

СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ АВЕРИНЦЕВ: К ТВОРЧЕСКОМУ ПОРТРЕТУ УЧЁНОГО

*И в конце концов выяснилось то, что выясняется
всегда: что времени нужны не те, кто ему, времени,
поддакивает, а совсем другие собеседники.*

**С.С. Аверинцев. Памяти
А.Ф. Лосева**

1.

Сергей Сергеевич Аверинцев (10.12.1937 – 21.2.2004) – филолог-классик, византист, библеист, исследователь европейской и русской культуры, историк религии, переводчик и комментатор множества текстов на древних и новых языках (среди них - сочинения Платона, Аристотеля, Плутарха, Ефрема Сирина, Фомы Аквинского; латинская, греческая и сирийская литургическая поэзия; ряд ветхозаветных книг; ранние христианские апокрифы и синоптические Евангелия; немецкая и французская поэзия 19 – 20 веков). Уже одно это, далеко не полное перечисление направлений его гуманитарной работы кажется удивительным. Но есть в Аверинцеве нечто еще более удивительное, чем «возрожденческая» широта интересов и способностей и несравненная эрудиция в каждой из этих сложнейших областей: любой его труд и вся его деятельность в целом не укладываются в известные рубрики гуманитарных «специальностей» и жанров. Так, его энциклопедическая статья представляет собой и критический обзор наличных знаний и мнений, и собственное решение темы (невероятно сжатые выводы из огромной работы, изложение которой должно было бы занять тома), и маленький

художественный шедевр, своего рода поэму в дискурсивной форме. Но и это не все! как правило, такая статья представляет собой урок нравственности – но нравственности не бытовой, а, если угодно, метафизической. По словам С.Г. Бочарова, «филолог Аверинцев оставил нам свой энциклопедический словарь не просто важнейших понятий – важнейших слов нашей жизни («любовь», «спасение», «чудо», «судьба» и многое другое)... Этот филолог был светский проповедник, в выступлениях на разные темы походя формулировавший уроки поведения...»¹ Позволю себе уточнить: уроки не столько поведения, сколько обращения к тому источнику, из которого проистекает всякий жизненный выбор, всякое поведение - к *virtus humana* (русский перевод: «добродетель человека» - значительно сужает смысл этого слова). Словами самого Аверинцева это можно назвать «этической перспективой, свободной от поверхностной морализации»²

Мысль Аверинцева выходит за пределы собственно филологического анализа и вступает в области философии (общей антропологии и этики) и богословия (экзегетики и христианской апологетики). Если говорить точнее, следует переменить вектор на противоположный: мысль Аверинцева *исходит* из некоторых начал, более общих, чем те, которыми располагает обычно «предметный» филолог, и оттуда спускается к своему конкретному предмету. Эта ясная - и именно в силу своей ясности - крайне нетривиальная мысль, охватывающая эпохи и языки, находящая связи в самых отдаленных явлениях культурной истории, уникальна по своей «жанровой» природе: это мысль одновременно филолога и философа, антрополога и богослова, историка и просветителя,

¹ С.Г.Бочаров. Аверинцев в нашей истории. – Вопросы литературы, 2004, 6, с.

² София-Логос, с.421.

аналитика и ритор, христианского апологета и политического мыслителя.

Однако *мыслью* в случае Аверинцева дело не исчерпывается: не меньшее его достижение - это его *язык*, его письмо, его своеобразное красноречие. Первые публичные выступления Аверинцева поразили читателя прежде всего как факт языка. То, что в нем изумляло, - это забытое богатство русского словаря (свободно принимающего в себя ученые варваризмы) и уверенная свобода в обращении с ним, сила и точность слова, обдуманность и красота изложения, трезвого и поэтичного одновременно, - все то, что к этому времени в нашей стране казалось попросту невозможным. Не говоря уже о цитатах на многих языках, новых и древних, припоминаемых по ходу речи *ex improviso*. Время - после десятилетий принудительного молчания, казенной «новоречи», внедрения не просто «низовой», но уголовной речевой стихии даже в язык интеллигенции (расплата за лагерь, по слову Ахматовой) - это время было мучительно косноязычным³. Если темой шестидесятничества была свобода публичного высказывания и право на «инакомыслие», то здесь решалась более сложная вещь: проблема *качества* этой «иной» мысли и слова. Вопрос был в том, каким образом человек может обрести *свое*, в действительности свободное слово (свободное, среди прочего, и от тяжелого невежества), то есть не только *право* независимо мыслить и говорить

³ Вспомним тему безъязычия, немоты, афазии, которую в шестидесятые годы отметили все серьезные художники. Вступление-притча к фильму «Зеркало» Тарковского («Я могу говорить»), тема говорения как самодостаточной ценности в стихах Бродского, драматичность облечения в слова бесформенной муки в «Москве-Петушках»... Предыстория этой ситуации «забытого и найденного слова» обнаруживается в лагерных воспоминаниях Варлама Шаламова. Помнить некоторые слова значило тогда жить в качестве человеческого существа, то есть, просто жить. Мучительное выживание из бессловесности, из непростой умственной тьмы, в одиночку и вопреки всему окружающему, обыкновенно оставляло свои следы на обретенном слове. Оно оставалось тем или иным образом травмированным и говорящий его не достигал окончательной свободы..

– но и *способность* делать это всерьез. Другая новизна общественной позиции «культурного сопротивления» состоит в том, что, в отличие от «шестидесятников», они (в первую очередь Аверинцев, но то же можно отнести и к И. Бродскому) перестали говорить с идеологией, даже в форме ее прямого обличения: « мое поколение было первое, которое увидело, что у идеологии *нет лица, нет даже злого лица*, что разговаривать *не с кем*»⁴

Явление юного Аверинцева, в середине 60-х годов заговорившего как «власть имеющий» о таких предметах, которые большинству его современников (гуманитариев, в том числе) были просто неведомы, словами, о существовании которых не знали или забыли, производило впечатление чуда: откуда такое? Такого быть не может: все похожее на это кончилось два поколения назад! Можно добавить, что первые читатели и слушатели Аверинцева не могли еще оценить, что это было не просто чудесное воскрешение, казалось бы, окончательно истребленной «культурной революцией» русской культуры, но ее обновление и продолжение. Новизна слова Аверинцева остается неоцененной и поныне, поскольку оно обновляет и само представление о «новизне», привычное для 20 века.

Итальянский славист Витторио Страда в поминальных заметках сказал об Аверинцеве так: «Его служение было плодом русской культуры, островки которой сохранились вопреки всем невзгодам советской эпохи, и которая в нем, родившемся в 1937 году, пережила свое возрождение и обновление.»⁵ Это обновление, новый путь мысли и чувства, который открывал Аверинцев, нам и

⁴ Месембрия, с.43.

⁵ - Corriere della sera, 24 -02 – 2004.

хотелось бы обсудить. Но начнем с общего хронологического очерка.

2.

Всякий ответственный разговор о себе Сергей Сергеевич Аверинцев начинал с истории семьи: действительно, странным образом сохранившегося островка «жилой» жизни среди «нежилых жилых домов» (словами старшего друга Аверинцева, А.В. Михайлова⁶) или «общей социально-психологической аномалии подсоветского бытия и образования» (словами Р. Гальцевой)⁷. По свидетельству Аверинцева, «атмосферу родительского дома определяло то обстоятельство, что его отец, биолог С.В. Аверинцев (1875 – 1957), был еще дореволюционным профессором, интеллигентом старой формации, много рассказывавшим сыну о прежней России и о прежней Европе, особенно о Германии самого начала века (где совершенствовал свои знания после окончания Петербургского Университета)»⁸ Аверинцев вырос в кругу друзей отца (тех, кого называли «бывшими», «старорежимными» или, крепче и проще, «врагами народа»), среди дореволюционных изданий и, волей обстоятельств (болезненности, не позволившей ему до 5 класса посещать школу), «неестественно мало для советского человека знал обо всем советском»⁹. Но что он кровно знал, это динамику русской истории: его отец, ученый-естественник, читавший сыну Горация на латыни, был сыном крестьянина,

⁶ Mesembria. В чест на Сергей Аверинцев. Българско-руски сборник. Славика, София, 1999, с. 144. (В дальнейших ссылках - Месембрия)

⁷ Месембрия, с.159.

⁸ С.С.Аверинцев. Автобиография в третьем лице (рукопись). (В дальнейших ссылках – Автобиография).

⁹ С.С.Аверинцев. София – Логос. Словарь. Киев, Дух и літера, 2000, с. 418. (В дальнейших ссылках – София-Логос).

который родился в крепостном сословии! В памяти семьи Аверинцева была страна, в которой возможны были такие траектории жизни: из крепостной деревни к геттингенскому профессорству.

Этот чудом сохраненный мир, *свой* мир, занимавший одну комнату в московской коммунальной квартире, не был музейной резервацией: это была осажденная и осаждаемая крепость. Мысль о *верности* – одна из магистральных мыслей Аверинцева – была выношена им с детства. «К 14 годам была выбрана намеренно «старомодная» профессия – классическая филология, изучение древних языков и античной литературы».¹⁰ Аверинцев поступает на классическое отделение филологического факультета Московского Университета и в 1961 году заканчивает его, затем – аспирантуру. Уже с 1961 года начинают публиковаться его энциклопедические статьи, обнаруживающие поразительную зрелость автора и владение знаниями в тех областях, к которым уже несколько поколений соотечественников не имели доступа (например, статьи «Августин», «Аврелий», «Боэций» в КЛЭ).

Настоящим дебютом Аверинцева становится его монографический труд «Плутарх и античная биография: к месту классика жанра в истории жанра», защищенный в 1967 году в качестве кандидатской диссертации (изданный в книжном варианте только в 1973). Отмеченный в 1968 году премией Ленинского комсомола (эта премия стала для автора своего рода охранный грамотой на многие годы), «Плутарх» сразу же делает Аверинцева одним из центральных участников культурной жизни, человеком, «которого ждали». С этого момента его авторитет и востребованность только растут и в течение нескольких лет он

¹⁰ Автобиография.

становится живой легендой. «Не помню кто, не то Аристотель, не то Аверинцев сказал...» - эта шутка из скетча Венедикта Ерофеева дает понять масштаб этой легенды к началу 70-х годов. Как в иные времена другое «веселое имя», Пушкин, имя «Аверинцев» стал паролем, которым перекликались «свои» в окружающей темноте. Его слово стало символом «нарушения общественного неприличия» (автохарактеристика самого Аверинцева) – и призывом к такому «нарушению».

В «Плутархе» заявлены многие магистральные темы Аверинцева: его сосредоточенность на феномене «перекрестка» (в случае Плутарха – это перекресток римской и греческой традиций, с одной стороны; гуманистической трезвости и почтения к традиционной мифологии – с другой); его любовь к «мирным», не радикальным историческим фигурам, к интуиции меры и здравого смысла. Образу Плутарха в трудах Аверинцева в дальнейшем составят своего рода параллели библейский Сирах, греческие Отцы Церкви, Фома Аквинский, Вячеслав Иванов.

Ранний успех Аверинцева напоминал сюжет Андерсена: странный, «чужой», преследуемый своими одноклассниками мальчик становится любимцем общества, его гордостью, властителем дум, «нашим Сережей»! На его лекции о самых диковинных предметах (таких, как византийский эпос Нонна Панополитанского) сходится «вся Москва». Этот внешний успех потребовал от Аверинцева нового труда: преодоления своей почти парализующей застенчивости (о которой вспоминают все, кто знал его в ранние годы), принятия на себя ответственности не только кабинетного ученого, но публичного лица, ратора и педагога. О постоянном внутреннем труде как основе «феномена Аверинцева» пишет его старший друг А.В. Михайлов (которому, по словам

Аверинцева, он обязан своим посвящением в музыку и многим другим): «Сергей Сергеевич создан своим трудом. Лишь благодаря этому очень многое давалось ему без труда»¹¹. Отметим, что само представление о таком труде - не конкретно предметном, не производительном, но о труде духовном, о постоянном внутреннем самосоздании, самообновлении, о гетевском «Умри – и стань!» - было практически забыто в стране, где «труд» официально объявлялся вершиной человеческих добродетелей. Это, однако, не так странно: труд такого рода может привлекать только свободного человека.

Параллельно с поздней античностью Аверинцев «первой эпохи» занимается европейской философией (сотрудничество в эпохальной «Философской Энциклопедии», статьи для журнала «Вопросы философии»), историей христианства (такие статьи, как «Христианство», «Новый Завет», «Обращение», «Откровение», «Протестантизм», «Теодицея», «Теология», «Эсхатология» и другие, помещенные в «Философской Энциклопедии»), эстетикой и философией искусства (составление совместно с А.В. Михайловым антологии текстов из истории западной философии искусства, начиная с О. Шпенглера, запрещенной к изданию; редактирование перевода «Философии искусства» Шеллинга). По свидетельству Аверинцева, это сочинение Шеллинга сохранило для него значение на долгие годы. Отдельные статьи из не допущенной к изданию антологии – об О. Шпенглере, Ж. Маритене, К.Г. Юнге, И. Хейзинге – публиковались в журналах «Вопросы философии» и «Вопросы литературы».

