
¹ Мы приводим эту поврежденную надпись в восстановленном виде, предложенном А. А. Белецким (см. В. Н. Л а з а р е в. Мозаики Софии Киевской. М., 1960, стр. 162) и соответствующей старинному свидетельству (см. Е. Б о л х о в и т и н о в. Описание Киево-Софийского собора... Киев, 1825, стр. 44).

² Объективное развитие философского анализа понятия символа (ограничимся упоминанием «Философии символических форм» Э. Кассирера) привело к тому, что, вне зависимости от произвола того или иного исследователя, это понятие по крайней мере потенциально становится предельно широким понятием гуманитарных наук. Входя в человеческий мир, вещь становится символом: она начинает нечто «означать», обретает «смысл». Язык и миф, бытовой обиход и нормы поведения, все те первоэлементы человеческого существования, без которых человек не может совершить ни одного простейшего жизненного акта, суть с самого начала символические формы.

³ Речь идет не о языковых, а именно о словесных формах, ибо хотя сам греческий язык на славянской почве должен был с самого начала уступить свое место в литургии и проповеди автохтонному, он оказался источником бесконечного количества так называемых словообразовательных калек для передачи отсутствовавших в последнем философских и богословских понятий. Поэтому сквозь церковно-сла-

вянский язык постоянно просвечивает специфически греческое ощущение слова.

⁴ В качестве примеров могут фигурировать самые различные авторы той традиции, которая породила сборники «Филокалии» («Добротолубия»). Автор жития Симеона Нового Богослова утверждает, что прославленный мистик никогда не изучал мирской философии (J. N a u s h e r g. Un grand mystique byzantin. — «Orientalia Christiana», XII, 1928, 2, 17—21); это не мешает Симеону проявлять поразительную близость к учению Плотина о сущности света (срв. А. Ф. Л о с е в. Античный космос и современная наука. М., 1927, стр. 269—270; П. М и н и н. Главные направления древнецерковной мистики. СПб., 1916, стр. 64—65).

⁵ Нечто от этого стиля восприятия осталось у бабы из чеховского рассказа «Мужики», до слез умиляющейся над непонятым ей словом «дондеже». Впрочем, подобные явления в более сложных формах проходят через всю историю искусства и литературы. Когда мы читаем литературные произведения, насыщенные намеками на события, известные только автору (что весьма обычно для лирики), нам гораздо важнее ощущение неизвестной реальности, нежели дешифровка намеков.

⁶ Срв. католический богословский термин «fides implicita» («имплицированная вера»), относящийся именно к таким случаям.

⁷ О противостоянии этих двух линий и их соотношении в генеалогии христианской символики см. J. H e s s e n. Griechische oder biblische Theologie? Probleme der Hellenisierung des Christentums. Leipzig. 1956; A. D e m p f. Geistesgeschichte der frühchristlichen Kultur. Wien, 1960.

⁸ Или, в сакрально-эмфатическом переводе, «премудрость». Философская концепция, доведенная до полной четкости Псевдо-Дионисием Ареопагитом (начало V века), требует прибавлять ко всем атрибутам Бога трансцендирующую приставку *ὑπερ-* («сверх-», в традиционной передаче «пре-»): Бог не *δυνατός* («благий»), но *ὑπεραγαθός* («преблагий») и т. п. Поэтому совершенно логично назвать мудрость (*σοφία*) Бога «премудростью» (*ὑπερσοφία*), как это и делает Псевдо-Ареопагит. При переводе на церковно-славянский язык за библейским *σοφία* как бы было усмотрено это ареопагитическое речение *ὑπερσοφία*. Для пояснения этого случая заметим, что в церковно-славянском языке речения на «пре-» употребляются еще щедрее, чем в сакральной греческой лексике. Вот один пример. В греческом подлиннике литургии Иоанна Златоуста марнологическое заключение Великой Ектении включает только один эпитет с приставкой *ὑπερ-* (*ὑπερευλογημένης* — «преблагословенную»); в славянском тексте есть еще два эпитета с приставкой «пре-» — «пресвятую» (*παναγίας*, т. е. собственно «всесвятую»); и «пречистую» (*ἁχραντος*, т. е. «незапятнанную»). Последний эпитет в древних списках еще лишен эмфатической приставки и звучит как «чистую» (автор приносит благодарность за это указание А. И. Рогову).

⁹ «Речи Сигдривы», 5; см.: «Старшая Элда». Пер. А. И. Корсуна. (В серии «Литературные памятники»). М.—Л., 1963, стр. 110.

¹⁰ «Titi Livi ab urbe condita». I. 1, 19, 5 (ed. W. Weissenborn. Lipsiae, 1894, p. 21).

