной сфере — имеющий целью обособление мысли и придание ей интенсивного, рефлексивно углубляющегося движения. Ср. также

‘управиться’, ‘устроить, как надо’, ‘достичь цели’; *у-сѡбить* ‘понять’, ‘усвоить’, *у-сѡбистый* ‘понятливый’, ‘умный’ и т. п.<sup>38</sup> Более далекая аналогия представлена примерами типа русск. *у-сѡбить* ‘перенять и усамить’ (Даль IV, с. 1066), ‘овладеть (в частности) знанием’, ‘понять’, ‘сделать нечто своим’ (ср. *у-сѡйчивый* в связи с ментальными операциями; характерно отношение переводящего-переводимого в цепи — русск. *усѡбить* → нем. *begreifen* → русск. *понимать, постигать* или же — русск. *усѡбить* → нем. *erlernen* → русск. *выучивать*) при *о-сѡбить, при-сѡбить* и т. п.<sup>39</sup> В этом контексте, возможно, не покажется слишком большой неожиданностью сопоставление др.-греч. Σοφο-κλής, -κλήης (< \*κλεFος) и слав. *Sobě-slavъ*, продолжающих архаичный тип индоевропейских личных имен (\*S(u)obh- & \*kleu-os), ср. др.-инд. *sva & śrávas* и т. п., — тем более, что эта параллель входит в длинный ряд частичных переключек.

Приведенные выше соображения о том, что понятия, принадлежащие к интеллигибельной сфере, могут выражаться («осваиваться») элементами, восходящими к Pron. reflex. или производными от него, снимают, кажется, первую и основную трудность в истолковании происхождения др.-греч. σοφία (этимологический аспект), а именно — неясность семантической мотивировки. Более того, проясненная мотивировка прямо указывает на связь σοφία, σοφός и т. п. с разными видами Pron. reflex. (иногда Pron. possess.) в древнегреческом — σφεῖς, σφέα; σφῶς, σφέας, σφε, φε (критск., сирак.); σφῶν, σφέων, σφε ἰων; σφισί(v), σφι(v), φiv, φiv (Dat.) и др. и даже (Pron. possess. σφός ‘свой’ (Гомер, Сафо, Пиндар) наряду с (F)ός Pron. reflex. у Гомера, Пиндара, трагиков и др.) и ἐός (у Гомера, в дорийском диалекте, у Пиндара), ср. беот. iος (Коринна), не говоря о таких расширенных формах с прямо- и косвенно-рефлексивным значением, как σφέτερος (ср. σφέτεροι ‘их люди’, ‘их сотоварищи’, σφέτεραν ‘их настроения’, ‘их интересы’, σφέτερα, σφετερίζω ‘присваивать’ и т. п.<sup>40</sup>).

---

русс. *по-сѡбить* как обозначение помощи, т. е. отчуждения чего-то от себя в пользу другого (жертва) или принятия (присвоения) себе чьей-то помощи. В этом контексте заслуживает внимания история смыслового развития др.-инд. *kalp-* от ‘делить’, ‘членить’, ‘распределять’ (в частности, о частях жертвы) к ‘быть с п о с о б н ы м’, ‘годиться’, ‘подходить’ — Ср.: *Wijesekera O. H. de A. A Socio-semantic analysis of Sanskrit kalp-*. — *Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute*, 48–49, 1968, p. 161–171.

<sup>38</sup> Эвристический аспект выступает в *спосѡблѡвый* ‘находчивый’ и др.

<sup>39</sup> Ср. *своѡться* ‘усвоить себе мастерство’, *своѡчатый*, ‘свычливый’, ‘освоичивый’, формулы типа *жить с в о и м у м о м*; *брат он мой, а у м у него с в о ѡ*; *своеѡмие, своя воля* и т. п.

<sup>40</sup> Подробнее о подобных формах см.: *Schwyzler E. Op. cit. 1, S. 600 ff.*; *Chantraine P. Grammaire homérique*, I. Paris, 1948, p. 266 et suiv., 273; *Idem. Morphologie historique du grec*. Paris, 1947, § 155–161 и др.