Вообще воздействие германской гуманитарной традиции на мысль Аверинцева (и отчасти на его стиль) остается заметным и

¹¹ Месембрин, с.148.

позже, в трудах по византистике, латинскому средневековью, в теоретико-литературных исследованиях. Не только «германский гений» высокой мысли, один из ее главных даров - интуиция морфологии (чрезвычайно важная для метода Аверинцева) и особая германская любовь к греческому началу Европы, германская академическая традиция с ее широтой и основательностью во многом определили творческий облик Аверинцева: его страстной любовью была немецкая поэзия. В разные годы он переводил и комментировал стихи Гельдерлина, Brentano, Гете, Г. Гессе, Р.М. Рильке, Г. Тракля, а также Нелли Закс и Пауля Целана и других немецких поэтов, чьи стихи он мог часами декламировать наизусть. Нередки в его текстах (особенно первого периода) цитаты из последнего классического романиста Европы, немецкого «гражданина мира» Томаса Манна, ссылки на Г. Гессе (эти два имени Аверинцев относит к своим преходящим увлечениям).

Другой европейской компонентой его стиля и строя мысли стала, несомненно, «британская нота»: христианская эссеистика рыцаря «здорового смысла» К. Честертона, апологетические и историко-культурные сочинения К.С. Льюиса. Но эта встреча произойдет позднее, под воздействием переводчицы английских христианских моралистов Н.Л. Трауберг.

Во французской словесности Аверинцев находил родство с Полем Клоделем, Бернаносом, Ш. Пеги.

Среди своих европейских учителей сам Аверинцев называет Ж. Маритена, Э. Жильсона (в Европе об Аверинцеве порой говорят как о «русском Жильсоне»), а также Р. Гвардини и Э. Пшивару (по преимуществу католических философов). Прекрасно знал он и мыслителей других направлений: М. Хайдеггера, Г.-К. Юнга, М. Бубера, К. Ясперса, П. Тиллиха, К. Барта и других. «Знал» в случае

Аверинцева значит и: обдумал, учел и сообщил о них читателю. Но самым глубоким и формообразующим европейским воздействием для Аверинцева стал Аристотель. Слабость «антиутопической» аристотелевской традиции (христианского аристотелизма, «внутренней формы западной культуры», его словами) в русской культуре Аверинцев считал чрезвычайно печальным обстоятельством и многое сделал, чтобы заполнить эту лакуну. Веничка Ерофеев, «путающий» его с Аристотелем, схватил суть дела.

Что касается русских учителей, Аверинцев говорит о собственной принадлежности к «традиционно русским поискам цельного понимания культуры и человека»¹², выраженной для него, прежде всего, в работах А.Ф. Лосева, о. Павла Флоренского, М.М. Бахтина, Д.С. Лихачева, а также в сочинениях Владимира Соловьева и Вяч. Иванова. Первоначальным воздействием А.Ф. Лосева определялись многие его литературные и философские интересы. Позднее отношение Аверинцева к Лосеву, как и к Бахтину и Флоренскому, принимало форму довольно острой полемики. С каждым из названных мыслителей (и с традицией «русской религиозной мысли» в целом) эта полемика велась по разным поводам, но основным требованием Аверинцева всегда оставалась ясность и ответственность мысли, «переспрашивание себя» и предположение возможного вопроса со стороны собеседника. Его врагом всегда было авторитарное, «жреческое» изложение собственных взглядов, выход автора из ситуации диалога. Ему претила малейшая тень утопизма.

Вероятно, еще большее значение, чем русская мысль, для Аверинцева имела русская поэзия: древнерусская словесность и

¹² Автобиография

церковнославянская гимнография, Державин, Жуковский, Пушкин (предметы его позднейших монографических исследований), авторы двадцатого века: Вяч. Иванов, А. Ахматова, М. Цветаева, Б. Пастернак, О. Мандельштам (при этом он сохранял отстраненное отношение к таким великим авторам, как Александр Блок и Велимир Хлебников). Знание и глубокое чувство допетровской словесности и древнерусского искусства по существу вводило в общеславянское наследство (прежде всего, в круг культур *Slavia Orthodoxa*, православного славянства). Не удивительно, что особой благодарностью и признанием Аверинцева почтили в славянских традиционно православных странах: в Болгарии, Сербии, Украине, Белоруссии, где труды его переводились раньше всего, и где впоследствии он был удостоен самых высоких наград и званий. Впрочем, и Польша отвечала Аверинцеву особым вниманием: на польском языке книга его стихов вышла раньше, чем в России.

В духовном отношении чрезвычайно значительной для Аверинцева была мысль и личность Митрополита Сурожского Антония (Блума), с которым его связывали многолетние личные отношения, дружба с о. Александром Менем (позднее – сотрудничество со Свято-Филаретовским Богословским институтом и его создателем, о. Георгием Кочетковым).

Каждое из публичных выступлений Аверинцева этих лет становилось общественным событием, пробивающим брешь в культурном «железном занавесе» и открывающим читателю новые смысловые, эстетические, этические пространства. Несоответствие смысла и тона этих работ официальной идеологии («общественному неприличию») казалось скандальным. Тем не менее, Аверинцев, при всех неприятностях, которые такая нескрываемая инаковость не могла не провоцировать, оставался «дозволенным» автором. Самым

печальным уроном его деятельности, причиненным со стороны режима, вероятно, можно считать отчуждение Аверинцева от регулярного преподавания. Его редкий дар университетского наставника не был пущен в дело, и следствием этого в конце концов стало то, что академической «школы Аверинцева» не сложилось ни в отечественной медиевистике, ни в классике, ни в общей теории литературы, ни в сравнительной типологии культур.

4.

В 1969 – 1971 годах Аверинцев (по инициативе акад. В.Н.Лазарева) читает свой эпохальный курс по византийской эстетике на историческом факультете МГУ. В этом курсе «публикуются» плоды его интенсивных занятий средневековой и особенно ранневизантийской культурой, на которых он сосредоточивается со второй половины шестидесятых годов. Впоследствии материалы лекций составят одну из его основных книг, «Поэтика ранневизантийской литературы» (М., Наука, 1977).

Трудно вообразить себе тот резонанс, который вызвали эти лекции, вводящие не столько в «эстетику», сколько в общие основы святоотеческого богословия, из которой излучалась вся вселенная огромной христианской культуры: без преувеличения, это был культурный, духовный и гражданский взрыв – и праздник. Большая университетская аудитория не могла вместить и трети людей, сходявшихся «на Аверинцева», чтобы впервые – в его переводах и с его комментариями - услышать головокружительные пассажи из трактатов Ареопагита, гимнов Дамаскина и других великих богословов и мистиков Византии (часто в сопоставлении с латинской патристической мыслью), увидеть многообразные

импликации общих богословских положений в зодчестве, храмовом искусстве, литургической поэзии. Не только абсолютно «запретное» в атеистическом государстве содержание этих бесед - лекций, но сама их форма, сам лектор, с его пластикой, речью, с его почтительным и коллегиальным обращением к аудитории представлялись вещью невероятной. «Лекции были прекращены по требованию партийных инстанций как «религиозная пропаганда», сообщает Аверинцев¹³. «Инстанции» по существу не ошибались: «Византийская эстетика» (при том, что лектор отнюдь не прибегал к прямой проповеди и индоктринации) стала актом миссионерским. Многих слушателей этого курса, увлеченных богатством и красотой христианского православного наследства, эти лекции привели в церковь; немалое число их стало священниками и монахами. Однако этот первый большой университетский курс Аверинцева оказался последним.

Следующим большим событием, научным и общественным, стала публикация обширной статьи «Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (1971): великое открытие Аверинцева, исследование, как представляется, не имеющее предшественников ни среди трудов по истории религии, ни среди богословских исследований (впоследствии статья переведена на польский, болгарский, немецкий, итальянский языки; в настоящее время готовятся ее словенское и сербское издания). По этой фундаментальной работе можно было, кроме прочего, понять, как глубоко успел автор изучить новую для него область гебраистики и ветхозаветной традиции и сколько систематических сопоставлений греческого и библейского образов мира и человека было им проделано. Исходной точкой для создания воистину космического

¹³ Автобиография

образа двух традиций стала техника словесного повествования! Здесь открывался путь к дальнейшим собственно библейским исследованиям и переводам Аверинцева, к его новозаветной экзегетике, связывающей греческий текст Евангелий с его иудейской колыбелью (с реконструкциями арамейского «пратекста» евангельских речений и с современной Евангелию учительной литературой, тема университетских семинаров в МГУ 90-х годов).

Для читателя эта статья стала потрясением наподобие тех, которые производят в человеке великие произведения искусства: она меняла само восприятие реальности. Наличные моральные, эстетические, философские представления, казавшиеся само собой разумеющимися, требовали соотнесения с этими двумя вселенными. Читатель, выросший в европейской традиции, с удивлением обнаруживал, как мало среди его представлений собственно библейских, как они ему по существу мало знакомы, как зачастую чисто эллинистично то, что он привык считать христианским. Мы обнаруживали, что этический идеал европейски образованного человека по существу остается стоическим, в котором интенция *независимости* (не только от внешнего мира, но и от собственных «страстей», которыми безупречный герой учится «повелевать») преобладает над интенцией *участия*. К таким «страстям» стоицизм отнесет и важнейшие библейские представления *страха* и *надежды*, без которых спасение человека в библейском понимании недостижимо. Герой, философ классического типа, говорит Аверинцев, дает человеку «урок свободы. Свободы от чего? Конечно, прежде всего от страха; но страх за другого называется жалостью, а обратная сторона страха называется надеждой.»¹⁴. Без

¹⁴ Поэтика, с. 67.

презренного для стоика «страха» невозможна библейская и христианская мудрость, ибо «начало премудрости – страх Божий».

Особенно чуток был читатель советского времени к политическому сопоставлению двух традиций (ярчайшее проявление этого контраста – история двух казней: смерть Сократа, описанная Платоном, и смерть Христа, о которой мы знаем по повествованию Евангелий). Античная антропология и этика исходят, как из необсуждаемой предпосылки и как из политической реальности полиса, из неотчуждаемого достоинства свободного человека; в несвободном состоянии, по Аристотелю, этический поступок вообще невозможен. Библия несет свидетельство другой реальности, ближневосточной, не знавшей гражданской свободы человека и демократической законности классического полиса. И в этой ситуации формулируются этические требования иного характера, с одной стороны, более «конформистского» по отношению к вещам, которых личным усилием не поправишь (сочувственно описывает Аверинцев настроение библейского Бен Сиры: Бен-Сира как урок «сохранения достоинства в ситуации несвободы»)¹⁵, но с другой – несравненно более радикального: обязательства человека перед Богом и ближним - центр библейской этики - не отменяются в самых несвободных ситуациях, в огненной печи и на дыбе. Современник Аверинцев мгновенно мог опознать, в какой из двух этих ситуаций проходит его жизнь.

Однако автор этого яркого сопоставления никогда не примыкал к распространенной в 20 веке идее «деэллинизации» христианства, возвращения к библейским корням, расторжения провиденциальной встречи двух миров. Тема статьи была продолжена в следующем исследовании: «На перекрестке

¹⁵ Поэтика, с.156-159.

литературных традиций (Византийская литература: истоки и творческие принципы»¹⁶).

В 1972 году, с восьмилетним запозданием, выходит еще одно значительное исследование Аверинцева, обширная статья «К уяснению смысла надписи над конхой центральной абсиды Софии Киевской», открывающее, с одной стороны, цикл исследований христианской символики (с ее библейскими и греческими истоками; среди них отметим замечательную работу о символе *золота*, в отношении к которому так разительно расходятся Средневековье и Новое Время¹⁷) и, с другой, - ряд его постоянных размышлений о Софии Премудрости Божией. С лекциями на эту тему Аверинцев неоднократно выступал на европейских симпозиумах; особым успехом и вниманием эти его работ были встречены в 90-е годы в Италии.

Необходимо отметить ту новизну, которую Аверинцев внес в общее осмысление *символа* – тему, которую он воспринял от А.Ф. Лосева (см. статью «Символ» в КЛЭ). Обыкновенно осмысляемый по своей вертикали, по соотношению в нем означающего и означаемого, в трактовке Аверинцева символ возрождает свое исходное горизонтальное измерение – как акт «узнавания своих», вхождения людей в общение через известный им неочевидный смысл, «теплота сплывающей тайны»: ««сопрягая» предмет и смысл, он одновременно сопрягает и людей, любивших и понявших этот смысл»¹⁸. В символе оказался акцентирован не его «вещный» смысл, а его внутренняя событийность, с одной стороны,

¹⁶ Вопросы литературы, 1973, 2, с.150-183.

¹⁷ Золото в системе символов ранневизантийской литературы. – Византия. Южные славяне. Древняя Русь. Искусство и культура. Сб. статей в честь В.Н.Лазарева. М., Наука, 1973.

¹⁸ София-Логос, с. 155.

и с другой – его общее (в отличие от знака) сообщение - «о наличии «смысла» у мира и жизни»¹⁹.

