

Андрій БАУМЕЙСТЕР

ПРАВОСЛАВНИЙ МИСЛИТЕЛЬ
У КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ:
НАПРУЖЕНІ “ПРОТИЧУТТЯ” С. АВЕРИНЦЕВА

Є щось незбагненне як у самому образі Аверинцева, так і в усьому, що він написав. Це незбагненність природності. Виняткове місце Сергія Сергійовича у вітчизняній культурі здається таким природним, що будь-яка думка про порівняння, проведення паралелей може спричинити нерозуміння й навіть протест. Його тексти настільки органічні, що породжують ілюзію думки, яка розгортається вільно, знаходить найшвидший шлях до зовнішніх виражальних форм і не знає тривалого процесу “компоновання”. Тому, хто забажає “розітнути” цей організм, сподіваючись довідатися “як це зроблено”, доведеться, врешті-решт, просто розвести руками. Вражає і кількість праць, які написав Аверинцев, і різноманітність тем та зацікавлень (багато хто це зауважував, по-різному оцінюючи таку широту). Якщо додати до цього переклади Сергія Сергійовича, які самі собою можуть скласти окрему бібліотеку, то постає образ майже несумісний з одним людським життям, образ нереальний, майже міфічний. Але хіба це можна поєднати із природністю та органічністю? Авжеж! У другій половині минулого століття в російській культурі працювали і блискучі фахівці, і бездоганні професіонали, але Аверинцева можна зарахувати до їх когорти лише умовно. Він – явище цілком осібне. Принаймні, так здається. Однак чи не є ця природна незбагненність та органічна винятковість поважною перешкодою, яка не дозволяє побачити те оригінальне в думці Аверинцева, що можна назвати внеском у вітчизняну культуру, що поглиблює та розвиває традицію, ставить нові питання й відкриває нові горизонти? Чи можна підійти до живої плоти аверинцевських текстів зі звичним мірилом “аналітичних розглядів” у рамках “дослідження творчості”? Адаже майбутньому досліднику все ж доведеться якось ідентифікувати ці тексти, зарахувати їх до певної сфери наукової діяльності! Неминучими будуть спроби відповісти на запитання “ким був” і “ким не був” С. С. Аверинцев (на зразок тих

запитань, які щодо Соловйова ставив О.Ф. Лосєв). Можна вишукувати більш-менш вдалі формулювання (наприклад, “герменевтика культури” або “філософування засобами філології та риторики”), але всі вони будуть недостатні внаслідок своєї однобокості. Можна говорити про незвичну мову Аверинцева, незвично живу, довірчу, орієнтовану на “свого” читача. Поєднати стиль академічної статті з дружньою бесідою зможе не кожен, і не кожен ризикне. Але звідки ж тоді ця “складна простота” й труднощі у віднайденні правильних слів і правильного тону? Можливо, і слова про “вчителя”, “богослова”, “філософа”, про якусь альтернативу до чогось є не дуже точними? Та й вислови “свій читач”, “читач-співрозмовник” не здаються аж такими однозначними. Адже співрозмовник є ніби “рівним”, а не учнем, що дослухається до вчителя. Хіба ж можна вбачати звичайний риторичний прийом у манері вводити цілі культурні шари, мало або й зовсім незнайомі імена за допомогою зворотів “як відомо”, “відомо, що”, “як усі ми пам’ятаємо”, “корисно буде пригадати” тощо. Наприклад, твердження – “Я дозволю собі нагадати *всім добре відоме* місце з “Отвещания любозагорным” св. Йосифа Волоцького”, або питання – “*хто ж не знає*, що стародавня духовна наука велить зводити розум у серці?” – можуть спантеличити деяких читачів (адже якщо *мені* абсолютно *не відомо* і *я* не знаю, тоді *хто* знає?). Чи є він “своїм”, цей спантеличений читач? Можливо, він стане своїм, якщо захоче дізнатися – хто такий Йосиф Волоцький і що це за “стародавня духовна наука”? Але хто ж тоді “знає” та “пам’ятає”, хто ці “ми”? Допевне, це ті, котрі причетні до *традиції*. Цю традицію можна якось визначити. Наприклад, фраза: “нам, спадкоємцям старого російського життя й російської літератури, легше зрозуміти...” [5,271] – безпосередньо відсилає до певної мовної традиції, в текстах якої було висловлено цілком особливий досвід, *die Welterfahrung*, як сказав би Гадамер. А *хто ж не знає*, що філологія саме й вивчає “духовну культуру людини через мовний та стилістичний аналіз письмових текстів”, і “з такої перспективи вбирає до свого кругозору всю широту та глибину людського буття, насамперед буття духовного” [10,544]? “Свій читач” живе в цьому культурному просторі, і це перша умова для розуміння того, – до *кого* звертається Аверинцев як до *читача* та *співрозмовника*. Але вже тут не все просто. На світанку Перебудови, розмірковуючи про нагальну тоді проблему ліквідації “білих плям” в літературі та вітчизняній історії, про провини столичної інтелігенції перед “допитливими читачами”, Сергій Сергійович вживає той самий