¹¹ «Theogonia», 886—900 («Hesiodi carmina», ed. A. Rzach. Lipsiae, 1908, p. 45).

¹² H. D i e l s. Die Fragmente der Vorsokratiker, 4. Aufl., Bd. II. Berlin, 1922, S. 56, fragm. B2).

¹³ А. Ф. Л о с е в. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии.—«Ученые записки МГПИ», т. 72, вып. 3. М., 1953, стр. 55.

¹⁴ «Hymni orphici», XXXII, 8 («Orphica», rec. E. Abel. Pragae et Lipsiae, 1885, p. 75).

¹⁵ «Античные поэты об искусстве». Сост. С. П. Кондратьев и Ф. А. Петровский. М., 1938, стр. 41. Срв. такие эпитеты Афины, как «Детопитательница» (*κοιροτρόφος*).

¹⁶ Обе цитаты даны в переводе Ф. Ф. Зелинского («Древнегреческая литература эпохи независимости», II. Пг., 1920, стр. 67 и 84). Следующий текст Эсхила мы считаем нужным привести в дословной передаче: «радуйтесь, люди градские, предавшиеся в достояние Зевсовой Деве, дружелюбные — дружелюбной, разумные —

мудрой: вас, пригретых крылами Паллады, почитает Отец» («Eumenides», 998—1000. — «Aeschylī tragoediae», ed. U. de Wilamowitz-Moellendorff, Berolini, 1914, p. 327). Здесь все красноречиво: и образ богини, под своими крылами матерински согревающей «людей градских», и приписанное этим последним свойство «разумности» (в смысле «благозакония», упорядоченного общежития), и связь между покровительством «Зевсовой Девы» и благоволением самого «Отца».

¹⁷ Срв. замечание Н. П. Кондакова: «При виде этого образа мы невольно вспоминаем богиню Афину, белокурую Палладу, мужественный ее образ в статуе Афины Парфенос, работы Фидия, мудрейшую владычицу, суровую и строгую богиню, чистую и непорочную, защитницу смертных. И высокая, стройная фигура, и длинный овал бледного лица, с глубоко задумчивыми миндалевидными очами, под плоскими дугами бровей, и тонкий, сухой, нередко преувеличенно длинный нос, и заостренный подбородок, и сухое, внутренне скорбное выражение малого рта, и напряженно устремленный пророческий взгляд, все сближает основу византийского образа Божией Матери с чистым аттическим типом богини Афины...» (Н. П. Кондаков. Иконография Богоматери, т. 2. Пг., 1915, стр. 18). Когда Феодор Студит описывает, как Дева Мария, заступаясь за христиан, простирает руки к престолу Всевышнего [см. J. P. Migne. Patrologia Graeca (далее MiPG), т. 99, col. 721], мы вспоминаем деву Афину из элгии Солона, простершую руки над своим городом.

Если мы ограничимся констатацией, что некоторые черты Афины были «заимствованы» для создания византийского образа Царицы Небесной и Взбранной Воеводы, мы выскажем некоторую истину, однако ценой упрощения. В действительности столь органичные образы не создаются посредством механического комбинирования «заимствований», которые осуществляются лишь на поверхности символической семантики. Применительно к более глубинным уровням точнее будет сказать, что и образ Афины, и образ Богородицы выявляют — каждый из них в соответствии со своей ступенью в истории общественного сознания — один и тот же устойчивый евразийский первообраз, удерживаемый памятью народов на протяжении самых различных эпох и восходящий к самым истокам человеческой духовной культуры (срв. E. Neuman. Die grosse Mutter. Der Archetyp des Grossen Weiblichen. Zürich, 1956). Афиняне знали, что делали, когда, восприняв новую веру, посвятили Парфенон — храм Афины-Девы — Богородице Афиниотиссе: так древний Дом Девы и для византийской эпохи остался Домом Девы. Исследуемый в настоящей работе символ Софии являет собою как бы «общий знаменатель», общую плоскость для образов Афины и Марии: именно поэтому мы столь подробно останавливались на соответствии этих двух фигур.

¹⁸ «Quaestiones convivales», I, p. 617 B («Plutarchi Chaeronensis Moralia», rec. G. N. Bernardakis. Lipsiae, 1892, p. 15).

¹⁹ «Aeschylī Eumenides», 827—829 («Aeschylī tragoediae...», p. 321).

²⁰ А. Ф. Лосев. Олимпийская мифология..., стр. 53.

²¹ «Cratylus», p. 407 B («Platonis opera», rec. J. Burnet, I. I. Oxonii, [1905], sine pagin.). Так, Платон пытается этимологически объяснить имя Афины, должствующее, в соответствии с его мыслью, давать сущность богини; как всегда, его этимологизирование имеет не столько реально-лингвистический, сколько философско-метафорический смысл.