С 1969 до 1992 года Аверинцев работает в Институте мировой литературы АН СССР, с 1981 года возглавляя сектор античной литературы. В сотрудничестве с такими учеными-классиками, как М.Е. Грабарь-Пассек, Ф.А. Петровский, М.Л. Гаспаров, Т.А. Миллер, он проделывает работу невероятного объема, издавая, переводя, комментируя множество текстов и авторов, прежде почти или совсем неизвестных в отечественной культуре. Среди самых значительных достижений этого времени можно назвать две двухтомные антологии средневековой религиозной поэзии, заключающие в себе виртуозные переводы и вводные статьи, являющиеся по существу самостоятельными исследованиями: «Памятники византийской литературы» (1968-1969) и «Памятники средневековой латинской литературы» (1970-1972). Эти издания, ставшие бестселлерами, вызвали нешуточное раздражение идеологических инстанций.

Мы не можем перечислить здесь всех коллективных трудов, предпринятых в эти годы, сборников, антологий, общих очерков истории литературы. Исследования такого рода, в другое время и в другом месте относившиеся бы к сугубо внутриакадемической жизни, в Москве 70-х годов превращались в общественное событие, меняя культурный климат эпохи и создавая ее творческий облик, нервом которого были «тоска по мировой культуре» и «тоска по

¹⁹ Там же, с. 154.

храму»²⁰. Начало культурного возрождения было одновременно и началом религиозного возрождения.

В центре исследовательских интересов Аверинцева этих лет стоит изучение византийской культуры и интенсивная работа над библейскими текстами. Первым его опубликованным переводом из Ветхого Завета стала «Книга Иова» (1973); другим переводам («Псалмы Давидовы») пришлось еще долго дожидаться публикации. Можно предположить, что и по сей день не все переводы Аверинцева из Ветхого Завета опубликованы.

Византийские штудии Аверинцева суммировала классическая «Поэтика ранневизантийской литературы» (1977). В ней Аверинцев впервые так полно и последовательно реализует свой исследовательский метод описания культуры в ее цельности (этот его метод по недоразумению порой отождествляют с методом О.Шпенглера). Культурная эпоха ранней Византии описана у Аверинцева как некое целое, пронизанное закономерными связями между явлениями разных ее уровней – так, рождение рифмы в византийской гимнографии связывается с «духом диалектики». Но чего Аверинцев категорически не принимает, это представления о некоей фатальной обусловленности, детерминированности всех связей, о выведении всех свойств эпохи из какого-то одного принципа. Ему важна сложность, острота контрастов, динамическое равновесие культуры, ее открытость другим возможностям. Утверждение свободы человека, творящего культуру, – это и исследовательский, и человеческий (христианский) императив

²⁰ В произведениях независимых поэтов, писателей, художников, музыкантов 70-х годов мы мгновенно опознаем это общее стремление к «большому контексту», рождающее формы цитатности, интертекстуальности, многоязычия и «полистилистики», которых не знали предшествующие годы – и которые постмодернизм перевел в ироническую, деконструирующую плоскость. В этой перемене общей поэтики 70-х годов несомненно воздействие Аверинцева и его любимого автора – Мандельштама.

Аверинцева. Построение абсолютно детерминированных культурных «монад» в духе Шпенглера при таком условии не может быть «честной игрой», по его словам.

Написанная в основном на грекоязычном материале, «Византийская поэтика» открывает следующий исследовательский шаг Аверинцева: к сирийским и коптским окраинам Римейской империи. Эти исследования (еще один «университет», законченный Аверинцевым) обнаружат новый острый контраст, уже внутри собственно византийской школы, контраст одновременно содержательный и формальный : фундаментальное отличие духовности, мистики и поэтики сирийского и коптского типа - от типа эллинизирующего. Важно открытие Аверинцевым значительности собственно сирийской традиции для русского православия. Исследование «другого богословия» Ефрема Сирина будет опубликовано через 10 лет в виде книги с подцензурным названием «От берегов Босфора до берегов Ефрата» (1987; под авторским названием - «Многоценная жемчужина» - книга переиздана в 1994).

Еще одно направление этих лет — исследование истории европейского рационализма и отвечающей ему традиции «готового слова», риторики и канонической системы жанров. Реабилитация рационализма и рефлексивности (таких ее исторических форм, как софистика, схоластика, риторика — понятий, приобретших отрицательные эмоциональные оттенки) в этих трудах представляет собой ответ послеромантической культурной инерции (особенно остро ощутимой в советской официальной культуре). Впечатляюще предложенное Аверинцевым новое, тройное деление истории европейской культуры: «Путь человечества делится не на два — там архаика под властью мифа, здесь современность под знаком науки, -

а по крайней мере, на три: между традиционализмом, не знающим рефлексии, и рефлексией, порвавшей с традиционализмом, лежит синтез обоих начал, который едва ли мог бы просуществовать более двух тысячелетий, будь он основан на простом компромиссе»²¹. Итак, путь из архаики ведет через риторическую рефлексию, опирающуюся на необсуждаемые метафизические аксиомы, к эпохе, утратившей метафизику и с ней ценность «готового слова». Огромной «средней» эпохе «нормативистского мыслительного творчества и нормативистского словесного творчества», начинающейся с греческой классики и завершенной где-то ко временам Просвещения и окончательно - романтизма, посвящены проницательные суждения Аверинцева (в частности, о парадоксальной ценности «неповторимого» в этой системе, построенной целиком на «повторяемом» и «предписанном к повторению»; о парадоксальном соединении высокого уровня рефлексии с необсуждаемыми метафизическими предпосылками). Работы, связанные с этой темой, будут собраны в книге «Риторика и истоки европейской литературной традиции», изданной в 1996 году.

В эти же годы Аверинцев все чаще обращается к русской поэзии, готовя к изданию сочинения Г. Державина, В. Жуковского, Вяч. Иванова, О. Мандельштама. В последующее десятилетие русская литература станет одной из основных тем его европейских лекций (Франция, Великобритания, Швейцария, Италия, Германия, Австрия).

²¹ С.С.Аверинцев. «Риторика и истоки европейской литературной традиции». – М., Школа «Языки русской культуры», 1996, с.122. (В дальнейших ссылках - Риторика)

5.

По ходу нашего краткого и далеко не полного очерка «трудов и дней» С.С. Аверинцева можно было заметить, как часто нам приходилось забежать вперед, нарушая хронологический порядок изложения. Это свидетельство внутренней связности мысли Аверинцева, развития его тем по принципу «прорастания». Зерна многих дальнейших исследований заключены уже в самых ранних работах, и тем не менее, к пути Аверинцева в целом никак нельзя приложить известное изречение: «В моем начале – мой конец». Образ *пути*, центрального символа жизни человека в библейской и христианской традиции, в случае Аверинцева явно победил античный символ «возвращения», «движения по кругу», «прихода к своему началу». Впрочем, Аверинцев-исследователь в своем труде о Вергилии показал, что такой сдвиг – от возвращения к началу к необратимому движению в будущее – произошел и за пределами собственно христианской области: эпическую парадигму Одиссея сменила парадигма Энея, человека, призванного к безвозвратному уходу из начального состояния и к основанию будущего.

Годы «перестройки», отмены идеологической цензуры принесли с собой для Аверинцева значительные перемены условий работы. Прежде всего, теперь можно было опубликовать некогда запрещенные вещи и в работе над новыми не думать о стратегии «поисков дыр в стене запретов». «Прирожденный европеец», Аверинцев наконец смог физически посетить многие места, историю и топологию которых он заочно знал лучше местных жителей. Исследователь христианской древности впервые смог увидеть Святую Землю. И многое, многое другое.

Общественный авторитет Аверинцева закрепляется в разнообразных формах официального признания: список многочисленных почетных званий и премий, отечественных и зарубежных, полученных им в последние 15 лет, читатель может увидеть в прилагаемых данных. Аверинцев становится членом множества редакционных и издательских коллегий, учредительских и попечительских советов, комиссий, почетным доктором многих зарубежных университетов. Он входит в мировую культурную элиту, знаком чего становится его членство в таких высоких международных ассамблеях, как Всеобщая Академия Культуры (Париж), Европейская Академия (Лондон), Папская Академия Общественных Наук (Рим). Его постоянно приглашают на разнообразные конференции и симпозиумы – исторические, социальные, литературные, богословские. Вероятно, такого широкого европейского признания не получал при жизни ни один российский деятель культуры – и, главное, ни один не был так востребован для обсуждения актуальной общеевропейской ситуации. Международные премии выражают признание его заслуг в установлении связей между «двумя Европами», восточной и западной.

Одним из последних выступлений Аверинцева весной 2003 года стала его речь в Римском Сенате, посвященная концепции современной Европы. В своих выступлениях с международных трибун Аверинцев держится очень определенной позиции: он несет в «свободный мир» свидетельство человека, пережившего опыт тоталитаризма и потому знающего цену тем традициям человеческой культуры, которые попирались тоталитарным строем и от которых «свободный мир» по собственной воле готов отказаться. Его пафосом остается свобода от «духа века сего».

На родине Аверинцев, после избрания его депутатом Верховного Совета СССР в 1989 году, становится признанной политической фигурой.

Самым заметным новым жанром Аверинцева в эти годы становится его политическая публицистика. В публицистических выступлениях 90-х годов Аверинцев – неожиданно для многих – обнаруживает свою новую ипостась: глубокого политического мыслителя, возвращающего «политике» ее античную (аристотелевскую) меру. И если раньше нам приходилось забежать вперед в нашем изложении, то здесь придется вернуться назад. В действительности политическое измерение (в широком, этическом смысле политики) всегда присутствовало в работе Аверинцева. Характерно начало его статьи «Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России»: «Отправной точкой для моих размышлений по необходимости служит современная духовная ситуация моей Родины, России»²². Из той же отправной точки он исходил, описывая своеобразие Плутарха, контраст библейского и античного мира или историю жанров. Он мог этого не сообщать прямо – читатель чувствовал, зачем ему, собственно, все это сообщают: он безошибочно улавливал политическую заботу автора.

Аверинцев всегда был современником своих современников, соотечественником своих соотечественников, участником эпохи, которая поставила под вопрос многие основополагающие ценности человеческой культуры. Его позиция была определена с самого начала как радикальное сопротивление дегуманизации и любому роду идеологизма (в том числе, новейшей идеологии релятивизма), популистской контркультуре, всем видам ксенофобии. Просветитель

²² Риторика, с. 319.

тоталитарного общества, Аверинцев утверждал своего читателя во внутренней свободе, в забытом или неизвестном «перевоспитанному» советскому человеку наслаждении свободной мыслью. Каждый новый труд Аверинцева, кроме своего академического, исследовательского задания, исполнял другое, и более общее: это была очередная апология человека, наделенного свободой, человека мыслящего, человека словесного, человека, в течение тысячелетий своей истории живущего в духовных смыслах. Это была апология сложности человеческого мира – и апология его глубинной простоты, в которой «да – да и нет – нет».

Либерализация конца 80-х годов позволила Аверинцеву в прямой публицистической форме высказывать те интенции, которые прежде читатель впитывал из его исследовательских трудов. Не только высказывать – участвовать в работе над их практическим воплощением: в качестве народного депутата Аверинцев в течение двух лет (до роспуска депутатского корпуса в конце 1991 года) участвовал в работе над законом о свободе совести.

Темы его публицистики – анализ опыта тоталитарного прошлого, попытка найти в нем нравственный и духовный урок на будущее; размышления о судьбе Церкви и религиозном отступничестве народа; размышления о христианской ценности семьи; о современной ситуации христианства в Европе и его будущем.

Собственную политическую позицию Аверинцев характеризует как «просвещенный консерватизм». По его собственным словам, «делая безоговорочный выбор в пользу политической демократии, в частности, именно в силу ее откровенно секулярного характера, противостоящего тоталитарным подделкам теократии, он отказывается видеть в либерализме принцип,

неограниченно значимый за пределами социально-политического устройства»²³. Принципиально консервативной остается его позиция в вопросах нравственности и аксиологии (традиционной иерархии ценностей). «Страстная «ангажированность» в противостоянии всем видам ксенофобии мотивирована не только и не столько расхожей идеологией «политической корректности», за которой стоит представление, что все, в сущности, одинаковы, – сколько стремлением всякий раз пережить именно инаковость «другого» как позитивную ценность, тайну... Критикуя современное «неославянофильство» как этно-географический провинциализм, он оценивает неозападничество как «хронологический провинциализм», а русскую русофобию – как явление провинциальное особенно.»²⁴

Такой же центристской, равно удаленной и от фундаментализма, и от крайнего либерализма Аверинцев видит свою позицию в вопросах «христианского мировоззрения»: это безусловное признание догматов как вселенского опыта Церкви и при этом интуиция открытости христианского учения и исторического опыта в других моментах, основанное на различении «духа и буквы».

Явление еще двух, новых для Аверинцева (или для его читателя) жанров: поэзии и христианской гомилетики – тоже можно представить как кристаллизацию формы, прежде растворенной в общем движении текстов.