займенник *ми*, але в інакшому контексті. “Нам, столичним гуманітаріям, годиться говорити про ліквідацію не білих, а *брудних* плям. Плям на нашій професійній честі та на нашій людській гідності. Бо якщо літературознавець, який усе життя знав на пам’ять Гумільова чи Ходасевича, який зірвав голос у дискусіях за чашкою чаю про “Доктора Живаго” чи романи Набокова, або про щось там іще, не насмілювався пригадати все це по ходу свого аналізу щоразу, коли це було необхідно для зв’язування думок, – це не є жодною білою плямою, це просто ганьба” [6, 1]. Вже хто-хто, а сам Аверинцев ще й як “насмілювався”, і не просто “пригадував”. Але тут *ми* – знак співпричетності до тієї спільноти, що покликана зберігати й продовжувати традицію попри все. Тобто, з одного боку, *ми* – це *кожен*, хто причетний до традиції, співрозмовник і читач (“уважний”, “вдумливий”, “допитливий”), всі, хто замешкує *простір російської словесності* (не етнічний, не політичний, а – культурний), з іншого ж боку, *ми* – це носії традиції, ті, котрі повинні “знати” та “пам’ятати”, і котрі за багато що відповідають. Але й цього не досить. Нам не слід легковажити традицією значно ширшою, традицією універсальною, без якої не було б і самої російської словесності, з усіма її питаннями та прозріннями. Визнаючи причетність своїх духовних надбань до “середземноморського ґрунту”, Сергій Сергійович віддає належне тій вітчизні, в культурних центрах якої (в Атенах та Єрусалимі, Римі та Александрії) виникла й розвивалася традиція загальноєвропейська, духовна батьківщина багатьох прийдешніх поколінь.

Спробуємо почати з очевидного. Аверинцев – *російський мислитель*, російський *релігійний мислитель*, *православний мислитель*. Аверинцев – спадкоємець (навіть “єдиний” спадкоємець серед “сучасників-співвітчизників” [12, 383]) і продовжувач російської релігійно-філософської традиції (“...Аверинцев прийшов у здичавіле радянське суспільство з величезною спадщиною Срібного Віку... Він *відповів* Срібному Віку, останній добі вільного російського слова” [12, 305]). Спадкоємність проглядає в самому доборі тем (віра та розум, християнство та світ, сутність слова й імені, софіологія тощо). Сама російська культура значною мірою – “словесність”. Аверинцев – *словесник* (але не “літератор”), служитель Логоса, філолог у значенні, яке визначив він сам. Але Аверинцев є і *найбільш європейським серед російських мислителів*. Його думка розвивається в річищі *європейської традиції*, є особливо чутливою до “європейських тем”. “Російські суперечки” та “європейські теми” сплітаються в нього в якусь неповторну єдність. Дехто скаже, що це цілком природно. Адже