²² Наши задачи требуют буквального, хотя бы и топорного перевода. Но чтобы воздать должное классическому переводу Гнедича, приведем эти же строки в его передаче:

Словно правильный шнур корабельное древо равняет
Зодчего умного в длани, которой художества мудрость
Всю хорошо разумеет, воспитанник мудрой Афины, —
Так между ними борьба и сражение равные были.

²³ «Die Fragmente der Vorsokratiker», von H. Diels, 4. Aufl. Berlin, 1922. S. 306 (A 16).

²⁴ Срв. рассказ итальянца XV века об этих ночных бдениях афонских старцев: «Le Millénaire du Mont Athos», 963—1963; «Études et Melanges», I. Chevetogne, 1963, p. 131.

²⁵ «Metaphysica», I, 3, p. 983 A 24—25 («Aristotle's Metaphysics»), a revis. text with introd. and notes by W. D. Ross. Oxford, 1924, sine pagin.).

²⁶ Ibid., II, I, p. 985B11.

²⁷ «Xenocrati fragm.», 6, Diels.

²⁸ «Definitiones», p. 414 B («Platonis opera», rec. J. Burnet, t. VI. Oxonii, [1905], sine pagin.).

²⁹ «Phaedrus», p. 278 D (ibid., t. I).

³⁰ «Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria», prooem. XVI (ed. G. Pasquali. Lipsiae, 1908, p. 6⁶⁻¹⁰).

³¹ «Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria», II, p. 100 D (ed. E. Diehl. Lipsiae, 1908, p. 329²¹⁻²⁹).

³² «Platonis Timaeus», p. 29 A («Platonis opera», rec. U. Burnet. t. IV. Oxonii, [1905]).

³³ А. Ф. Л о с е в. Античный космос и современная наука. М., 1927, стр. 91.

³⁴ «Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria», I, p. 52 A (ed. E. Diehl, I. Lipsiae, 1903, p. 168).

³⁵ Ibid., p. 52. B (ibid., p. 168²²⁻²³).

³⁶ I. R. H a r r i s. Athena, Sophia and the Logos. — «Bulletin of the John Rylands Library», 1922, p. 56 ff.

³⁷ О внутренней связи, которую в структуре мифомышления имеют образы «дома» и «мира», см. в последней части статьи.

³⁸ L. A b e l s o n. The Immanence of God in a Rabbinical literature. London, 1912.

³⁹ Beresit Rabba, I. 1.

⁴⁰ О персонализме Ветхого Завета срв. в советской литературе: «История всемирной литературы», т. I. М. 1968, стр. 350—352 (макет). Срв. также: М. В u b e r. Schriften zur Bibel (Werke II). München, 1964; S. T e r r i e n. Job. Poet of existence. Indianapolis — New York, 1957.

⁴¹ Книга Премудрости Соломоновой, VII, 25 и сл. В другом тексте (Кн. Премудрости Иисуса, сына Сирахова, XXIV, 3) Премудрость говорит о себе: «Я вышла из уст Всевышнего», что отдаленно заставляет вспомнить ту же Афины, излетающую из главы Отца.

⁴² Книга Притчей Соломоновых, VIII, 27—31.

⁴³ Разумеется, понятие строго бытийственно, без поверхностного психологизирования. Мы позволяем себе две поясняющие новейшие параллели: слова Ф. Шиллера о Радости, которая «движет колеса великих мировых часов» (в оде «К радости»), и классическую формулу Ф. М. Достоевского: «Радость, без которой нельзя миру стоять и быть».

⁴⁴ В новооткрытом коптском гностическом памятнике «Тайные словеса, которые изрек живой Иисус и записал Близнец Иуда Фома» (обычно называемом «Евангелие от Фомы»), есть такой диалог: «Сказали ученики Иисусу: Скажи нам, каков будет наш конец. Иисус сказал: так вы исследовали начало (ἀρχή), что спрашиваете о конце? Ибо каково начало, таким будет и конец. Блажен, кто стоит в своем начале, и он познает свой конец, и он не вкусит смерти» («The Gospel according to Thomas», Coptic text est. A. Guillaumont a. o. Leiden — New York, 1959, p. 5). В коптском тексте сохранено греческое слово ἀρχή, онтологическое (а не временное) значение которого выступает здесь очень отчетливо.

⁴⁵ Targum Jeruſalmi, Bereſit, I, 1.

⁴⁶ Общечеловеческая символика огороженного и освященного пространства выступает особенно наглядно в скандинавской мифологии, делящей все сущее на Мидгард — огороженную и устроенную «Срединную крепость», внутри которой

только и возможна жизнь людей, — и отовсюду обступивший ее и грозящий ей Утгард — символ хаоса.