Поэтическая интуиция, особое художественное «схватывание» и разворачивание смысла всегда действовали в исследовательской мысли Аверинцева, великого читателя русской, европейской,

²³ Автобиография

²⁴ Автобиография

библейской поэзии (читателя – и чтеца: стихи на разных языках он мог декламировать наизусть часами в своей уникальной, не «актерской» и не «авторской» - *понимающей* манере). Но только к началу 90-х годов Аверинцев начинает публиковать собственные стихи, в большинстве своем написанные своеобразным нерифмованным дольником или тоническим стихом, образец которого он находит в фольклорной «духовной поэзии». В последние годы стихи Аверинцева выходят в книжных изданиях и в виде записей авторского чтения. В переводах В. Ворошильского книга стихов Аверинцева вышла в Польше (1995).

Почти все, чем занимался Аверинцев в зрелые годы, было так или иначе связано или соотнесено с темой христианства. Но только в последнее десятилетие он выступает в жанре традиционной церковной гомилетики. Цикл проповедей, которые Аверинцев прочитал в 90-е годы и в начале нового тысячелетия в общине о. Георгия Кочеткова, впервые открывает нам «личную веру» Аверинцева: он настаивает на радикальной неотмирности христианской вести (первым делом церкви он считает ее долг нести эту неотмирность в мир) и на теме *верности* Бога, взывающей к ответной *верности* человека. В своих проповедях Аверинцев постоянно напоминает о значении общения, общинности как исходного призвания христианства и условия присутствия Христа в церкви.

И здесь отступление в прошлое: как мы помним, в университетских лекциях, переводах и статьях Аверинцева атеистическая власть всегда – и с полным основанием – подозревала «религиозную пропаганду»: иначе говоря, проповедь нового типа. Новым (или забытым со святоотеческих времен) в ней была концентрация не на *воле* человека (с которой чаще всего стремятся

работать церковные проповедники), а на его *уме*, на возделывании ума, ментальности человека, культуры *различений* в духе «ума Христова». Это необходимое дополнение: ибо и при «добром» направлении воли без культуры различений и пониманий, без открытости сознания реальному положению вещей человек фатально обречен на тяжелые заблуждения. Из двух авторитетных антропологических концепций Средневековья – интеллектуалистской и волюнтаристской – Аверинцев несомненно выбирает первую.

Подготовка издания зрелой гомилетики Аверинцева - пока еще дело будущего.

Что касается собственно филологических и культурологических занятий, с 1992 года Аверинцев становится главой отдела «Христианская культура» в новосозданном Институте мировой культуры при философском факультете Московского Университета. В его планы входит «разработка основных категорий христианской культуры, перевод и экзегетика синоптических Евангелий, системное исследование русской поэзии в компаративистской перспективе»²⁵.

6.

Начало 90-х годов отмечено для Аверинцева резким ухудшением здоровья. После обширной операции на сердце в 1991 году он оказывается вынужденным «жить рядом со своим врачом», там, где можно быть уверенным в необходимой медицинской помощи. С 1994 года Аверинцев становится профессором русской литературы в Вене, продолжая участвовать в работе Института

²⁵ Автобиография

мировой культуры МГУ и исполнять свои обязанности члена нескольких европейских Академий. Он выступает с лекциями и докладами на международных конференциях в разных городах Европы, завершает перевод и комментирование синоптических Евангелий, публикует новые работы о русской поэзии. В Москве Аверинцев проводит ряд семинаров, связанных с евангельской экзегетикой и реконструкцией арамейского субстрата в новозаветном тексте. Одно за другим выходят переиздания его старых работ и вновь подготовленные издания, собирающие разрозненные статьи и выступления Аверинцева (см. библиографию).

Новая эпоха, принеся Аверинцеву широчайшее официальное признание на родине и в мире, принесла с собой и новую печаль. Европейская современность, цивилизация победившего либерализма, массовой культуры и господствующего релятивизма, вызывает у Аверинцева тревогу и неприятие. Он выступает с резкой критикой «новой идеологии» тотального скептицизма (или даже цинизма), защищая с международных трибун христианское наследство Европы, указывая на опасную тенденцию «игры на культурное понижение», видя в складывающейся цивилизации черты тоталитаризма нового типа, либерального или «пермиссивного» тоталитаризма. Постмодернизм, аннигилирующий всякую ценность как «репрессивную», становится постоянным предметом его полемики. “Возможно, что современный вкус - “ироничность”, “раскованность” и прочая, и прочая - доведет свое торжество до того, что во всем свете не сыщется больше мальчика, мальчика по годам или вечного мальчика, чье сердце расширилось

бы от больших слов Вергилия и Пеги. Об этом страшно подумать. Если это случится, нечто будет утеряно навсегда.»²⁶ .

В новом воздухе России Аверинцев не может не чувствовать тех же тенденций, усиленных местной спецификой. Усилия культурного возрождения предшествующих лет оказываются, по всей видимости, невостребованными. «Тоска по мировой культуре» из новых дней стала представляться давнопрошедшим и иллюзорным (или инфантильным) состоянием общества. Из всего реестра запрещенных цензурой тем «освобожденная» культура 90-х лет выбирает темы низовые и сосредоточивается на «цветах зла». После многих лет такой эстетической и моральной диеты утомленное общество начинает ностальгировать по культуре советских времен как «позитивной» и «традиционной». Вместо ожидаемого и необходимого анализа прошлого, национальной катастрофы, и серьезного расчета с этим прошлым в культурной среде воцаряется цинизм и дикое «неозападничество» смердяковского типа. Речь ведется не о конце советской, а о конце русской (а вместе с ней и мировой) классической культуры: именно ей (и по преимуществу русской литературе) предъявляется обвинение в подготовке тоталитарного срыва. Новому «всесветному» цинизму противостоит не менее дикое изоляционистское и националистическое настроение, «неославянофильство» в самых странных комбинациях с ностальгическим некоммунизмом. Второе настроение становится едва ли не господствующим в церковной жизни, утрачивающей связь с исповедничеством времен гонения и все более (в своих

²⁶ С.С. Аверинцев. Поэты. Школа “Языки русской культуры”. - М., 1996, с. 29.

публичных выступлениях) склоняющейся к фундаментализму. Встреча православия и гуманитарного творчества, начавшаяся в те годы, когда и то, и другое были гонимы, становится неактуальной. Ценности культуры и образования уходят на задний план и в светском, и в религиозном пространстве. В гуманитарных науках, в контраст «теоретичности» предшественников, избирается путь предельно жесткого позитивизма – или же эссеизма, переводящего культурологическую мысль предшественников в форму поп-науки. *Свобода* – центральная, взыскуемая Аверинцевым (как и всеми его мыслящими современниками) ценность, нераздельно связанная для него с *истиной* («Истина освободит вас») и любовью к истине, понимается, как правило, как свобода вольноотпущенника или освобождение из заключения: как выпавшая «удача», «шанс» действий, освобожденных от моральных, профессиональных, интеллектуальных и языковых обязательств. Иначе говоря, устанавливается «общественное неприличие» нового типа, неприличие тотальной коррупции. . Нарушать это неприличие будет суждено уже не Аверинцеву.

«Пока мы ставим мосты над реками невежества, они меняют русла», горько заметил Аверинцев. При новом повороте «рек невежества», от дикой немоты и косноязычия к такому же дикому «стебу», «мосты» Аверинцева как будто остаются заброшенными. В воздухе эпохи не остается места для его голоса. Его слово обладало силой пробуждать от глухого невежества - не только умственного, но сердечного невежества - советского «нового человека». Постсоветского «нового человека» в его непринужденном цинизме это слово, как видно, трогает мало. Однако, как мы слышали от Аверинцева не раз, «история не кончается: она уже кончалась множество раз». И этот конец пройдет. «Мы не имеем права на

отчаяние, ведь правда? - повторял Аверинцев, - раз уж мы взялись. Раз уж мы дали слово.»

3 мая 2003 года в Риме во время конференции «Италия и Петербург» с ним случился обширный инфаркт, после которого он уже не приходил в сознание. Еще девять месяцев он провел в коматозном состоянии в больницах Рима, Инсбрука и Вены. Рядом с ним была его вечная самоотверженная помощница Наталия Петровна. 21 февраля 2004 года Сергей Сергеевич Аверинцев скончался в своей венской квартире. Прах его был погребен в Москве на Даниловском кладбище рядом с прахом его родителей.

7.

Нам предстоит еще долго обдумывать слово Аверинцева, и это отнюдь не просто – уже потому, что оно никогда не выражается в форме мировоззренческой беллетристики, привычной форме русской религиозной мысли. Оно не выражается и в легко схватываемых «идеях» и «теориях», характерных для гуманитарной мысли 20 века. Оно заключено в конкретных трудах на конкретные темы, в том, как Аверинцев читает Вергилия и Нарекаци, Мандельштама и Царя Давида, Плутарха и Сирина, Жуковского и Лафонтена («Крылов и Лафонтен» - один из его блестящих докладов в Париже в 2002 году: в эту как будто совсем частную тему Аверинцев помещает чрезвычайно общие наблюдения над русской идентичностью). В том, наконец, как он читает Новый Завет. В том, как он читает «знаки времени».

Непросто уловить общую новизну Аверинцева и потому, что то, с чем мы остаемся после чтения его вещей, - это не столько конкретные результаты, которые можно дальше деловито

«применять» и “использовать”, но некоторый *метод* видеть, понимать и сообщать свое понимание. Мы получаем от Аверинцева не новые объекты (смыслы, факты и т.п.), но новое зрение. В этом (как мы уже говорили) его воздействие на читателя подобно воздействию художника (как, скажем, необратимо изменяется самая чувственность у читателя Пруста): с той разницей, что зрение, на которое он воздействует, не физическое, но умственное²⁷. Понять и усвоить это новое умственное зрение – актуальнейшая задача. Она актуальна не только для отечественной ситуации, но для всей европейской культуры, уже столетие обсуждающей собственное состояние как системный кризис или же «тупик прямого продолжения».

Мы попытаемся описать некоторые свойства этого нового зрения, начиная с самых очевидных – и потому самых окраинных.

Начнем с простейшего: с *широты* знаний, тем и интересов Аверинцева. Так сложилась история (или, словами из стихов Аверинцева, «так все сошлось»), что не поэт, не философ, не автор большой прозы (что привычнее для России), а человек по существу не определимого рода словесного творчества выразил то, в чем больше всего нуждалась эпоха, что более всего давало ей надежды и свободы. Начало этой «эпохи Аверинцева» - конец 60-ых, ее апогей – 70-е – 80-е годы.

²⁷ Похожую вещь сообщает своему ученику Беатриче в Третьей Кантике :

Riguarda bene omai sì com' io vado
per questo loco al vero che disiri,
sì che poi sappi sol tener lo guado.

(Par.II, 124-126)

(Смотри же теперь хорошенько, как я иду/ через это место к истине, которую ты ищешь,/ чтобы потом в одиночку ты мог одолеть этот брод). Не конкретное знание (здесь, у Данте - о природе лунных пятен), но путь к нему - от высоты богословски-космологической посылки к частному объяснению через реку умственных движений по камням правильно построенных силлогизмов.

Время, «советчиком»²⁸ которого он стал, голодало по смыслу, красоте, по «внутреннему человеку», по воссоединению с отечественной и мировой культурой. Этому голоду и отвечал гуманитарный труд Аверинцева. Он не был одинок. Достаточно вспомнить Ю.М. Лотмана, Вяч.Вс. Иванова, В.Н. Топорова, М.В. Панова, Б.А. Успенского, Н.И. Толстого и других выдающихся филологов и теоретиков культуры; философа М.К. Мамардашвили и индолога А.М. Пятигорского... Время сделало кабинетных ученых публичными фигурами, поставило их в центр общего интереса. Эту эпоху – с конца 60-х до второй половины 80-х – можно назвать эпохой культурного возрождения, концом советских «темных веков», попыткой *нового гуманизма*. При этом в случае Аверинцева, в отличие от таких его великих современников, как Ю.М.Лотман, речь идет о *новом христианском гуманизме* (см. об этом ниже).

Как и в итальянском классическом гуманизме, основная работа по *rennovatio humanorum* шла в библиотеках, учебных семинарах, кабинетах – и оттуда распространялась в форме публичных лекций (время от времени запрещаемых, как знаменитый курс лекций Аверинцева 1969 -1971 по византийской эстетике), магнитофонных записей, машинописных списков. Репрессивная идеологическая политика тех лет в отношении гуманитарных наук не была настолько беспощадной, как в случае «идейно чуждых» писателей или художников, чьи произведения и имена (а часто и сами они) были целиком изъяты из общественного обращения, вытеснены в подполье или в эмиграцию. Кругу выдающихся ученых была отведена какая-то ниша в разрешенном социальном пространстве, и в ней-то и творилось наше гуманитарное возрождение, которое одновременно было возрождением

²⁸ Имеется в виду строка ссыльного Мандельштама: «Читателя! Советчика! Врача!»

гражданским. Объем забытого, уничтоженного, извращенного, пропущенного обществом был монументален – таким же неограниченным был его интерес ко всем временам и странам, и этому интересу должны были отвечать наши просветители. По существу, они продолжали требование, поставленное перед советским обществом Александром Солженицыным: «Жить не по лжи». Требовалось выяснить весь (не только собственно политический) объем этой «лжи» – и восстановить представление о «правде» (тоже не собственно политическое). Но главное, вероятно: следовало восстановить представление о том, какое представление о *жизни* отвечает человеческому заданию, «чем люди живы» и «как люди жили». Одним из таких ответов было истолкование ценности бытия как такового, утраченной Новым временем, в «Византийской поэтике» Аверинцева.