Тем не менее, фонетические неясности в использовании σοφία остаются, поскольку (если следовать наиболее распространенному типу трактовки и.-евр. *s/ʃ/*- в анлауте) ожидалось бы \*όφια. Несмотря на них принятие исходной формы для σοφία в виде \**s(ʃ)obh-iā*<sup>41</sup> представляется очень правдоподобным, даже если исходить только из фонетических критериев. Каждый, кто сталкивался с проблемой трактовки и.-евр. \**s* + Voc.- или \**sʃ*- + Voc. — в анлауте в древнегреческом, хорошо знает, какое значительное количество слов нарушает общее правило, нередко (кроме слоя заимствованной лексики) по неизвестным причинам. Именно поэтому в этимологических словарях повторяются как надежные объяснения такие сопоставления «нерегулярных» древнегреческих форм, как σῆγᾶω ‘молчать’ (σῆγα) : др.-в.-нем. *swīgen*, нем. *schweigen* или др.-греч. σομφός ‘губчатый’, ‘пористый’ : др.-в.-нем. *swamp* ‘губка’ (из герм. \**swampu*) или др.-греч. σέλμα ‘палуба’ : др.-инд. *svargá-* ‘небо’ и т. п.<sup>42</sup> Более того, сама судьба и.-евр. \**sʃe-* / \**sʃo-* (Pron. reflex.) необъяснимым образом оказывается отличной от судьбы того же самого элемента (и по форме и по значению его в индоевропейскую эпоху) в неместоименных словах, ср., напр., σφέ, σφέτερος и т. п., но ἔθος, ἔτης, ἑταῖρος и т. п., о которых см. выше.

Иначе говоря, даже для слов, не (полностью) порвавших с формой Pron. reflex., или для некоторых типов самого Pron. reflex. (ср. выше об ἑός, ἰός), приходится принимать не вполне мотивированную (если исходить из современных знаний древнегреческой фонетики) разницу в рефлексах анлаута<sup>43</sup>. Особенно характерно, что базой для форм Pron. reflex. и дальнейших производных послужил условно «дативный» элемент \**s(ʃ)-bh-*, как и в слав. \**o-sobъ*, \**o-soba*, \**sobiti* и т. п. Если предлагаемая здесь связь σοφία с σφέ и т. п. верна, то σοφία оказывается единственным примером отражения вокализма *o* в древнегреческом в продолжениях и.-евр. \**sʃe-* / \**sʃo-* как прономинальной основы. При предположении, согласно которому связь σοφία, σομφός и σφέ, σφός и т. п. продолжала быть актуальной довольно значительное время, объяснился бы ряд существенных деталей, между прочим, может быть, и сохранение σ- перед гласным начала слова в σοφία<sup>44</sup>. Как бы то ни было, фонетические неясности

<sup>41</sup> К словообразованию ср. готск. *sibja* < герм. \**seþ-jo* отчасти слав. \**sob-*ь.

<sup>42</sup> Ср.: *Chantraine P. Traité de phonétique grecque. Paris, 1955, p. 116 и др.*

<sup>43</sup> К этому можно добавить, что уже в самом индоевропейском отмечается, во-первых, дублетность форм \**sʃe-* / \**se-* и, во-вторых, правдоподобные случаи диссимиляции в случаях \**sʃebhei* (ср. лат. *sibi*).

<sup>44</sup> Нулевая ступень в формах типа σ-φέ и под. объясняет анлаут, в котором σ- находится перед согласным, и, следовательно, сохранение этого σ-. По этому же образцу аналогически σ- могло сохраняться и в σοφία, так как было существенно не допустить потери связи между формами одного и того же корня.

остаются, но они переносятся в значительно более благоприятный для последнего объяснения контекст.

Видимо, не составило бы особого труда показать, как семантическая структура слова σοφία не только определила некоторые важные черты идеи софийности, но и способствовала — в более поздней софиологии — выработке имманентных посредствующих образов как средства уравнивания возрастающей трансцендентности основного начала (ср. идеи Флоренского о роли софийности и троичности в истории русской культуры). Вместе с тем существенно подчеркнуть, что семантическая амбивалентность σοφία (или вернее, упорядоченное чередование друг друга сменяющих смыслов) иконически отражает основную особенность схемы того, что обозначается этим словом. Более того, семантически слово построено таким образом, что оно заранее готово к обозначению и других внеположных явлений, отвечающих такой схеме. Разумеется, это соседство по языковому «дому» или хотя бы способность разделять одну и ту же семантическую схему не могут быть случайными. В этой связи обращают на себя внимание переклички между мифопоэтическим образом Земли и позднесофиологическими попытками понимания Земли как Софии. Земля — всегда *о собѣ*, *о б о с о б л е н а*, одна, как всякая женщина, готовящаяся стать матерью. Покинутая всеми *на с е б я с а м о е*, печальная и радостная (веселая), она единственная носительница цельности, полноты и совершенства в чреде поколений ее детей; она *п о - с о б н и ц а* жизни, обращающаяся *с а м а* на *с е б я* бесконечное число раз, чтобы творить жизнь из *с а м о е с е б я*. Земля *с - п о - с о б н а* к рождению (см. выше о рождении-знании) как форме *с а м о - у г л у б л е н и я* жизни<sup>45</sup>, она *с а м о д о с т а т о ч н а* и поэтому *с в о б о д н а*,