⁴⁷ Книга Притчей Соломоновых, XVII, 1.

⁴⁸ В лексике Ветхого Завета встречается аналогичное по внутренней логике древнееврейское речение *tm* — букв. «цельный», «целокупный», «неушербленный», перен. «честный».

⁴⁹ Книга Притчей Соломоновых, XIV, 1.

⁵⁰ Книга Притчей Соломоновых, XXX, 24-27. Все три мотива по отдельности и в своем смысловом единстве (бодрственное трудолюбие — «дом, построенный на скале» — стройное согласие всенародной общности) очень много дают для понимания природы ветхозаветного образца *ḥkmh*.

⁵¹ Как известно, лексика Ветхого Завета постоянно сближает понятия «неразумия» (т. е. отсутствия «премудрости») и «греха».

⁵² Не придавая этим соответствиям слишком много значения, все же заметим, что греки с древнейших времен считали седмицу числовым выражением своей Премудрости — Афины Девы (ср.: Pseudo-Jamblichus. *Theologumena arithmeticae*, VII, 53 ed. G. De Falco. Lipsiae, 1915, p. 71³⁻¹²). Семь — это и каноническое число признанных носителей σοφία — греческих «мудрецов» VI века до н. э. (то обстоятельство, что на деле «мудрецов» было больше, так что имели хождение различные варианты, каждый из которых включал по семь имен, особенно подчеркивает символический смысл седмицы).

⁵³ Подчеркивается праздничный характер явления Премудрости людям (срв. выше о ее «игре» и «весельи»).

⁵⁴ Премудрость, как противостоящее распаду начало сплочения и самообуздания, есть предпосылка жизни; тот, кто отказывается от нее, принадлежит смерти.

⁵⁵ Книга Притчей Соломоновых, IX, 1—6.

⁵⁶ Эту эквивалентность очень легко проследить в иудейском гносисе (см. G. S c h o l e m. *Die Jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen*. Zürich, 1957, passim). Поскольку же софиологические трактаты Ветхого Завета (особенно Книга Премудрости Соломоновой) стоят с последним в очевидной типологической связи, мы имеем известное право умозаключать от более поздней каббалистической интерпретации к интересующим нас текстам.

⁵⁷ Известный иудейский богослов I в. до н. э.

⁵⁸ «Tanhumah», изд. S. Buber. Вильна, 1885, Nirzabim, 25^a; срв. Pirqe Aboth, II, 4 (Saar hašamajim, Budapest, 1894, S. 269).

⁵⁹ Книга Премудрости Соломоновой, VII, 22—23.

⁶⁰ Pirqe Aboth., II, 5 (ibid.). К уяснению ветхозаветного образа Премудрости см. также: «On Biblical hypostases of Wisdom». — «Hebrew Union College Annual», 23, 1, 1950—1951, p. 157—171; F. A. H. B o e r. *Wisdom in Israel and in the ancient Near East* («Vetus Testamentum», Suppl. III). Leiden, 1955; R. S t e c h e r. *Die persönliche Weisheit in den Proverbien* 8. — «Zeitschrift für katholische Theologie», 75, 1953, S. 410—451; R. B. Y. S c o t t. *Wisdom in creation; the amôn of Proverbi*. VIII, 30. — «Vetus Testamentum», 10, 1960, p. 213—233; C. F. M o o r e. *Intermediaries in Jewish Theology*. — «Harvard Theological Review», 15, 1922, p. 41—85; A. A l t m a n n. *The rabbinic doctrine of creation*. — «Journal of Jewish Studies», 7, 1956, p. 195—206. Много материала могут дать оставленные нами за пределами нашего рассмотрения древние тексты синагогального богослужения, упоминающие Премудрость; срв.: H. J a e g e r. *L'examen de conscience dans les religions...* — «Numen», VI, Paris, 1959. Сосредоточение на конкретных данных ветхозаветной предыстории патристической «софиологии» все настойчивее рекомендуется современной наукой как противодействие против расплывчатых спекуляций о гностицизме (срв.: H. J a e g e r. *The patristic conception of Wisdom in the light of Biblical and Rabbinical research*. — «Studia Patristica», v. IV, ed. By F. L. Cross. Berlin, 1961, S. 90—106).

⁶¹ Исследования, рассматривающие патристические и византийские представления о Софии, весьма многочисленны. Назовем следующие: Г. Ф л о р о в с к и й. О почитании Софии Премудрости Божией в Византии и на Руси. — «Труды В съезда русских академических организаций за границей», ч. 1. София, 1932; M. T e c h e r t. La notion de la Sagesse dans les trois premières siècles de notre ère. — «Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie», NF, 32, 1930, S. 1—27; M e y e n d o r f f. L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition Byzantine. — «Cahiers archéologiques», 10, 1959, p. 259—277.