Широта эрудиции и исследовательских интересов Аверинцева была уникальной, но в той или иной мере это свойство отличало всю блестящую плеяду ученых и мыслителей этого времени. Требовалось заполнить бездну брешей и «белых пятен» (которые правильнее было бы назвать кровавыми пятнами) в картине мировой культуры, созданных десятилетиями идеологической цензуры и «железного занавеса». Не только греческая патристика, которую открывал своему изумленному читателю и слушателю Аверинцев, но и новейшая европейская мысль, и авангардные авторы, и русская классика... Все это оказалось насущно необходимо, и сообщение о том, что на самом значит «катарсис» у Аристотеля, воспринималось как политическая новость. *Широта* была востребована как личная, душевная потребность человека: одна из важнейших характеристик

«идеологического человека» (и в позднейшие года опознававшаяся как «советскость») – его *узость*.

Интересно, что Аверинцев видит «свое время» («наше время») не только в его «несчастьях», «мелкостях» и т.п. – но в его новых возможностях, которые открывает именно эта «бедность»: «некоторые интеллектуальные преимущества, которые мы можем извлекать из «оскудения» онтологической плотности в современной культуре... такие возможности понятливости, гибкости, имажинативности, симпатии, которых в такой степени не было еще никогда²⁹». Из «почти ничего» «всё в целом» и каждая вещь в отдельности виднее: собственная забота не заслоняет их. Но Аверинцев, как мало кто другой сумевший угадать эти возможности и реализовать их, не был бы Аверинцевым, если бы тут же не предупредил: «Только бы не заиграться, тогда мы погубим всякое понимание» (там же).

На долю Аверинцева выпало заполнение брешей во множестве огромных областей культуры, с которыми никто, кроме него, в то время не мог бы иметь дела. На его плечи легло почти все, что касается христианства и его истории (и восточной, и западной традиции, и отношения христианства с иудаизмом и позднеантичной духовностью); многое из греческой и римской античности (особенно поздней); многое из философских тем (особенно средневековые и мысль XX века); почти вся «высокая» или «сложная» поэзия (то есть, поэзия, требующая знания существенных для нее античных, библейских, философских, богословских, эстетических основ) разных времен и народов: Вергилий, Нарекаци, Брентано, Гельдерлин, Мандельштам, Вяч. Иванов, Данте ... Одной из первых публикаций Аверинцева был комментарий к «Новой Жизни» Данте

²⁹ Месембрия, с.48.

(совместно с А.В.Михайловым, 1965), составлявший поразительный контраст к «правильной» вводной статье, трактовавшей о начатках психологического реализма в этой мистической книге!

Весь этот огромный просветительский труд, открывавший нашему читателю «новое небо и новую землю», иначе говоря, новые для него (то есть вечные) возможности метафизических и интеллектуальных посылок и новую картину человеческой истории, Аверинцев осуществлял начиная с аспирантских лет. Характер задачи и особенности времени способствовали возникновению особого жанра – точнее, целого пучка жанров: энциклопедической статьи, вводной статьи, комментария, выборочного (для антологий) перевода, краткого пересказа и реферата, реферативного обзора. Все эти малые или служебные жанры стали основной формой независимого исследования в эти годы. Работа в таких жанрах приучала к особой словесной экономии, к особому роду изложения.

Неискушенный читатель при этом мог (а инспектирующие инспекции должны были), полагать, что речь идет не более чем о сообщении определенной «объективной» информации, не замечая новизны и последовательности трактовки предметов у Аверинцева. Более искушенный улавливал и это, и запоминал дефиниции и замечания, отмеченные точностью и красотой поэтической речи. «Информация» о таком широчайшем круге великолепных вещей была одновременно терапией ума и чувства читателя.

Вы палкой нас не умирать учили, - писал Пастернак Брюсову. Аверинцев по существу учил своих читателей и слушателей тому же: не умирать в удушающей атмосфере умственного убожества и почти тотального конформизма - не умирать душевно, не умирать сердечно, не умирать интеллектуально и нравственно. Но орудием его была не палка: скорее своего рода волшебная палочка. Он

касался ей одного предмета (какой-то надписи, состоящей из трех слов, скажем) – и к этому предмету из разных языков и веков слетались родственные смыслы, образы, символы, факты. Следствием такого сеанса было то, что зритель во всей силе мог пережить радость и честь принадлежать человеческому роду, создавшему трагедии Эсхила и псалмы Царя Давида, мозаики Киевской Софии и строфы Мандельштама, создавшему сквозную ткань творчества, которая как бы сама себя разворачивает в новых и новых авторах. «Образованность» в этих условиях значила внутреннюю свободу и жизнь.

Речь шла не о «приобретении знаний», «овладении культурой» (в этом модусе - «взять все лучшее у классиков» - образование поощрялось официальной идеологией), но о *приобщении* к творческой и умственной жизни рода человеческого, о вступлении в собеседование с ее участниками, требующее от участника личной ответственности и способности сказать свое слово в этих диалогах.

О своеобразном характере *широты* Аверинцева необходимо добавить еще нечто. Прежде всего, его отношение ко всем этим культурным мирам – это не внеположное им отношение с точки зрения имперсонального наблюдателя, как в сравнительно-типологических исследованиях. Это скорее отношение гражданина и патриота всей этой вселенной. Как помнят знавшие его, Сергей Сергеевич называл себя «средиземноморским почвенником». «Средиземноморское» включало в себя «Афины» и «Иерусалим», античное и библейское основания европейской традиции и все, что произошло из их встречи. При всей кажущейся необозримости – языковой, временной, территориальной – культурной вселенной Аверинцева, у нее есть весьма определенные границы. За пределы христианской ойкумены (и ее прямых истоков) его

«почвенничество» или культурное гражданство не выходит: дальневосточных и мусульманских тем он касается редко и с большой осторожностью. Зато на этой «почве» (большую часть которой он мог видеть только умственным взглядом) он был похож на старинного краеведа, жителя маленького городка, которому нужно знать все о любой мелочи дорогих для него родных мест.

В Аверинцеве принято видеть лучшую реализацию той «вселенской отзывчивости» русского человека, о которой Достоевский говорил в связи с Пушкиным. Это, несомненно, так, но и здесь требуется некоторое уточнение. Под «вселенским» у Достоевского, собственно говоря, имеется в виду европейское. В случае же Аверинцева необходимо добавить еще одну огромную традицию: ветхозаветную, «лоно Авраамово». Погружение Аверинцева в ветхозаветную традицию, да и в культуру средневекового иудаизма было беспримерным для человека русской культуры, для православного. Здесь он следовал за Владимиром Соловьевым, но его практическое знание семитических традиций несопоставимо с соловьевским. Другая особенность этой «отзывчивости» Аверинцева в том, что конфессиональный изоляционизм, от которого не избавились самые свободные духовные люди России, был ему изначально не только чужд, но и прямо враждебен. Исповедуя собственную принадлежность Русской Православной Церкви, он самым глубоким и сочувственным образом исследует традицию и современное состояние западного христианства, католического и протестантского. «Мы призваны в общение»: эти слова составляют его исследовательский и человеческий императив.

И наконец, последнее и, быть может, самое существенное, что следует сказать о *широте* Аверинцева, – и это то, что заметнее всего

отличает ее от энциклопедизма его коллег: это *широта различающая* и *центрированная*. Энциклопедическая эрудиция обыкновенно включает в себя сколь угодно широкое множество фактов и конкретных смыслов, располагая их на одной плоскости. Аверинцевское «целое» представляет собой иерархическую структуру, архитектурное строение, в котором размещены различные концепции, смысловые системы, методологические позиции. Он показывает, что исследование вещей, созданных человеческим духом, или принадлежащим ему, имеет дело не с «фактами», а с элементами разных смысловых и ценностных систем – *символами*. Само представление о «естественном» человеке, столь характерное для Нового времени (основа его полемики со всем «искусственным»), напоминает Аверинцев, - не что иное, как культурная концепция. Сама природа человека не «природна», и даже «природное» в нем не может быть понято без определяющего его внеприродного или сверхприродного (духовного и культурного) компонента.

Аверинцев быстро распознает место той или иной мысли в этой общей иерархии человеческого образа мира, созданного из многослойных *символов* (в том широком смысле, который он различает в символе). Окончательное истолкование этого мира в понятиях типа тех, которые используют естественные науки, утверждает он, в принципе невозможно: «самый точный интерпретирующий текст сам все же есть новая символическая форма, в свою очередь требующая интерпретации, а не голый смысл, извлеченный за пределы интерпретируемой формы.»³⁰. Несводимость культурного символа к понятию (подобная проблеме квадратуры круга) при этом отнюдь не означает его

³⁰ София-Логос, с.155.

непознаваемости. Мы удовлетворяемся тем, что как бы вводим между смыслом (символом) и нашим истолкованием некоторую пропорцию, выражаемую иррациональным числом, – наподобие того, как это делается в геометрии при измерении кривых.

8.

Одним из видов сопротивления ритуальному «жреческому» языку идеологии была попытка противопоставить ему научную, позитивную строгость, по образцу точных наук. Этим путем развивалась наша школа структурно-типологических исследований, с такими ее ведущими фигурами, как Ю.М. Лотман, В.Н. Топоров, Вяч.Вс. Иванов, Б.А. Успенский. К крайнему позитивизму, количественному методу пришел М.Л. Гаспаров. Этот поиск сопровождался обыкновенно выработкой строгого языка описания, сциентистского метаязыка, мало доступного профану – и совсем не доступного идеологической цензуре.

Здесь Аверинцеву принадлежит особое место в кругу своих блестящих коллег и современников, участников «культурного сопротивления», место «сопротивления ходу сопротивления». С первых своих выступлений, в полемике с общим стремлением приблизить методику гуманитарных наук к точным, он отстаивает специфику гуманитарного знания как *человеческого знания о человеческом*. Считая требование *точности* совершенно неотменимым и крайне необходимым требованием современности (в том числе, и политическим требованием: «Мы переживаем сейчас время, когда неточные суждения губительны и когда в воздухе

слишком много неточности»³¹), он настаивал на том, что в применении к человеческому феномену *точность* предполагает нечто существенно иное, чем в описании математических или физических объектов. В частности, нечеловеческая точка зрения на человеческое *неточна*. Отдавая должное самым успешным российским филологическим школам 20 века – формализму и структурализму – признавая и учитывая их достижения, Аверинцев строит собственный метод на альтернативных основаниях. Его анализ предполагает не формалистское «остранение» текста, но и не романтическое «отождествление» с ним. Это путь диалога с ним *как с другим*, собеседования: используя образ самого Аверинцева, исследователю (и читателю) предлагается видеть в другом (авторе, тексте, эпохе) не собственное зеркало, а окно. При этом основной презумпцией для него является «некоторый примат изучаемого предмета над изучающим рассудком»³². Существенность этой презумпции огромна: экстравагантные «актуализирующие» толкования «прошлых» форм и идей (наподобие прочтения классицистической трагедии у Р. Барта или любого сочинения у Ж.Деррида) исходят из прямо противоположной презумпции, примата современности над прошлым, аналитика над предметом анализа. Постоянно настаивая на том, что собеседование с другим, понимание другого *возможно* (вопреки популярным максимами типа «человек для человека – китайская грамматика») и что оно *интересно* только тогда, когда это общение с *другим*, а не тавтология, Аверинцев в своем утверждении диалогизма ближе к идеям М. Бубера, чем М.М. Бахтина.

³¹ Месембрия, с.55.

³² Месембрия, с. 48.

Анализ Аверинцева отличается еще и тем, что, во-первых, выработан в школе классической филологии и тем самым не похож на другие, более формализованные, лингвистически ориентированные техники анализа. И, во-вторых, анализ отдельного произведения или автора всегда проводится им «в большом контексте»: то есть, имеет дело прежде всего с *местом* этого текста в большом ансамбле культурной истории (характерна постановка темы в первой книге Аверинцева: «Плутарх и античная биография: *к месту классика жанра в истории жанра*» - курсив мой, О.С.).

Нужно признать, что аверинцевский метод анализа «в большом контексте» вряд ли может быть преподан обычным школьным образом: он предполагает в исследователе обладание головокружительной общей эрудицией и, кроме того, интуитивным даром установления связей и отношений между явлениями, равным дару художника. Искусству или науке такого рода обучают только в утопической Касталии Германа Гессе. Но этот непередаваемый метод позволяет Аверинцеву осуществлять анализы (точнее, акты понимания) такой тонкости, который другим методам недоступен.

Так, собственно формальным стиховедческим анализом вряд ли возможно обнаружить различие звукописи в стихе Э. По и К. Брентано и истолковать его. Аверинцев ставит эту звуковую игру «в большой контекст» - и обнаруживается, что «умная» звукопись Брентано, в отличие от элементарной магичности По, наследует стиховой организации латинской средневековой поэзии. Таким образом сама фонетика стиха предстает как элемент стилистики, как своего рода риторическая фигура – и, тем самым, носитель вполне определенного культурного содержания.