зв'язок російської культури з культурою європейською – це незаперечний факт. Але, попри це, тема “православ'я та європейська культура” перебувають в полі чималої напруги. Досить лише згадати ставлення до Ренесансу о. Павла Флоренського, О.Ф. Лосєва або о.Йоана Меєндорфа. Але ж хіба не там – витoki гуманітарних наук, особливої пошани до словесності та другого народження мистецтва риторики (в рамках *studia litterarum, studia humanitatis*)? Звісно, “засудження Нового часу з його раціоналізмом та позитивізмом, з його буржуазністю та ліберальністю, прокляття на адресу всього, що починалося з Відродження” є “невід'ємною характеристикою культурного типу” [9,314] або “стилю”, що практикує поєднання Діоніса, Вагнера та Скрябіна з літургією, із соборністю, з духовними “зачатками неєвропейського типу”. Тут навіть і Сергій Сергійович не наважується зловживати словом “відродження” (“надто вже слово гарне” [3]), – скромна данина вчителям. Але ж “засуджуваний” час дав науку, право, мистецтво. Та й основні ідеї “Срібного віку” хіба ж не виростили на ґрунті європейської культури? А цей “європейський контекст” російських суперечок – хіба ж не породив він серйозних суперечностей усередині самої традиції (до якої належить також Аверинцев)? Інколи може здатися, що сам розвиток православ'я (у всіх аспектах, але, насамперед, – у віронавчальному) в пізньовізантійський період уже приходиться до прямого заперечення культури. Ендре фон Іванка вважає, що в паламізмі “принциповим чином заперечено можливість синтезу релігійної віри та раціонального мислення, що його було реалізовано в західній схоластичі” [14,407]. Після падіння Візантії, на його думку, і з огляду на ту форму, якої православ'я набуло в Росії, плідний синтез двох традицій (східної та західної) був уже неможливий, оскільки обидві ці традиції протиставляються, а не розглядаються як два компоненти всередині спільної культурної єдності. “В цьому – духовно-історичне значення паламізму” [14,410]. Звісно, це погляд Іванки, але він – не найостанніший серед західних теологів. А те, що в Росії XVIII–XIX століть шляхи релігії та культури багато в чому розходяться (за рідкісними винятками), – це факт історичний. І нетривалість спроб їх знову поєднати (основний патос релігійно-культурного відродження) – це також добре знаний факт. Якщо називати Аверинцева спадкоємцем “Срібного віку”, продовжувачем традиції, то радше в меті й завданнях, аніж у засобах. Зазначені спроби наблизити одне до одного релігії та культуру, православ'я та філософську думку (починаючи з релігійно-філософських зібрань, видавництва “Путь”,

збірника “Віхи”, Івановської “Вежі”, “Столпа” Флоренського і “Світла не вечірнього” Булгакова) здаються справою, вже у підґрунті якої було закладено стільки суперечностей, що сама її суть часто опинялася під знаком запитання. Показовим є і відхід від засад “російської школи” в середовищі неопатристів (еміграції, а тепер і в Росії)...

Ми наважилися на такі розлогі міркування для того, щоб констатувати: *суперечності “російської школи” й напруженість “російських суперечок” Аверинцев сприйняв разом із їхньою метою та завданнями.* Російська православна традиція відкрита назустріч європейській культурі, православна традиція “по той бік ізоляціонізму” – ось, мабуть, формулювання загальної мети. Без перегляду деяких власних засновків російській православній думці годі впоратися з викликами часу. З іншого боку, про те, що “християнам завжди було важко пристосуватися до Нового часу”, сказав католицький мислитель, а не якийсь православний фундаменталіст. Питання про “майбутнє християнства в Європі”, важливе для Аверинцева, містить у собі не менше труднощів і проблем, породжує не меншу кількість ускладнень, ніж питання про майбутнє православної традиції. Ситуація, в якій опинилася російська релігійно-філософська традиція (якщо припускати саме її існування та вважати Аверинцева продовжувачем цієї традиції), є ситуацією *загальноєвропейською.* “Її специфіка в тому, що люди, котрі бажають зберігати відданість тому імпульсу, який виник у цій трагічній і жахливій першій половині ХХ століття, мають знати: в сучасному світі вони здаватимуться смішними, нагадуватимуть Дон-Кіхота” [9,415]. Можна лише трохи уточнити. Йдеться про “відданість імпульсу”, який надихав думку Августина та Боеція, Отців Кападокійців та автора “Небесної ієрархії”, Ансельма й Абеяра, Фому й Бонавентуру, Дакерта й Ляйбніца, і багатьох інших. Це дуже творчий імпульс, завжди “без жодних гарантій”, як і кожна творчість. “Я вірю, що це правильний шлях, але відчуваю, як же незручно займатися чимось таким наприкінці століття, наприкінці тисячоліття” [9,416]. Але коли ж то було зручно! Адже цей шлях можливий лише як “*суперечка думки із самою собою*”, як “*постійна перевірка власних міркувань*”, як “*терпляче розрізнювання нюансів*” за умови “*бездоганної інтелектуальної чесності*”. Не так уже й “зручно” було Порфирію чи Проклу займатися “чимось таким” “на початку тисячоліття”. Годі не зауважити, що й думка Аверинцева перебуває в не надто “затишній” ситуації. Вона ніколи не стане своєю для зумисно