⁶² Или еще ранее, ибо уже Книга Премудрости Соломоновой хотя бы своим упоминанием «бесформенной материи» (ἀμόρφου ὕλης, VII, 21 и XVII, 18), осуществленном в специальных терминах греческой философии, выдает некоторую связь с последней. Блестящий и до сих пор сохраняющий свою ценность анализ этого сочинения см.: Н. Н. Г л у б о к о в с к и й. Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу, кн. II. «Евангелие» св. ап. Павла и теософия Филона, Книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910, особ. стр. 475 и др.

⁶³ In Iohannem, I, 34, 243—246 («Griechische christliche Schriftstellers» (далее GCS), 4, Berlin, 1903; H. G o r g e m a n n. Die «Schöpfung» der «Weisheit». Bei Origenes. — «Studia Patristica», v. VII. Ed. by F. L. Cross. Berlin, 1966, S. 194—209.

⁶⁴ «Platonis Timaeus», p. 37C («Platonis opera...» t. IV. Oxonii, 1905, sine pagin.).

⁶⁵ G. F l o r o v s k y. Christ, the Wisdom of God in Byzantine theologie. — «Résumés des rapports et communication; 6-ème Congrès International des Etudes Bysantines», Alger, 1939, Paris, 1940, p. 255—260.

⁶⁶ 1-е Посл. Кор. I, 24. Срв. цитированную выше (прим. 62) работу Н. Н. Глубоковского, а также следующие исследования: M. A. M a t h i s. The Pauline Pistis Hypostasis. Washington, 1920; L. C e r f a u x. Le Christ dans la theologie de st. Paul. — «Lectio divina», 6, 1951, p. 189—208.

⁶⁷ «Hieronymi Quaestiones hebraicae in Genesim», I, 1.

⁶⁸ «Origenes in Isaiam homilia», 3.— MiPG 13, col. 230 C.

⁶⁹ «Origenes in librum Jesu Nave homilia». VII, 7. GCS, 7, p. 335; «In Ieremiam homilia», 8. — MiPG 13, col. 345 A — 348 A; «De Principiis», IV, 4, 1, fr. 32, ed. P. Koetschau. Berolini, 1931, p. 34C, ... (Stromata 1, 5, 30). См.: В. В. Б о л о т о в. Учение Оригена о Троице. СПб., 1879. «Софиологический» уклон мысли Оригена чувствуется уже в заглавии его важнейшего труда «О началах» (περὶ ἀρχῶν): мы уже видели, что ἀρχή (свр. r' šjt) есть один из терминологических эквивалентов «Премудрости». Притом софиология была для Оригена вождельным мостом между Библией и Платоном, между откровением и философией; еще учитель Оригена, Климент Александрийский, усматривавший в греческой мысли «детоводителя ко Христу», назвал Премудрость «госпожою философов» (Stromata, 1, 5, 30, 1), Clem. Alex. 2, p. 19, 16 Stahlin.

⁷⁰ «Athanasii Alexandrini contra Arianos», III, 65.— MiPG, 46, 461B.

⁷¹ Anthologia Graeca carminum Christianorum, adnot. W. Christ et M. Paranikas. Lipsiae, 871, p. 166.

⁷² Книга Притчей, VIII, 22.

⁷³ «De Principiis», IV, 4, 1. fr. 32, ed. P. Koetschau. Berolini, 1913, p. 349 (если только это место — не арианская интерполяция).

⁷⁴ Мистический трактат прославленного pietистского ученого Г. Арнольда (1666—1714) «Das Geheimnis der göttlichen SOPHIA» (Leipzig, 1700) оказал, между прочим, решающее влияние на финал «Фауста» Гёте с его апофеозом Девы Марии как богини и Вечной Женственности.

⁷⁵ Византийская мистика любила описывать Христа как целокупность всех не только мужественных, но и женственных совершенств человеческой природы, как преодоление расколотости ветхого Адама на мужское и женское (срв.: А. Б р и л л и а н т о в. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна

Скота Эригены. СПб., 1898, стр. 215, 454, где приведено и достаточное количество ссылок на источники). Имело значение и то, что ап. Павел назвал Христа «Божьей Силой и Божьей Премудростью»: «этот двойной женский род, — замечает современный исследователь творчества Романа Сладкопевца Х. Гродидье де Матон, — имел большие последствия для типологии (в теологическом смысле этого слова, т. е. для учения о ветхозаветных и прочих символических «прообразованиях» Христа. — С. А.), ибо оно позволило узнавать Христа в той или иной женщине Ветхого Завета» (R o m a n o s l e M é l o d e. Hymnes. Introd., texte critique, trad. et notes par J. Grosdidier de Matons, v. IV. Paris, 1967, p. 578—579, n. 3).