Метод анализа «в большом контексте», который постоянно практикует Аверинцев, доставляет его читателю особое наслаждение: он получает впечатление, будто сама память культуры раскрывает перед ним свои неисчерпаемые возможности. Что перед ним не что иное, как инобытие поэзии: поэзии культуры, в новой дискурсивной форме подхватившей и развившей («уточнившей») творческую интенцию О.Мандельштама (и в каком-то смысле – Пушкина).

9.

Жанровая неопределимость творчества Аверинцева, с которой мы начали наш обзор (что это: философия культуры? традиционная филология? общая герменевтика? культурная морфология? особый род богословия? наконец, поэзия в новой, дискурсивной форме?) представляет собой его радикальную новизну – не только для отечественной, но для мировой современной культуры. Историк канонических жанровых форм, он принес с собой формы нового жанра, располагающегося *между* традиционно разделенными областями.

Прежде всего, по собственным словам Аверинцева, это путь *между* миром «профессионализма» (то есть, специализированного знания) – и миром общечеловеческой потребности «профессионально нетренированного мышления» думать на темы истории и культуры. «Я не колебался пойти по этому пути – сочетать определенные обязанности профессионализма со своими обязанностями перед читателем, - говорит Аверинцев, - как-то ответить на некоторые потребности, на которые профессиональные

исследования не отвечают, а непрофессиональные отвечают уж слишком легкомысленным и игривым образом»³³.

Не отвечают профессиональные исследования на слишком «наивные» или «некорректные» - в их перспективе - вопросы: а это именно те вопросы, которые неспециалисту (при этом человеку просвещенному, увлеченному историей культуры) важнее всего. Так, исследователь сирийской агиографии откажется давать определение «святости» или «аскезы» вообще. И дело не в том, что профессионалам такие вещи *слишком* хорошо известны: как правило, таких вопросов им не приходится ставить себе самим, их не ставит перед ними конкретная область их исследования. Аверинцев слышит эти, отмененные профессионалами вопросы и предлагает на них свои «нелегкомысленные» ответы – ответы, которые исходят не из бытовой мировоззренческой невнятицы (как это обычно для «популярной» литературы), а из ясной иерархически упорядоченной системы общих смыслов. Его ответы представляются одновременно неожиданными – и единственно возможными, как бы «неавторскими».. Встретив у него, например, такое сопоставление платонизма и христианства: «Христианская аскетика в конечном счете исходит из противопоставления. «послушания» и «своеволия», неоплатоническая аскетика – из противопоставления духа и материи»³⁴, читатель воскликнет: несомненно! так это и есть! так бы я и сказал! – не заметив того, что из рук Аверинцева он получил *нигде так точно не обозначенную, новую* мысль. О подобных «открытиях очевидного» сам Аверинцев пишет: «Априорно это ясно всем; но именно трюизм труднее всего

³³ С.С.Аверинцев. «По правде говоря...» - Месембрия,, с. 58.

³⁴ Поэтика, с.24.

схватить во всей полноте его конкретных импликаций.»³⁵ Заметим сразу же, что для ясного разграничения таких чрезвычайно сближенных в своей исторической судьбе и часто диффундирующих явлений, как христианская и неоплатоническая традиция, недостаточно было бы самой обширной специальной эрудиции в области платонизма и христианства, недостаточно было бы и чисто логического анализа: здесь со всей очевидностью требовался личный человеческий опыт общения с онтологическими смыслами.

Выбор *параметра* сопоставления – вот что всегда поражает в работе Аверинцева с его разнообразными предметами. Иначе чем через уяснение *места* рассматриваемого явления в мире такой выбор параметра явно невозможен.

Самый же первый и главный из пренебрегаемых «профессионалами» (и, вероятно, всей наукой Нового времени вообще) вопрос – это вопрос «о наличии «смысла» у мира и жизни»³⁶. Правильной исходной установкой «настоящего ученого» в этом отношении по умолчанию предполагается фундаментальный агностицизм. Исходная установка Аверинцева противоположна: он исходит из презумпции несомненного наличия этого общего «смысла» и возможности человеческого ума входить с ним в общение. Этот «смысл» и составляет для него *центр* всей символической вселенной человеческой культуры. Такая мировоззренческая определенность, по распространенному мнению, должна мешать «чистоте» исследовательского взгляда на вещи. Труды Аверинцева показывают, что именно она сообщает его взгляду особую зоркость там, где принципиальная мировоззренческая «беспартийность» ставит наблюдателя в

³⁵ Поэтика, с. 143

³⁶ София-Логос, с. 154

положение безвыходной апории. Метод его остается по существу дедуктивным, а не индуктивным.

«Средний путь», «путь между» - это обычный путь мысли Аверинцева и в отношении других, менее обширных, чем «профессионализм» и «просветительство», различий. Так, свои работы, связанные с христианством, он определяет следующим образом: они расположены «не в сфере собственно теологии, но и не в сфере собственно литературоведения, а *между* ними»³⁷. Эта, иногда вынужденная обстоятельствами, стратегия (собственно теологией по понятным причинам заниматься было абсолютно невозможно: к перспективе же эстетического или литературоведческого анализа политическая цензура относилась терпимее) принесла самые богатые и неожиданные плоды. В сфере «между», как оказалось, располагаются многие еще не тронутые - и при этом самые актуальные - темы. Среди них — такое сопоставление библейского образа мира и мира классической античности, «Иерусалима» и «Афин», которое можно считать великим открытием Аверинцева³⁸. При том что эта тема не уходила из внимания европейской мысли с палеохристианских времен, сопоставления, подобного аверинцевскому, не сделали ни богословы в собственном смысле слова, ни историки религии, ни философы, ни филологи.

«Христианство как предмет истории религий, вообще истории идей — это одно; факт христианства... - другое, совсем другое,»³⁹ - замечает Аверинцев. Его исследования посвящены именно этому

³⁷ Месембрия, с. 109.

³⁸ Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Противостояние и встреча двух творческих принципов). — Вопросы литературы, 1971, 8, Сс. 24 — 43.

³⁹ Поэтика, с (? — в Заключение).

историческому факту христианства во всей полноте его культурных, эстетических, этических проявлений.

Другой образ того, что Аверинцев называет «путем между», «средним путем», - *перекресток* или *встреча*. Исследовательский интерес обычно влечет его к пограничным явлениям, к тем историческим перекресткам, где сходятся резко контрастные начала и традиции (здесь очевидна противоположность Аверинцева культурологии О. Шпенглера, сосредоточенного на замкнутых культурных «монадах» а за пределами их видящего лишь «псевдоморфозы» и его связь с эстетической мыслью М.М. Бахтина). В его «Плутархе» это встреча римской и греческой ментальности, в «Греческой «литературе» и ближневосточной «словесности»» - встреча библейского и античного начал, далее - эллинизирующего и семитического типов внутри византизма... В описания русского средневековья – встреча византизма с некоторым совсем иным началом. В описании поэтики О. Мандельштама – это встреча острого чувства осмысленности вещей и стихии иррационализма.

Трудно найти другого автора, которого бы так привлекала реальность исторических встреч и «перекрестков», как это было в случае Сергея Сергеевича Аверинцева. Он не только посвящает своего читателя в историю великих встреч цивилизации (таких, как встреча Афин и Иерусалима у колыбели христианства) – но *сам*, в собственном труде представляет собой такую встречу – точнее, множество разнообразных встреч. Прежде всего, это встреча глубочайшей, изощренной гуманитарной учености (то есть, «школы недоверия», невозможной без опыта «систематического сомнения»)

– и личной веры, традиционной догматической церковной веры (невозможной без глубочайшего доверия, «сердечной простоты»). Суммой этой редчайшей в русской и европейской истории встречи стал *новый христианский гуманизм*, как самым общим образом можно определить позицию Аверинцева. Это была встреча блестящего интеллектуализма – и художественной интуиции. Встреча отечественной традиции – русской и шире, православной – и сокровищ европейского Запада, воспринятых со всей отчетливостью, со всеми различиями, на необходимости которых Аверинцев всегда настаивал (подробнее о «русской» и «европейской», иначе «платонической» и «аристотелевской» компоненте Аверинцева см. выше). Встреча временной глубины традиции, открытой для него вплоть до раннебиблейских и раннеантичных слоев, – и самого острого чувства современности, интуиции политического острия момента. Встреча самой ответственной серьезности – и способности к игре, к комическому смягчению взгляда на вещи (так, он напоминал о комической составной Премудрости, Софии, которая заключена в ее библейском имени - «хохма»). Встреча дара уединенной медитации, погружения в мысль, требующего самого глубокого одиночества, - и тяги к общению, к сообщению того, что открылось ему в этой мысли, «всем, всем» (его словами).

Встреча (точнее, целый оркестр встреч), которую несет в себе Аверинцев, обладает особым качеством. Разность «встретившихся» вещей не сглаживается, а напротив, выявляется с предельной резкостью: острота неожиданных сближений, сложная и неожиданная гармония доставляет особое наслаждение уму исследователя. Этому наслаждению сложными созвучиями смысловых контрастов он учит читателя, всегда склонного к

«выпрямлению», упрощению явления, «суммированию» такого рода, после которого ум и чувство могут удалиться на покой, во враждебное Аверинцеву «бытовое сознание»: сознание, которое ничего с себя не спрашивает. Аверинцев учит иметь дело с неуспокоенным, тревожным объектом – и это урок не только интеллектуальный, но экзистенциальный. «Человек понимающий» должен не только принять трудность трудного, но уметь наслаждаться этой сложностью, «неожиданной остротой сопряжений»: ср. заключительную фразу «Византийской поэтики» «Поэтому ранневизантийскую литературу так трудно и так интересно изучать»⁴⁰.

Образец такого урока – его сопоставление библейской и античной традиции, которое мы уже не раз упоминали. «Что общего у Афин и Иерусалима?» – на этот вопрос Тертуллиана (явно предполагающий ответ: «Да ничего!» и вслед за этим категорический выбор того или другого) Аверинцев как бы отвечает: «Да, почти ничего! – и, тем не менее, эти несовместимые вещи вопреки всякому ожиданию (и вопреки таким мыслителям нашего века, как Лев Шестов и почитаемая Аверинцевым Симона Вейль) соединились в исторической реальности христианства». Именно в этой перспективе Аверинцев дает портреты Отцов Церкви, людей античной культуры и античной гражданственности – и восприимчивиков и вестников библейского Слова.

В отношении пограничных зон и исторических встреч традиции позиция Аверинцева равно противостоит и бесформенному эклектизму, неразличающему мутному «всеприятию» (столь характерному для нашей «поликультурной» эпохи) – и как будто полярной этому настроению невротической

⁴⁰ Поэтика, с. 249.

замкнутости в «своем», отметанию всего незнакомого как «чужого» и «враждебного», агрессивному «охранительству». Касательно этого противопоставления, как и многих других, Аверинцев не устает напоминать, что истина может нарушаться в двух полярных направлениях – и обыкновенно так оно и случается. «У дьявола две руки, - часто напоминал он, - и по-настоящему противоположны только вещь и ее ложное подобие: не поэзия и проза, скажем, а настоящая поэзия – и поэзия дурная». Мудрое здравомыслие, рыцарем которого он был с первых своих работ, сама по себе была встречей: встречей классического аристотелева идеала «золотой середины» как равной удаленности от двух противоположных пороков – и библейской традиции Премудрости. Иначе говоря – парадоксальной, происшедшей вопреки собственной невозможности встречей Афин и Иерусалима. Как все духовные «смыслы», *символы*, которые, по словам Аверинцева, человеку «не даны, а заданы», так и эта встреча остается в истории не данностью, а заданностью, заданием иудео-христианской традиции. В мысли Аверинцева такая «заданная» встреча Афин и Иерусалима триумфально осуществилась, сформировав уже упомянутый нами выше уникальный феномен *«нового христианского гуманизма»* (определение Аверинцева у Н.А. Струве).

10.

В глубине разнопредметных исследований Аверинцева обнаруживается некоторый общий предмет. Это – словами самого Аверинцева - «человеческое понимание». Вся конкретность, которой он занят, – это своего рода феноменология понимания.

В связи с этим, не совсем академическим предметом изучения, метод Аверинцева, никогда не стремившегося к созданию эффектных новых теорий со своими ключами-терминами (типа «бинарной системы оппозиций», «интертекстуальности» или «хронотопа»), содержит в себе куда более радикальную новизну: он по существу пересматривает огромную парадигму рациональности Нового времени. «Понимание» как человеческая активность шире и глубже логического анализа, деконструкции, перевода содержания на метаязык описания. В «понимание» включен весь человек, его «сердце» (об этом дальше), его совесть, его историческая интуиция, его способность к образному, а не исключительно понятийному мышлению, наконец, его «присутствие» или «бытийность». В «понимание» включается и согласие на определенную неисчерпаемость, неистолковываемость смысла и явления (см. выше, о символе). Характерна фраза, завершающая исследование поэтики Мандельштама: «Поэтому Мандельштама так заманчиво *понимать* – и так трудно *толковать*» (курсив мой, О.С.)⁴¹.