ортодоксальних інтелектуалів. У бажанні зберегти вірність європейській культурі й лишитися при цьому традиційно православною, вона вразлива й беззахисна. Але, можливо, її сила – саме в беззахисності та вразливості? І чи існує нині та культура, спадкоємцем якої був Аверинцев? Чи не був він останнім її представником? Звісно, говорити так – неприпустиме спрощення. Хоча б тому, що вже *в самому підході* навіть до традиційних “російських” тем Аверинцев спирається, радше, на європейські взірці. “Техніки думки, дослідницьких навичок він навчається в європейських майстрів. Інакше й бути не може. Надто мало часу судилося російській культурі на межі XIX–XX століть для формування по-справжньому оригінальної, самостійної теолого-філософської традиції. Все одно кожен знов і знов починав усе практично сам на сам. Володимирові Соловійову неодмінно треба було переосмислити *всю* західну традицію, взятися за практично не досяжні завдання. У 1928 році О.Ф. Лосєв нарікає на те, що “попереду ще безліч окремих копітких досліджень, то філологічних, то філософських, то історичних, а я самотній і не маю учнів і навіть просто співробітників. Проте лише злагоджена праця енергійного гуртка фахівців, що усвідомлюють власну методологію та ставлення до справи, могла б зрушити нашу історію давньої філософії з мертвої точки” [11,5–6]. Це сказано вже про вужчі завдання. Але все одно довелося працювати на самоті. Зрештою, і сам Сергій Сергійович зауважує: “Якщо хочете, це одвічна колізія російського життя, в якому *справу інституцій* має перебрати на себе індивід; замість теологічного факультету працює поміщик Хомяков, а замість філософського факультету – романіст Достоевський, отож із цілісним світоглядом склалося значно краще, ніж із професіоналізмом” [1,239]. Відтоді змінилося небагато чого. Ані теологічних факультетів, ані необхідних у сучасній ситуації філософських факультетів усе ще немає. У найліпшому разі вони лише виникають (як виникали на межі XIX і XX століть). Замість них у другій половині XX століття працював філолог Сергій Сергійович Аверинцев, якому довелося майже сам на сам відновлювати перервані культурні зв’язки й водночас продовжувати традицію, щоб зберегти її життєву силу, її творчий потенціал. Робив він це з гідним захоплення професіоналізмом та дивовижною присвятою. І він же являв собою взірець науковця з європейською освітою, відкриваючи для вітчизняного читача доступ до сучасної західної науки. Хоч як це просто, створювати контекст нині панівних підходів і водночас,

всередині цього контексту, вивільняти простір для оригінальної думки, для власних, не запозичених питань і розв'язань! Як важко уникнути спокуси майстерної компіляції, спокуси, якій корилося й надалі кориться багато талановитих науковців. Перед майбутніми дослідниками аверинцевської спадщини постануть серйозні проблеми. Їм треба буде побачити в текстах Аверинцева його власні, оригінальні ідеї, розвинути ті нові шляхи, якими рухатиметься наша традиція, враховуючи досвід аверинцевської думки. Але як підійти до цього досвіду? Чи можна відновити європейський контекст його думки? У широті своїх інтересів, у проникливості своїх спостережень, у глибині своєї ерудиції Аверинцев є недосяжним. В аналізі окремих питань і конкретних тем він є “невразливим”. Адже якщо підходити до його думки з позиції вузької спеціалізації, дослідник його *текстів* може обрати неправильний напрямок. Школи, учні, Aверинцев-Kreis (як жартував сам Сергій Сергійович), все це абсолютно не сполучається з його іменем. Наслідування *стилю* Аверинцева нічого доброго не дасть (окрім манерності й фальшивої глибокодумності). Чого ж тоді ми можемо навчитися в Аверинцева? Багатьох важливих речей. Ось деякі з них.