⁷⁶ Лук. XV, 8 и сл.

⁷⁷ MiPG, XLI, col. 781.

⁷⁸ R o m a n o s l e M é l o d e. Hymnes..., v. IV, p. 178.

⁷⁹ In Ecclesiasten, II, 12. — MiPG, 44, col. 618 A.

⁸⁰ De Spiritu Sancto. — MiPG, 32, col. 69 B; срв. также: col. 169 C.

⁸¹ Centuria III, 41. — MiPG, 90, col. 1277 C.

⁸² Hierarch. Coel. III, I. — MiPG, 3, col. 164. Слово *ἀναλογία* обычно имеет в греческом языке значение «пропорция», так что у Псевдо-Дионисия можно усматривать некое пифагорейское учение о «пропорции» между небесным и земным.

⁸³ Идея «Премудрости» постоянно связывается с воплощением и земным страданием Христа. «Твое страдание, Твоя глубина Премудрости», — обращается к распятому Иисусу Роман Сладкопевец (в 17 строфе кондака Страстной Пятницы «На страсти Христовы и на плач Богородицы»; R o m a n o s l e M é l o d e. Hymnes..., p. 184).

⁸⁴ Срв. H. L e i s e g a n g. Der Heilige Geist. Leipzig — Berlin, 1919; i d e m. Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistesbegriffes der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. Leipzig, 1922; S. H i r s c h. Die Vorstellung von einem weiblichen «pneuma hagion» im Neuen Testament und in der ältesten christlichen literatur. Ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist. Berlin, 1926.

⁸⁵ Для лучшего понимания этого места заметим, что мотивы духовной, незримой, бестелесной пляски гораздо более распространены в раннехристианской и византийской литературе, чем это обычно себе представляют. В новозаветной апокрифе «Деяния апостола Иоанна» говорится: «Тот, кто не пляшет в хороводе, не разумеет совершающегося» (ὁ μὴ χορεύων τὸ γινόμενον ἀγνοεῖ). О пляске «богоотца Давида» перед Ковчегом Завета говорит пасхальный канон Иоанна Дамаскина. В литургическом обиходе хождение по кругу вокруг купели в обряде крещения и вокруг аналоя в чине венчания являет собою опять-таки аскетически сдержанный намек на хоровод, знак хоровода.

⁸⁶ Срв. L. B o u e r. Le Trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte Marial. Paris, 1957; C. C h e v a l i e r. La Mariologie de st. Jean Damascene. Rome, 1936; M. G o r d i l l o. Mariologia orientalis. Roma, 1954.

⁸⁷ Лук. I, 38.

⁸⁸ S. E p h r a e m i Syri Carmina Nisibena. Ed. G. Bickell. Lipsiae, 1866, p. 122.

⁸⁹ Срв. Н. П. Кондаков. Указ. соч., т. 2, стр.

⁹⁰ Точно датируется только вступительная часть Акафиста («Взбранной Воеводе»), заведомо связанная с ситуацией 626 года; но отнюдь не может быть доказано, что эта часть, композиционно представляющая собой как бы «затакт» к целому, изначально была связана с Акафистом: основной текст может быть и древнее, и моложе. Акафист приписывали целому ряду гимнографов от Романа Сладкопевца до Георгия Писиды, но ни для одной атрибуции доселе не найдено достаточно безупречных аргументов.

⁹¹ Впрочем, английский ученый-марксист Дж. Томпсон не без остроумия сопоставляет как раз эту часть Акафиста с традицией античной диалектики, восходящей еще к Гераклиту. См. Д ж. Т о м п с о н. Первые философы. Пер. с англ. под

ред. А. Ф. Лосева. М., 1959, стр. 320. Следует добавить, что в том же Акафисте Богородица названа «вместилищем Премудрости Божией» (δοχεῖον, в традиц. переводе «приятельше»). Роман Сладкопевец едва ли случайно именует ее же «премудрой Девой» (R o m a n o s l e M é l o d e. Hymnes..., t. IV, p. 166).

⁹² E. v. I v a n k a. Die Trias Sophia — Dynamis — Eirene im neuplatonischen Denken und die Kirchengründung Konstantis des Grossen. — «Résumés des rapports et communications du VI Congrès Internationale des Etudes Byzantines». Paris, 1939, p. 102—104.

⁹³ Датируется серединой X века (M. C h a t z i d a k i s, A. G r a b a r. La peinture Byzantine et du haut Moyen Âge. Paris, 1965, III. 81).