Можно привести примеры того, как «совесть» из туманно-эмоционального представления (каким оно стало в позднейшее время) превращается у Аверинцева в гносеологическое, становится инструментом познания. Вот полемика Аверинцева с культурологическими концепциями типа шпенглеровских: «Такие эксперименты (в которых вся сумма явлений с якобы безусловной необходимостью дедуцируется из некоего «первофеномена») могут быть завлекательными; чем они не могут быть, так это *честной игрой* (курсив мой, О.С.)... исторический момент превращается... из арены человеческого выбора – в царство механической, если не

⁴¹ О.Мандельштам. Сочинения в 2 томах. М., Худлит, т.1, с. 64.

магической предопределенности»⁴². Подобным образом рассматривается тема Судьбы: «это вещь непроницаемая, неосмысляемая и неотвратимая в отношениях между людьми. Судьбу нельзя познать, ибо в ней нечего познавать»⁴³ - прекрасный образец аверинцевской проницательности и способности выразить в одной фразе то, с чем европейская культура имеет дело со времен греческой трагедии вплоть до Хайдеггера! И неожиданное завершение: «Христианская совесть противостоит языческой судьбе»⁴⁴ (там же). Совесть как инструмент познания! И обратим внимание на то, *что* совесть по преимуществу запрещает исследовательской мысли у Аверинцева: пренебрежение *свободой* как действующей силой культуры и человеческой реальности вообще.

Можно привести образцы и того, как всерьез принимается в мысли Аверинцева и другая исключенная из новой рациональности реальность: *сердце*, «понимающее сердце», «думающее сердце» как орган восприятия и познания (и ее библейский эквивалент – «утроба», поразительно описанная в трудах Аверинцева)⁴⁵.

Однако Аверинцев, как можно было бы предположить из всего вышеизложенного, не только не чурается классического рационализма, рассудочного рассмотрения, отстраняющего свой предмет, но посвящает ему самое большое и сочувственное исследовательское внимание. Он создает своего рода апологию рационализма и рефлексии двух революционных в этом отношении эпох: античной софистики и Просвещения. Мы не можем здесь излагать всех его наблюдений и заключений, касающихся этих

⁴² Поэтика, с. 35.

⁴³ София – Логос, с.165.

⁴⁴ Там же, с. 167.

⁴⁵ Впервые в статье: EYSPLAGXNIA (благоутробие). – Историко-филологические исследования. Сб. статей памяти акад. Н.И.Конрада. Вып. 2. М, Наука, 1974. С. 161 – 171.

переворотов (см. «Риторика и истоки европейской литературной традиции»). Отметим одно: пронизательно описанный Аверинцевым эмоциональный шок такого рефлексивного отстранения, своего рода травму, которую причиняет бытовому сознанию рационалистическое рассмотрение того, что оно привыкло принимать как само собой разумеющееся или неприкасаемое (сакральное, интимное). Заметим, что в новейшее время мы встречаемся с противоположным эффектом: рационализация психической жизни (психоанализ бессознательного) имеет терапевтический эмоциональный эффект, отчуждая болезненные интимные переживания одним переводом их на язык условной терминологии («фрустрация» и под.). Человек, узнающий, что то, что его смутно и невыносимо мучит, называется «фрустрацией» или каким-то из «комплексов», объективируется, прерывает общение с собственным мучением. С таким применением рационализма (не слишком доброкачественным) Аверинцев уже не мог солидаризоваться. Но рационализм классический (вполне совместимый с мистикой, как замечает он, но несовместимый с бытовым сознанием) - это наследство, от которого он не собирается отказываться и, более того, защищает его (как и риторику) от позднейших расхожих обвинений с позиций «естественного» человека.

Что практически делает Аверинцев в своем исследовании понимания с рациональностью? Он восполняет сузившееся представление Нового времени о *мысли* и *знании* возрождаемыми им навыками традиционной *мудрости* – здравомыслия, *sofrosyne*, равно присущей и античной, и библейской традиции. Именно поэтому сложное, динамичное «понимание», которое он защищает и возможности которого демонстрирует в каждой своей работе,

противостоит и механической (фидеистической) рациональности, для которой все заведомо и до конца ясно, - и другой крайности, возникшей как бунт против нее, крайнему иррационализму, паническому отказу от всякой попытки понимания реальности, якобы не поддающейся никакому разумному рассмотрению. «Сердце человеческое все поймет», сочувственно цитировал молодой Аверинцев слова простонародной героини Т. Манна, Матушки Помалкивай (Швайгештиль).

11.

Ярчайшая новизна Аверинцева и его своеобразие в кругу гуманитарных ученых - это сама форма его работ. Риторике Аверинцева может быть посвящено отдельное исследование. О неожиданности его языка - и о востребованности этого языка временем - мы уже начинали говорить. Язык Аверинцева, богатейший и просмотренный до этимологических корней, несущий в себе память множества употреблений, стилистически точный, украшенный редкими варваризмами и неожиданными вспышками “последних слов”, подобных слову поэтов или вдохновенных проповедников... . При этом - язык, не слепой к себе, успевающий подхватить и обсудить собственные употребления. Все перечисленное относится более или менее к словарю, но ведь язык - это и синтаксический строй, и ритм фразы и периода. В письме Аверинцева поражает долгое синтаксическое дыхание, правильные и сложные конструкции - а “длинный” синтаксис сам по себе много о чем говорит! Он говорит о даре равновесия, прежде всего: о подвижном равновесии, о свободе отклоняться от прямой линии достаточно далеко - свободе, которую обеспечивает уверенность в

том, что за решительным сдвигом в ту или другую сторону возможна его быстрая и точная компенсация. За гранью такого равновесия и *взвешенности* начинается или агрессивная атака на читателя или уклончивое бормотанье про себя (образ весов и взвешивания – сквозной символ Аверинцева: нужно ли вспоминать о библейских обертонах этого символа?)⁴⁶

Центр, на котором держится риторика Аверинцева и подвижное равновесие его речи, следует искать в ее осознанно публичном характере, в ее обращенности, изначальной адресованности. Обращение, адресат, читатель присутствует в самом строе аверинцевской фразы; возможная реакция собеседника учитывается прежде высказывания, его возможные возражения или недоумения принимаются во внимание, предугадываются, обсуждаются; его вниманием дорожат и не злоупотребляют, его предостерегают от опасности торопливого вывода. Эта адресованность речи, ее “людскость” (вспоминая слово К.Батюшкова) больше всего отличает высказывания Аверинцева не только от замкнутого академического дискурса, но и от диких, нелюдских попыток преодолеть общую немоту у художников тех лет. «Вы спросили меня, зачем я пишу. Все, кроме стихов, написано мной для читателя. В ощущении сплоченности с читателем тем разговором, который между нами. ... А как возможно, как мыслимо презирать читателя – это для меня самая непонятная вещь.»⁴⁷

Филологическое слово Аверинцева стало тем, чем бывает для современников поэтическое слово: возвышающим нас высказыванием. На этот раз - словом учтивым и доверительным, несуетливым и непринужденным: свободным собеседованием (не

⁴⁶ Аверинцев замечал, что читать Бердяева ему всегда мешало отсутствие в его писаниях одного пунктуационного знака: точки с запятой. Знака взвешенности и самообладания.

⁴⁷ Месембрин, с. 46.

Аверинцев ли и напомнил это слово - “собеседник”? “Наш собеседник древний автор”), продолжающим античные и гуманистические беседы-послания-посвящения. За изложением и трактовкой общей темы у него всегда стоит некий слушатель, наподобие “достопаваго Феофила” из пролога ап. Луки или нового Луцилия Сенеки: слушатель близкий и “любезный”, но, пожалуй, младший: понятливый и одаренный ученик, воспитанник. Вероятно, существенность адресата для мысли самого Аверинцева помогла ему разгадать и описать особый род эзотеричности - “эзотеричность безыскусственности”: “Но все же это круг своих, и в него необходимо войти; извне ничего не поймешь, а изнутри все понятно, и даже очень просто. Свои понимают друг друга с полуслова”⁴⁸. Так находится ключ к эзотеричной композиции гимнов Сирина, “тематических переходов, ассоциативных сцеплений мыслей и образов” (там же): он в тех, для кого это писано, в хоре девственниц, обладающих близким поэту опытом. Вообще говоря, это ключ и ко многим другим случаям поэзии, которую принято относить к «эзотеричной», в том числе и к «безумной метафоре» О.Мандельштама.

Речь Аверинцева обращена к друзьям, к людям, о которых он не решил заранее, что «этого им не нужно», «этого они не поймут». И выйдя с доверием к неготовым людям, для которых, вероятно, каждое десятое слово в его текстах было просто незнакомо, он сделал их такими, каким можно доверять, с какими можно разговаривать. Мы слышали обращение к миру, к слову, к читателю, не изуродованное недоверием и заносчивостью, голос наследника огромной истории человеческого творчества. И это был голос понимания («филология – служба понимания», дефиниция

⁴⁸ Поэты, с.54.

Аверинцева) и хвалы («Похвальное слово филологии», один из первых его проставленных текстов).

Поскольку адресат Аверинцева – его современник, и риторика, выработанная им – это новая риторика. Он нашел тот особый язык, на котором можно говорить о высоком, не впадая в ходульность. Он прекрасно чувствовал полное крушение бездоказательного «внушающего» слова, слова-лозунга, он знал опустошающий опыт недоверия 20 века и опасность претензий на «магичность» языка («жаргон единоличности», Т. Адорно). Он знал опасность монолога: правильно построенное утверждение, по законам его риторики, – это утверждение, которое предполагает, что говорящего можно переспросить о только что им сказанном. Это один из основных принципов Аверинцева. В своей новой риторике он исходит из ситуации кризиса нравственного языка, кризиса богословского языка, кризиса лирического языка в послекатастрофическом мире. Слово, которое он предлагает, всегда имеет в виду возможное возражение себе и не пытается перекричать сомнение слушателя.

Это слово можно назвать *новой апологетикой*. Аверинцев ведет свой разговор о смысле и смыслах, свою защиту слова перед новым вызовом времени. По его определению, этот вызов состоит уже не неверии во все трансцендентное, как бывало в классическом позитивизме, а в «неверии в слово как таковое, вражда к Логосу». Он продолжает разговор об «иерархических априорностях» с «современным человеком», который хочет начинать все с чистого листа, без малейших априорностей, и которому самый намек о каких бы то ни было иерархиях и авторитетах внушает отвращение. Говорить убедительно с таким человеком можно только в том случае, если ты принимаешь его позицию хотя бы сколько-то всерьез, если ты признаешь ее определенную правомочность.

Можно возразить, что находка себя как доброжелательного собеседника внушающих тебе доверие близких (с которыми, как говорит Аверинцев, чувствуешь себя “в страстном и тайном сговоре”) - не такая уж великая новость. В действительности же ничего более редкого мы уже давно и, боюсь, нигде не встречаем. Эта творческая позиция утрачена не только в подсоветском варварстве: ее утратой мучится современное искусство и современная мысль «свободного мира». Читатель (зритель, слушатель) – как правило (почти без исключений), *чужой* для автора. Это или его потенциальный обидчик, или объект “овладения”, объект творческой агрессии. Одиночество современного художника и мыслителя - уже не сюжет, как это было в классическом романтизме с его дуэльным «я»: “*вы*”, “*вы все*”: теперь это само вещество, из которого сложены новейшие сочинения, вещество неадресованности. То, что Аверинцев в своих трудах заговорил с людьми, к людям (к “своим” и еще более - к тем, кто могут стать “своими”) - это перелом такой огромной инерции, который можно вполне оценить только на фоне всеобщего состояния современного гуманитарного творчества. Вероятно, холод советской бесчеловечности способствовал этой странной, ненаучной находке: находке *себя как себя для другого*. И слово, сказанное с этой позиции, не могло не оказаться по-новому новым.

12.

Новизна слова Аверинцева не воспринимается как новизна теми, кто привычно ищет «нового» на знакомых путях. *Другая, новая новизна* состоит не в предложении каких-то очередных общих

«идей», «парадигм», «приемов» - в тех областях, где открытие скорее всего и маловероятно, и не слишком существенно. Исчерпанность новизны такого рода - как известно, тема постмодернизма. Новая новизна, сообщенная Аверинцевым, необходимая и естественная, так много вобрала в себя из интенций прошлого, *“родного и вселенского”*, *“разлистанного по всей вселенной”*, что масштаб ее трудно оценить по достоинству. Это и слово продолжения, и - часто - слово возражения, но возражения, возможного только изнутри традиции.

Можно было бы предположить, что это не что иное, как новизна *возвращения*, парадоксального консерватизма: обнаружение и демонстрация силы и плодотворности некоторых общих установок, оставленных современностью как «давно отжившие». Однако по существу речь идет о другом: не о «возвращении великого прошлого», не о «возвращении к корням», а о новом укоренении: об актуализации того «вечного», которое эти прошлые формы и идеи выражали — и которое, если потребуется, может породить и совершенно новые формы и идеи. Одной из кардинальных черт двадцатого века Аверинцев считает все возрастающую со времен «модернизма» герметическую замкнутость «современности» от всего «несовременного», то есть, от вечного — иначе говоря, от постоянного в «человеческой аванюре», в истории диалога человека с Совершенно Другим (термин К.Барта). Воскрешая иные навыки мысли и чувства, забытые интеллектуализмом Нового времени, Аверинцев освобождает своего современника от «хронологического провинциализма».