<sup>45</sup> Обращение Земли на самое себя ради жизни сопоставимо не только с отмечавшейся рефлексивностью σοφία, но и с современным пониманием поэтической функции как установки (т. е. обращения) на сообщение («message») ради него *с а м о г о* (см.: Jakobson R. *Linguistics and Poetics*. — *Style in Language*. Ed. by Th. A. Sebeok. Cambridge. Massachusetts, 1960). Можно показать, что софиен сам способ построения поэтического текста, предполагающий проекцию принципа эквивалентности (подобие-различие) с оси селекции (отбора) на ось комбинации (построение текстовых последовательностей); ср. операцию обособления и включения в связи с σοφία, ее парадигму и синтагматический ряд софийного творчества. Определение ума (если вернуться к сфере интеллигибельных понятий, близких к σοφία) также, конечно, предполагает прежде всего указание на различительные способности (разрешающая сила, степень аналитизма) и умение синтезировать, т. е. строить схемы и тексты из заданных элементов. Лишь после этих «технических» составляющих должны вводиться такие характеристики, как способность к соотносению аналитических и синтетических конструкций ума с реальной ситуацией (прагматический аспект), степень независимости ума от других качеств, иногда выступающих как средства компенсации (аспект суверенности), степень понимания пределов ума и его подчинен-

она изначально женственна (ср. независимые сближения или отождествления Земли и Софии с Девой Марией) и многоплодна<sup>46</sup>. В ней слиты воедино Творец, творчество и тварь. Она несет в себе память всего, что было и, следовательно, своих собственных начал. И в этом отношении мудрость подобна Земле как своему образу. Мудрость (знание, \*g'en-), не помнящая своего родства (\*g'en-), не есть мудрость. Отсутствие или утеря памяти превращает непрерывность софийного деяния в *membra disjecta* частного и овеществляемого знания с его центробежными тенденциями. Подлинная же σοφία разворачивается в непрерывной цепи постоянным обращением к самой себе; ей не нужен иной материал, кроме самой себя (змея, проглатывающая свой хвост, — ее символ): осуществление и постижение всей беспредельной полноты бытия разворачивается в ходе вечного преемства. Как и Земля, мудрость — часть природы, но именно та часть, в которой природа узнает и осознает самое себя. Мудрость преодолевает свою частичность тем, что все время выходит за свои исходные пределы как части, но не в экстенсивное во в н е, а в интенсивную в н у т р е н -

ность более высоким началам (нравственно-религиозный аспект) и т. п. — В контексте этих сопоставлений очевиднее становится связь Софии, жизни и творчества как радостного художества. Ср.: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони: От века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны... Тогда я была при Нем художницею и была радостью всякий день; веселясь пред лицом Его во все время... кто нашел меня, тот нашел жизнь» («Книга притчей Соломоновых» VIII, 22–24, 30, 35). Неслучайно, что и для Августина мудрость (*sapientia*) есть истинная красота (*vera pulchritudo*). *Contr. acad.* II, 3, 7 (ср. о сродстве философии и филокалии); в другом месте он говорит о «чистейшей красоте» (*castissima pulchritudo*) мудрости, сравнивая ее с прекрасной женщиной (см.: *Бычков В. В.* Указ. соч., стр. 89 и др.). О *sapientia* у Августина (в контексте теории познания) см., помимо указанного: *Hessen J.* Die Begründung der Erkenntnis nach dem Heiligen Augustins. Münster, 1916; *Schöpf A.* Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin. München, 1965; особенно *Stein W.* *Sapientia bei Augustinus.* Bonn, 1973 и др.