⁹⁴ «Слово о законе и благодати», 42, 8—11. О «смысле» благоверного князя с особым ударением говорится и в других местах «Слова» (38, 22—23; там же, 27 и др.).

⁹⁵ «Слово о законе и благодати», 41, 8—10.

⁹⁶ «Повесть временных лет», ч. 1. Подг. текста Д. С. Лихачёва. Сер. «Литературные памятники». М. — Л., 1950, стр. 102.

⁹⁷ «Чтение о свв. мучениках Борисе и Глебе», 92 з («Жития свв. мучеников Бориса и Глеба и службы им». Приг. к печати Д. И. Абрамович. — «Памятники древнерусской литературы», вып. 2. Пг., 1916, стр. 5).

⁹⁸ «Слово о законе и благодати», 51, 13.

⁹⁹ Как известно, перед чтением Евангелия, Апостола или паремий, а также перед возглашением прокимна обычай Византийской Церкви требует восклицать σοφία θρωή («Премудрость! Со вниманием!»). В традиционном переводе «Премудрость, прости»). Этот обычай имеет своей целью указать на таинственный смысл подлежащих рецитации текстов.

¹⁰⁰ «Чтение о свв. мучениках Борисе и Глебе», 92 б (указ. соч., стр. 4): «Вчера елин Владимир нарицаяся, днесь кръстьян Василий наричається. Се вторый Костянтин в Руси явися».

¹⁰¹ «Слово о законе и благодати», 51, 11—14.

¹⁰² О градостроительстве в эпоху Ярослава срв.: В. Н. Л а з а р е в. Мозаики Софии Киевской. М., 1960, стр. 18—19. Известные слова Рауля Глабера о «белой ризе» каменных храмов, приводимые и Лазаревым, дают понятие об интенсивности, с которой человек раннего средневековья переживал новые для него образы большого христианского города.

¹⁰³ На эстетическую и, если угодно, мировоззренческую значимость этой черты средневекового города указывает голландский историк и философ культуры Й. Хейзинга: «Город не растекался, как наши города, в беспорядочные предместья с унылыми фабриками и монотонными домишками, но лежал в круге своих стен... как замкнутый в себе образ» (J. H u i z i n g a. Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens und Geistesformen des 14. und 15. Jhd. in Frankreich und Niederlanden. München, 1928, S. 3).

¹⁰⁴ Известный австрийский эссеист Р. Касснер, разделявший со своим другом Рильке любовь и серьезный интерес к русской культуре, так характеризует влияние ландшафта России на специфически русский строй мировосприятия: «Психологически вполне понятно, что человек девственных лесов Севера и неизмеримых степей Юга, обитатель безграничных земель без единой скалы, состоящих сплошь из полей, лугов и лесов, ... что русский должен усматривать бездну и хаос в плоском, в пустом, в бесконечном и бесформенном» (R. K a s s n e r. Essays. Leipzig, Insel-Verlag, 1923, S. 26). Каменная стена, каменный храм, каменный город среди бесконечной и притом еще не обжитой, враждебной степи — это совсем не то, что каменный замок среди соперничающих с ним скал или, с другой стороны, каменное строение посреди густонаселенной местности. Напоминаем, что в 1036 году, т. е. совсем незадолго до закладки св. Софии, из степи пришли орды печенегов и осадили Киев (срв. В. Н. Л а з а р е в. Указ. соч., стр. 22). Поэтому исконная греческая антитеза замкнутого и беспредельного («апейрона»), устроенного и беспорядочно-

го должна была конкретизироваться для русского в образах города и степи с необычной живостью.

¹⁰⁵ «Слово о законе и благодати», 45, 2, 46. 1.

¹⁰⁶ Этот образ целомудренно-бодрой непреступности гениально схвачен Пушкиным, очень глубоко чувствовавшим библейскую поэзию:

Притек сатрап к ущельям горным
И зрит: их узкие врата
Замком замкнуты непокорным;
Стеной, как поясом узорным,
Препоясалась высота.
И, над тесниной торжествуя,
Как муж на страже, в тишине,
Стоит, белеясь, Ветилуя
В недостижимой вышине.

(«Когда владыка ассирийский...»)

Упоминание пояса, древнего символа девственности (сюда же относится и белизна Ветилуи), окрашивает этот образ града в «софийные» тона.

¹⁰⁷ В. Н. Лазарев. Указ. соч., стр. 99. Чрезвычайно примечательно, что в Охридском Апостоле приходящийся на 8 ноября праздник освящения Софии Киевской поименован крайне лаконично: «Богородица» (см.: В. Мошин. О русско-южнославянских связях X—XV вв. ТОДРЛ, XIX, 1963, стр. 79—80).