Особенно впечатляет в этом отношении его работа с самыми общими навыками мысли: прежде всего, с мышлением дихотомиями, парными противопоставлениями вещей, смыслов и

т.п. Современное мышление как будто не предполагает другого пути кроме как механический перевод всех смыслов в системы бинарных оппозиций (тем более, что на основании такого дерева оппозиций строится искусственный интеллект, и достижения в этой области не могут быть подвергнуты сомнению).

Самым простым и поверхностным образом новизну мысли Аверинцева можно уловить как негативную: как ее несовпадение ни с одним из полюсов традиционных раздвоений, таких, как “западники и “славянофилы” (со всеми конкретизациями, в которых это противопоставление осуществлялось: “почвенники” и “космополиты, “мистики” и “рационалисты” и т.п.), “интуитивисты” и “логицисты”, “романтики” и “скептики», “модернисты” и “консерваторы”, “гностики и “агностики”, “индивидуалисты” и “соборяне”, “фундаменталисты” и “либералы”; исследователи искусства, идущие от “человека” (авторской биографии, психологии, исторических и других внетекстовых обстоятельств) - и те, кто ограничивается “текстом” и “текстами”...

Аверинцев с особым веселым удовольствием любит спорить с двумя противоположными вещами сразу, и в его полемических выпадах - направо и сразу же налево - есть особый кураж: он обычно не опровергает одного мнения с тем, чтобы тут же не воздать должного противоположному. И чтобы, в конце концов, дать понять, что не так уж полярны эти полярности, поскольку обе они в равной мере противоположны чему-то еще: чему-то *здравому* и отвечающему положению вещей как внутри нас, так и снаружи. Оба они противоположны центру подвижного равновесия как два элементарных отклонения от него. Противоположны живой подвижности как конвульсивные метания - или как окаменелость. «Золотая середина» Аристотелевой этики принята им как

познавательный метод. Он напоминает о здравомыслии (греческое *sophrosyne*, иначе переводимое как «целомудрие»), слове античной мудрости и христианской аскетики. Это слово, вероятно, - одна из напряженных точек синтеза традиций “Афин” и “Иерусалима”.

В работе, посвященной специально аристотелизму в русской традиции (собственно, нехватке в ней аристотелизма⁴⁹) Аверинцев достаточно полно дает представить новизну такой познавательной и этической - политической в аристотелевском смысле - позиции в отечественной истории: вообще говоря, собственную новизну. Но еще задолго до этой ясной и открытой рефлексии читатели и слушатели Аверинцева могли ощутить в его лекциях и статьях неизвестную в наших краях новизну восхищения здравомыслием. Восторг безмерностью, безумием, “высокой болезнью” - это мы знали; с другой стороны, мы знали и резиньякцию романтизма, холодную и расхолаживающую трезвость “нормального” и “обычного”, понятого как область “низкого”, тривиального (как в пушкинском Демоне:

Он звал прекрасное мечтою,

Он вдохновенье презирал).

Но *поэзия* здравомыслия и меры была противопоставлена в равной мере и тому, и другому! И то, и другое были в сравнении с ней недостаточно парадоксальны! Они были инертны и монотонны - и только умеренность, *мера* играла, как радуги в отграненном стекле. К этому трудно было привыкнуть. И, пожалуй, еще труднее это было для навыков чувства, чем для умственных привычек: ведь само *чувство* должно было чрезвычайно измениться, из “эмоции”, “аффекта” стать *умным чувством* - то есть вернуть себе ту меру

⁴⁹ “Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России.” - Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., Школа “Языки русской культуры”. 1996. Сс. 319-329. .

содержания, которую заключало в себе древнерусское и церковнославянское «чувство» (сохранившееся в оборотах: «привести в чувство», «прийти в чувство»): общая вменяемость, способность воспринимать, и сердечная, и умственная. Противоположно такому «чувству» «окамененное нечувствие», невменяемость. Однако не меньше должен был измениться и «ум». «Ум умников», высмеянных Честертоном, рассудок, вызывающе оттолкнувший от себя «память сердца», обычно и не принимает метода Аверинцева.

В письме Аверинцева и эта дихотомия - эмоции и интеллекта - как другие напрасные раздвоения, должна была быть отставлена ради чего-то третьего, общего, ради того ствола, от которого эти раздваивающиеся ветви исходят.

Общий герменевтический метод Аверинцева, к чему бы он не прилагался, имеет в виду общение с той глубиной, где простейшим дихотомиям не принадлежит ни первое, ни последнее слово. Не первое - потому что в них проецируется что-то более раннее, общее, третье. Не последнее - потому что в энергии их контраста заключено их будущее или возможное сопряжение, живая гармония. Представление о гармонии здесь чрезвычайно далеко от расхожего, имеющего в виду что-то вроде мутного компромисса, отбрасывания «крайностей»: напротив, это сопряжение полярных начал в их чистоте и неуступчивости, игра сопряженных, но не слившихся начал. Именно поэтому «золотая середина» ответственного понимания оказывается такой многоцветной в сравнении с монотонностью последовательного выбора одного из двух (о чем речь шла выше). Золото этой середины - динамическая неисчерпаемость значения. Такой неисчерпаемости отвечает, как мы говорили, понимание, а не толкование, «служба тексту»: отношение

понимания продолжает общую посылку сообщения, тогда как *истолкование* неизбежно редуцирует ее - обрывает, если не отменяет.

Во избежание недоразумений следует уточнить: «золотая середина» Аверинцева никоим образом не соответствует «золотой посредственности», обывательскому «ни то ни се». Равное уклонение от двух дурных крайностей - это мужественный шаг и никак не «средняя», а радикально нравственная линия поведения, решительное «нарушение общественного неприличия».

Поэзия меры и здравомыслия, о которой мы говорили, отнюдь не противоположна, как это слишком часто принято полагать, и еще одной вещи: высоте и напряжению духовной жизни, мистике. Дурной волюнтаристской мистике она несомненно противоположна. Но Аверинцев напоминает, что за этой земной формой мысли и поступка стоит ее небесный прообраз: София Премудрость Божия, устроительница вселенной, «дух человеколюбивый». Образу Софии, библейскому и христианскому, посвящены многие труды Аверинцева (не примыкающие к «софиологии» о.Сергия Булгакова). В конце концов, вся гуманитарная работа Аверинцева может быть понята как служение Софии, духу связи между человеком и человеком, между человеком и внечеловеческой вселенной, между миром земным, сотворенным – и его Творцом. Вне этой вертикальной соотнесенности «здравый смысл», который ничего не делал бы, кроме как избегал крайностей, оказался бы попросту пустой величиной. Об этом напоминает Аверинцев современному миру.

Равновесие и взвешенность мысли Аверинцева, чтимая им мера (о чем уже шла у нас речь) - качества, которые меньше всего связываются с русской традицией, как у нас, так и в мировом “мифе России”. За пределами этого мифа остается, быть может, самое драгоценное в русском наследии – то, что нашло свое выражение в раннем зодчестве, в древнерусской словесности (в Илларионе Киевском и в Епифании Премудром), во владими́ро-суздальской иконописи, в том человеческом складе, который мы встретим в житиях русских святых (преп. Сергия Радонежского и других) и в крестьянских персонажах из «Записок охотника» И.С.Тургенева. В Новое время – в стилистике Пушкина, Веницианова, Глинки ... Гибкое и подвижное равновесие, сообразование мысли и чувства с императивом красоты (причем красоты особого рода, сторонящейся блеска и избыточной выразительности, скромной и приветливой), врожденный аристократизм - вот что заметнее всего отличает этот склад. В “миф России” как страны крайностей, Достоевских «надрывов» и скандалов, иррациональной стихийности все это, конечно, не входит. Но именно здесь обнаруживается генеалогия метода Аверинцева. С.Л.Франку принадлежит проницательное замечание, высказанное им в связи с Пушкиным: «История русских иллюзий и фантазий, русских заблуждений изучена гораздо более внимательно и основательно, чем история русской здоровой мысли⁵⁰». Этой истории, несомненно, принадлежит Сергей Сергеевич Аверинцев. И в нем, как в Пушкине, «самом умном человеке России», по легендарным словам Николая I, эта «здоровая русская мысль» была исполнена открытости и доброжелательности, внутренней («тайной», что на пушкинском языке значит: таинственной) свободы и любви к правде.

⁵⁰ С.Л.Франк. Этюды о Пушкине. YMCA-press, Париж, 1987, с. 64.

Мы начинали наш очерк с того, что Аверинцев пришел в одичавшее советское общество с огромным наследием Серебряного Века, знакомого ему по-домашнему, обдуманного, выверенного. Но он не просто извлек эти сокровища из осуждения и забвения и поделился ими с обнищавшим современником. Он *ответил* Серебряному Веку, последней эпохе свободного русского слова.

Как известно, Серебряный Век был жестоко оборван, выслан на «философском пароходе», вычеркнут из советских учебников истории и литературы. Еще меньше, чем светская творческая культура этого времени, была на памяти последующих лет его церковная история, приведшая к Собору 1917 года. Это богатейшее и взволнованное время, время предчувствий и догадок как будто осталось без продолжения и ответа.

Несомненно, это не совсем так. Серебряному Веку отвечали на родине немногие из его выживших участников (Ахматова, Мандельштам, Пастернак) в своих поздних сочинениях. Его продолжал и восполнял опыт гонимого Православия. Его обдумывали мыслители Русского Зарубежья и его подвижники (мать Мария Скобцова).

Но все же самым отчетливым, стереоскопическим ответом Серебряному Веку – и, соответственно, всей традиции свободной российской культуры, которая на нем и оборвалась, – стало, вероятно, слово Аверинцева. Императивы разумной трезвости (восторг Аверинцева перед «боевым кличем схоласта: *Distinguo!* Я различаю!⁵¹), выдержки (классического идеала мужества, *virtus*) постоянного аскетического испытания собственного слова совестью, окончательное освобождение от российского изоляционизма и

⁵¹ Месембрин, с. 52.

внимание к «совсем другому», отвращение к любому утопизму – вот «последние правды», которыми Аверинцев, наследник гонимой культуры и гонимой веры, восполнил вдохновение начала века. Он восполнил его политическую мысль любовью к мере и закону, той, всегда недостающей отечественному сознанию ясностью и «позитивностью», которая связана с традицией Аристотеля. Он предлагал видеть мир не в дуалистическом противопоставлении «ада» и «рая», но оставить возможность третьего: *природного*. *Природное* не нейтрально, а сложно: оно благо как все, что сотворено, – но оно отнюдь не «крайнее благо», не благодать. С так понятым *природным* (человеческим *природным*) Аверинцев связывал искусство, науку, государство. Сложное же требует сложного отношения: не категорического сопротивления – но и не безусловного приятия. Так можно суммировать «политейю» Аверинцева. К религии же как вещи сверхприродной сложное отношение невозможно: здесь, и только здесь действует категорический выбор «да – да и нет – нет», личный выбор между *верностью* и *предательством* (основные категории религиозной этики Аверинцева).

Аверинцев, как мы видели, не был «кабинетным человеком» (как он в шутку представлялся) и «небожителем»: он видел свою современность как карту военных действий, и собственное место в этих действиях определил рано и навсегда. *Мера* и *умеренность* только в вульгарном представлении противопоставлена прямоте и силе. Чем Аверинцев всегда восхищался, это бесстрашием, готовностью на риск, способностью в одиночку противостоять общему сговору (ср. его посвящения акад. Сахарову и А.И. Солженицыну). И более всего – верностью. Верностью Христу,

открывающемуся человеку времен гонений, времен всеобщей апостасии (отступничества) иначе, чем человеку благополучных церковных времен. Такой человек слышит Евангелие в самом деле как «радостную весть», «добрую новость» о том, что Христос «принес в мир жизнь, и жизнь с избытком» – ибо все другое, все вокруг со всей очевидностью принадлежит смерти. Такой человек непосредственно переживает то, что эта весть несет свободу («и узнаете истину, и истина освободит вас»), что Господь «выпускает на волю узников и тем, кто во тьме, открывает свет». Он переживает это просто потому, что и в самом деле находится в узах и темноте.

Опыт гонимой культуры и гонимой веры дал Аверинцеву пережить заново то, что выражает древний девиз Оксфордского Университета «Свет Христов просвещает всех»: забытое в Новое Время основание христианской цивилизации, убежденность в том, что «светом Христовым» освещена вся жизнь человека в мире и его историческое задание, умственное и художественное творчество. На этом стоит общий герменевтический метод Аверинцева - метод *мудрости*, «духа человеколюбивого», путь одновременно глубокой, сердечной вовлеченности в происходящее – и трезвой отрешенности от него. Эта мудрость отвечает собеседникам Аверинцева - древним авторам, непосредственным предшественникам и современникам – обдуманном опытом двадцатого столетия, его страданий и его тягчайших заблуждений и новым знанием о том, как выбирается *верность*. Можно надеяться, что в *новом* слове Сергея Сергеевича Аверинцева, продолжающем историю «здравой русской мысли», услышат себе ответ и люди будущих поколений – те из них, кто не будет «поддакивать своему времени».

Ольга Седакова