<sup>46</sup> «“Нет, говорю, ничего я не поняла, и оставьте, говорю, меня в полном покое”. Вот с тех пор они меня одну в полном покое оставили... А тем временем и шепни мне... одна наша старлица...: “Богородица что есть, как мнишь?” — “Великая мать, отвечаю, упование рода человеческого”. — “Так, говорит, Богородица — великая мать сыра-земля есть, и великая в том для человека заключается радость. И всякая тоска земная и всякая слеза земная — радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собой землю на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей больше не будет, таково говорит, есть пророчество”. Запало мне тогда это слово. Стала я с тех пор на молитве, творя земной поклон, каждый раз землю целовать, сама целую и плачу... тут вдруг и память придет... И все больше о своем ребеночке плачу... и только вся моя тоска в том, что не помню я, мальчик аль девочка. То мальчик вспомнится, то девочка... и страшно мне, и всего больше я плачу о том, что родила я его, а мужа не знаю...» (рассказ Марии Тимофеевны Лебядкиной из «Бесов»).

ню ю г л у б и н у. Как осуществляющаяся потенция абсолютного всеединства, она обеспечивает максимальный уровень самопознания в мире и может быть уподоблена стреле эволюции, которая неустанно порождает и осознает самое себя.

Если христианская софиология рядом важных черт из числа перечисленных обязана позднебиблейской (ср. личностный и женственный характер Софии при евр. *ḥkmh* 'премудрость Божья')<sup>47</sup> и античной<sup>48</sup> традициям, то мифопоэтическая концепция имеет свои собственные истоки и было бы ошибкой недооценивать их роль при рассмотрении софийного комплекса в русской духовной культуре. Ср. выше о развитом «софийном» словаре (*\*sobь*, *\*o-sobь*, *\*o-soba*, *\*o-sobiti* и т. п.), наряду с еще более развитым словарем «соборности», также пронизанным софийными идеями, ср. *\*mirь* во всем многообразии его значений, актуальных и вскрываемых при этимологическом исследовании.

В заключение уместно упомянуть о случае, который образует промежуточное звено между двумя крайними вариантами — философским учением о σοφία в ее интеллигибельном аспекте, как оно сложилось в трудах Платона и Аристотеля и развивалось у неоплатоников, и мифопоэтическим представлением о личностном характере софийности образа Земли. Речь идет о фракийском мифологическом персонаже, чье имя обычно передается как Σαβάδιος,

<sup>47</sup> Ср. *Prajñā-pāramitā* как внелогосная 'Совершенная Премудрость' и одновременно как мать Будды в северном буддизме. См.: *Conze E. Selected sayings from the Perfection of Wisdom. London, 1955. Idem. The Large Sūtra on Perfect Wisdom. I. London, 1961* и др. Существенны и другие параллели. В «Книге схолий» сирийского автора VIII в. Теодора бар Конай, важнейшем источнике наших знаний о манихействе описываются 12 дев — дочерей Света. Первая из них — Верховная Власть (*malkūtā*: βασιλεία), вторая — Мудрость (*ḥakmtā*); с ними естественно может быть сопоставлена Василиса Премудрая русских сказок (< царственная Премудрость или премудрая Царица). Ср. и мужское воплощение мудрости в иранской традиции, начиная уже с авест. *Mazda*-. Характерна сама территория распространения мифологемы о Софии как царственной жене или деве — от Греции до Сериндии, что еще раз свидетельствует о «культурной» проницаемости всего этого ареала (в широтном направлении).

<sup>48</sup> Здесь прежде всего нужно отметить идею софийности к о с м о с а, отображенной в его красоте и благодати, в той гармонии и м е р е, которую она придает всему (интересно, что Протагор сразу же после утверждения, что «каждый из нас есть мера существующего и несуществующего» /см. об этом в «Тезтете» 166d–167b/, говорит о мудрости). Но σοφία космоса находится в одном ряду с σοφία человека (в частности, Сократа, ср. «Апология Сократа» 20d и далее), мудрых и богов («Пир» 404a и далее, ср. здесь о стремлении Эрата к мудрости), даже государства («Государство» 427e и далее). Вместе с тем ср. «сущностную» (ὄντως) σοφία выражающуюся в науке о числе («Послезаконие» 973a и далее, 976c–979e), σοφία как гармонию («Законы» 689d) и т. п.