По-перше, вміння *поєднувати* твердість переконань, вірність принципам, серйозність в обстоюванні власної позиції з постійною відкритістю, гостротою думки, відстороненням від “оманливих ситуацій дихотомічного вибору”, з постійною практикою запитування. Такої рівноваги не можна навчитися з книжок, але тільки – через наслідування зразків. Аверинцев *навчає знаходити “середину”, міру*, але – свою власну, не запозичену. Колись про неї говорив Аристотель у VI книзі “Никомахової етики” як про практичне знання-вміння, *phronesis*. Бачення під приматом міри – ось чого навчає Аверинцев.

По-друге, читачеві слід вчитися слухати “іншого” та “інших”, вміти надавати право “іншому”. В цьому сутність європейської культури, в підґрунті якої – *philosophia* та *philologia*. Ця культура формувалася в тих особливих ситуаціях, для яких Платон знайшов особливий термін – *dia-logos*, пояснюючи його як “бесіду душі із самою собою”. Але тільки “джерело води живої” розкрило творчий потенціал платонівського діалогу, що був сам собою замкнений. “Жадання іншого”, “потреба в іншому” – хіба не в цьому патос аверинцевської думки?

Третій момент пов'язаний із першими двома. Його можна назвати ситуацією *розуміння*. Їй приділяли пильну увагу *риторика*

та *герменевтика*. Ризикнемо ствердити, що багато з текстів Аверинцева радше не є матеріалом для наукової роботи, підмогою для вчених праць у вигляді цитат, посилань, бібліографічних позицій. Ольга Седакова називає розуміння, а не тлумачення, специфікою аверинцевських текстів [13,379]. Розуміння, яке народжується на перетині шляхів (культурних шарів, ідей тощо). Вона ж говорить про метод Аверинцева як “метод бачення”, про виникнення нового бачення. Хоча “здається”, що текст, який читаєш, “склала сама традиція”. Спробуймо ж роздивитися в деяких текстах Аверинцева три вищезазначені моменти. Можливо, в недалекому майбутньому хтось зголоситься простежити *герменевтику* аверинцевських текстів на значно розлогішому матеріалі.

Звернімося спочатку до статті “*Патристика: неповторність досвіду й загальнозначимість взірця*”. Це якась “герменевтика фактичності”, зусилля зрозуміти *ситуацію патристики*. Тут ми не знайдемо маловідомих фактів, тут немає теолого-філософського аналізу (як майже в усіх текстах Сергія Сергійовича), немає тих дистинктивно-дескриптивних побудов, що притаманні текстам Лосєва. Є *прояснення ситуації; кількома штрихами показано досвід і його творчий потенціал*. Загальне представлене не тільки *in concreto* (історична конкретика), а й *in individuo* (на окремих прикладах). Ідею *in individuo* – одиничне, визначене за допомогою ідеї – Кант називав *ідеалом* (KrV B596). Аверинцев говорить про *загальнозначимість взірця*, розглядаючи “неповторний досвід” в універсальному ідейному контексті, в контексті всієї християнської традиції – “ми повинні бодай краєм ока бачити – все...” [7,87]. Як і Гайдегер, котрий звертався до греків, щоби почути незвичайну новизну та творчу продуктивність перших питань західної думки, Аверинцев прагне в добі, що згодом стала “парадигмою та взірцем” роздивитися “гостроту неповторності” й тим самим *вивільнити її продуктивні сили* з-під нашарувань багатоміжових інтерпретацій. Для цього слід звернути увагу на “неповторний історичний контекст” “богословської творчості святоотецької доби”. “...*Це унікальна ситуація*, коли вже мало не кожна обдарована й шанована людина, що належала до природної еліти в найкращому сенсі цього слова..., мала великі шанси опинитися, всупереч очікуванням, досить часто всупереч власній волі, всенародно обраним єпископом” [7,82]. “Мало не кожен володар дум цілої доби... мав сан єпископа” [7,83]. Патристику створили “і *особливий настрій* першого, найпершого виходу Церкви в суспільне культурне життя, і *характерна* для кінця