¹⁰⁸ Исход, XVII, 11—12.

¹⁰⁹ Предположения о связи Оранты в русской иконографии с образом славянской «великой богини» с поднятыми руками (В. Н. Лазарев. Указ. соч., стр. 30) сами по себе обладают скорее вероятностью, нежели необходимостью; но если идти глубже, то сама «великая богиня» восходит к тому же архетипу матриархальной хозяйки мира, селения и дома, что и Афина.

¹¹⁰ Там же, стр. 100.

¹¹¹ Там же, стр. 101.

¹¹² Когда Н. И. Брунов («Киевская София — древнейший памятник русской архитектуры». — «Византийский временник», т. III. М., 1950, стр. 168) пытается описать эти эволюции в понимании символа Богоматери, он попадает в грубые неточности, вызванные невниманием к специфическому языку средневековой культуры. «В народе, — замечает он, — Богоматерь в конхе главной апсиды Киевской Софии называлась «нерушимая стена», чем подчеркивалось ее покровительство людям... Вследствие этого образ Богоматери утерял свой мистический характер (sic!) и приобрел черты здорового народного реализма. В XI в. главные храмы крупнейших городов Киевского государства — Киева, Новгорода, Полоцка — посвящаются Софии. Начиная с XII в., когда процесс феодального дробления в основном уже закончился, главные соборы Владимира и других городов посвящены Успению Богородицы... Богоматерь Успения — небожительница, уходящая из реального мира (sic!). Такое истолкование образа Богоматери характерно для феодальной аристократии, которая стремилась внедрять в народ свои отвлеченные (sic!) аскетические идеалы...» (стр. 168). Здесь, пожалуй, намечены какие-то тенденции исторического процесса, но они искажены до неузнаваемости. Что, кроме улыбки, могут вызвать слова об «уходе из реального мира», якобы составляющем главный смысл Успения, если мы потрудимся припомнить византийский тропарь этого праздника, принятый и Русской Церковью: *ἐν τῇ κοιμῆσει τοῦ κόσμου οὐ κατέλιπες, Θεότοκε, («во Успении мира не оставила еси, Богородице»)?* Нужно же хоть самую малость считаться с тем, как понимали свою символику живые люди, этой символической жившие! Слово «мистический» в том словоупотреблении, которое характерно для ци-

тированного пассажи и, увы, до сих пор не имеет конкретного терминологического смысла, по сути дела выражает только безответственную апелляцию к ассоциативной цепочке штампов, абстрагированных от всякой исторической действительности («мистическое» — «спиритуалистическое» — «отвлеченное» — «нежизненное» и т. д. и т. п.). Элементарный историзм требует от нас считаться с тем фактом, что в определенные эпохи мистические формы общественного сознания и «здоровый народный реализм» отнюдь не исключают друг друга. Далее, хотелось бы знать, каким социологическим анализом могут быть обоснованы утверждения о том, что «отвлеченные аскетические идеалы» были навязаны народу аристократией?

¹¹³ Если подданный позднеримского кесаря или византийского василевса хотя бы у себя дома появлялся в пурпурных сапожках, его обвиняли в самозванстве.

¹¹⁴ Акафист, икос 12 (о софиологическом содержании именно этого икоса см. выше в третьем разделе статьи).

¹¹⁵ В. Н. Л а з а р е в. Указ. соч., стр. 29.

¹¹⁶ Греческое слово $\sigma\upsilon\mu\text{-}\beta\omicron\lambda\omicron\upsilon\upsilon$ (от $\sigma\upsilon\mu\text{-}\beta\alpha\lambda\lambda\omega$ — «складываю воедино») буквально имеет смысл «сопряжения».

¹¹⁷ О. М а н д е л ь ш т а м. Разговор о Данте. М., 1967, стр. 22.

¹¹⁸ С. G. J u n g und K. K e r é n y i. Einführung in das Wesen der Mythologie. Zürich, 1951.

¹¹⁹ Рыцарская, воинская мораль средневековья охотно усматривает параллелизм между стойкостью ратника и самообузданием девственницы: в образе Жанны д'Арк западное средневековье явило тождество того и другого. Если Дева Мария есть «стена девам», то она же в силу особой поэтической логики есть «стена» и для девственного города, на чье девство посягает осаждающий его враг (поэтому же девственная Паллада хранила города языческой Греции, а неприступность языческого Рима была так связана с девственностью весталок). Стена города есть его «пояс» и одновременно его «венец» (то и другое — символы целомудрия).

¹²⁰ R. C a n t a r e l l a. Poeti Bizantini..., t. I, p. 16.