Σαβάζιος<sup>49</sup> (оно было, видимо, заимствовано и фригийцами, обозначавшими им своего великого бога; поэтому многие античные писатели считали это имя фригийским, ср. Страбона, Гесихия и др.<sup>50</sup>). Σαβάδιος согласно авторитетной и очень убедительной этимологии<sup>51</sup>, отсылает нас к уже упоминавшемуся слав. \*svobodь. Такая семантика подтверждается эпитетом божества, являющегося уже в древности признанным соответствием (собственно, деноминацией) Сабадия — Сабазия, а именно Диониса — Ἐλευθερος ‘Свободный’, *Liber*. Само же отождествление Сабадия и Диониса (кстати, тоже божества фракийского происхождения)<sup>52</sup> имеет очень далеко идущие последствия (ср. позже Σαβάζιος как эпиклеса Диониса). По сообщению Гесихия, по-македонски силены (сатиры), игравшие особую роль в культе Диониса, назывались σαυάδαи, или σαύδοи, т. е. названиями, которые неотделимы от Σα(ο)υάζιος, варианта основной формы Σαβάοιος. Еще важнее, что именно Дионис, бог плодородия, растительности, научивший людей виноделию, получил имя, восходящее к \*sυobhod(h)-jos. Дело в том, что Дионис (и, как легко заключить по естественной аналогии, Сабადиос) многими узами связан с землей, ее плодородными силами (ср. выше мифологему-понятие *Земля о собъ*). Достаточно напомнить божественные функции Диониса, связанные с ним земледельческие культы и особенно имя его матери Семелы (Σεμελη, *Semele*), фрако-фригийской богини земли (собственно, персонифицированной земли, ср. др.-фриг. ζεμελω ‘Мать-Земля’?; ср. фриг. ζέμελεν βάρβαρον ἀνδράτποδον. Гесихий; Γδαν Μα), чье имя родственно как слав. \*zemja ‘земля’, так и др.-греч. χαμαί ‘на земле’ (все из и.-евр. \*g’hđem-, \*g’hđom-, в ус-

<sup>49</sup> Ср. также: Σαυάζιος, Σαουάζιος, Σαάζιος, даже Σεβάζιος, Σεβάδιος, *Sebadius* (последние формы — результат грецизации, ср. σέβω). См.: *Detschew D. Die thrakischen Sprachreste. Wien, 1957, S. 427; Georgiev V. Die thrakischen Götternamen. Eie Beitrag zur Religion der alten Thraker. — Балканско езикознание, XVIII, 1. София, 1975, S. 47–48; см. также: Mayer A. Die Sprache der alten Illyrier, I. Wien, 1957, S. 288.*

<sup>50</sup> Учитывая наиболее вероятную этимологию этого имени, фригийская форма имела бы вид \*S(v)obod-.

<sup>51</sup> Идея А. Грегугара была поддержана рядом специалистов. См.: *Bonfante G. Sabadios-Svoboda, le libérateur. — Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales et slaves, VII, 1939–1944, p. 41–46; Jakobson R. While reading Vasmer’s Dictionary. — In: Selected Writings, II. La Hague–Paris, 1971, p. 641 (впервые IJSLP 1, 1959, p. 269); Georgiev V. Op. cit., S. 47.* Иное мнение по этому поводу см. Фасмер III, с. 583.

<sup>52</sup> Ср.: Σαβάζιον δὲ τὸν Διόνυσον οἱ θρᾷκες καλοῦσι, καὶ Σαβοῦς τοὺς ἱερεοὺς αὐτῶν (Schol. Arist. Vesp., 9) или item in Thracia eundem haberi solem atque Liberum accipimus, quem illi Sebadium nuncupantes magnifica religione celebrant... (Macrob. I, 18, 11). См. также: *Михаилов Г. Траките. София, 1972, с. 228 и др.*

ловном «бругмановском» коде<sup>53</sup>). Через Семелу-Землю удается включить ее сына Диониса и (по аналогии) Сабадия в сюжет основного мифа. В самом деле, Семела-Земля рождает Диониса от громовержца Зевса чудесным образом: его молнии испепеляют Семелу (неверную жену в основном мифе), а извлеченный из чрева матери сын зашивается в бедро отца, откуда и рождается вторично. Происхождение от Семелы-Земли и удивительное рождение-смерть (или двойное рождение) объясняют почему именно Дионис-Сабидий стал воплощением особого плодородия, нового образа бессмертия как чередования бесконечно-го ряда рождений и смертей (ср. выше о Земле). Как трансформация младшего сына Громовержца<sup>54</sup>, проходящего через смертное испытание (поражение

<sup>53</sup> *Detschew D.* Op. cit., S. 429.

<sup>54</sup> Само имя Διόνυσος (ср. эгейск. *di-uo-nu-so-jo*) обычно понимают как продолжение \*Диос-вуосос, где первый член — имя Зевса (Неба), а второй — фракийское слово со значением 'сын' т. е. 'сын Зевса', 'сын Неба' (ср.: *Frisk 1*, S. 396 и др.). Характерно, что в более поздних мифологических версиях Дионис, действительно, сопоставляется или даже отождествляется с Зевсом, своим отцом. Ср. уже в Римскую эпоху на Балканах такие образы, как Зевс-Дионис, Зевс-Вахх и особенно Зевс-Сабидий. Последний образ позволяет ввести в рассматриваемую тему еще один цикл фракийских мифологических мотивов, связанных с идеей смерти ради бессмертия. Геродот пишет: «Что касается веры гетов в б е с с м е р т и е, то она состоит вот в чем. По их мнению, они н е у м и р а ю т, но покойник отходит к богу С а л м о к с и с у... Каждый пять лет геты посылают к Салмоксису вестника, выбранного по жребию, с поручением передать богу все, в чем они нуждаются в данное время. Посылают же вестника они так. Выстроившись в ряд, один держит наготове три метательных копья, другие же хватают вестника к Салмоксису за руки и за ноги и затем подбрасывают в воздух, так что он падает на копьё. Если он умирает, пронзенный копьями, то это считается знаком божьей милости, если же нет, то обвиняют самого вестника. Его объявляют злодеем, а к богу отправляют затем другого человека... Эти же самые фракийские племена во время грозы, когда сверкает м о л н и я, пускают с т р е л ы в н е б о и угрожают богу, так как вовсе не признают иного бога, кроме своего» (IV, 94). Очень вероятно, что стрелы пускались фракийцами (как потомками Сабидия-Диониса, сына Семелы-Земли) в Зевса-Сабидия, отца их мифологического предка (инверсия трансформированного мотива из основного мифа). Не менее интересно сообщение Геродота и о Салмоксисе: «При этом он [Салмоксис. — *B. T.*] доказывал друзьям, что ни сам он, ни они — его гости и даже их отдаленные потомки — н и к о г д а н е у м р у т, но перейдут в такую обитель, где их ожидает в е ч н а я ж и з н ь и б л а ж е н с т в о. ...Салмоксис велел соорудить для себя подземный покой. Когда тот покой был готов, Салмоксис исчез из среды фракийцев, спустился в п о д з е м е л ь е и там жил три года. Фракийцы же страшно тосковали по нем и оплакивали как у м е р ш е - г о. На четвертый год, однако, Салмоксис вновь явился фракийцам, и те таким образом уверовали в его учение» (IV, 95, ср. также 96). О Салмоксисе (Σάλμοξις, Ζάλμοξις, *Zalmoxis*, Ζάρολξις, ср. издавна существующую тенденцию к связи имени этого бога с названием земли), см.: *Eliade M.* De Zalmoxis à Gengis-Khan. Paris, 1970; *Idem.* Zalmoxis. — *History of Religions*, 11, 1971, p. 257–302; *Топоров В. Н.* К древним балкано-балтийским связям в об-

небесным огнем-молнией) и выдерживающего его, Дионис-Сабаций подобен Земле в том, что и он *о собѣ*, что и его судьба — родиться и умирать без конца, творя жизнь бессмертную тем же самым образом, как σοφία творит бессмертный смысл, — о б р а щ е н и е м н а с а м о г о с е б я, вечным возвращением к самому себе. Это и есть, видимо, та общая основа, которая объясняет единое наименование (из и.-евр. \**syobh-*) и для σοφία и для Σαβάδιος как мужского соответствия образу З е м л и и рождения-жизни<sup>55</sup>.

---

ласти языка и культуры. — В кн.: Античная балканистика. Предварительные материалы. М., 1972, с. 36–38 и др. Ср. в более общем виде: *Bianchi U. Dualistic Aspects of Thracian Religion. — History of Religions, 10, 1971, p. 228–233.*

<sup>55</sup> Закономерно возникающий вопрос о соотношении «дионисийского» Сабадия и «аполло-нической» σοφία предлагает ответ, указывающий направление движения того круга идей древнегреческой духовной культуры, внутри которого формировались смысловые структуры слова σοφία.