Римської імперії криза секулярних інституцій на тлі все ще наявного запасу цивілізаційних навичок, і, звісно, грандіозне завдання систематизувати віровчення..., і багато чого ще” [7,83]. Говорячи про проблеми “повернення до Отців”, Аверинцев на прикладах термінологічних (*philosophia, logos, mysterion, mystagogia, homoiosis, prosopon-person*) і персональних (*Єронім, Григорій Богослов, Григорій Палама*), вказуючи на “характерні інтонації”, “характерну фразелологію”, підкреслюючи “суперечливість” і “контрастність” оцінок “язичницької філософської спадщини” з боку “християнських авторитетів”, намагається показати “реальну складність самого питання” [7,86]. Усе це завершується думкою про те, що християнин не може обирати поміж культурою та її відсутністю. Як приклад, він знову наводить Отців: “Святоотецький вибір зроблено, ми маємо визнати, на користь *найкращої культури*” [7,87]. Не буде перебільшенням сказати, що найголовніше опиняється *за межами статті*. Головне – це те, що відбувається *поза* текстом – робота думки самого читача. Єпископи – володарі дум і суспільні лідери (за небувалого демократизму стосунків “пастир-паства”, демократизму, що не виключав авторитарності), інституціоналізація “знизу”, інтенсивність інтелектуального й духовного життя, його відкритість і сприйнятливність, – усе це свідчить про творчий потенціал християнства. А суперечливе ставлення до язичницької культури хіба ж не говорить про те, що і в самих Отців не було з цього приводу однозначних рішень і остаточних відповідей? І якщо серйозно сприймати заклик “повернення до Отців” (а сам Аверинцев сприймає його серйозно), то чи не буде це зверненням радше до творчого потенціалу, ніж до доктринальної монументальності? Хіба ж хибне тлумачення “духу Отців” не призводило й дотепер не призводить часто-густо до антикультурних наслідків? Коли можна на основі найвитонченішої філософії відмовлятися від усякої філософії та вивчати Отців за західними критичними виданнями, продовжуючи говорити про “західне ув’язнення”... Але це лише думки “мимохіть”. Сама ж стаття передбачає не тільки широкий контекст християнської традиції, а й контекст палких дискусій двадцятого століття, контекст “російських суперечок”, пошуків культурної ідентичності. Адже не слід забувати, що специфіку російської думки багато хто вбачав і вбачає у продовженні думки святоотецької. Сама ж стаття не дає жодних прямих відповідей.

Якщо ми думаємо, що відповіді отримаємо в інших статтях, присвячених Отцям, то помиляємося. “*Наша філософія*” так само

не містить теолого-філософського аналізу, яких-небудь спеціальних “штудій”. Є *оптика, цілісний погляд, фокусування, зведення в одну точку численних променів*. Особливий погляд автора висловлено за допомогою складних речень, ємних формул, образних характеристик, що складаються з 3–4 слів і ніби окреслюють “виразний лик” доби, її специфічні риси. Свої оцінки, своє власне ставлення, свій дуже особистий погляд Сергій Сергійович висловлює саме в таких формулах і характеристиках. Християнські єпископи поєднують “містичну умоглядність із такою енергією практичної життєвої дії, котра своєю інтенсивністю змушує пригадати давно минулі дні античного полісу” [9,252]; “*волю до облаштування життя*” цих “вчених єпископів” протиставлено “*книжним мріанням Плотіна*” [9,252], “тендітній витонченості” Прокла та Дамаскія, “атмосфері самозамкненого мікросоціуму навколо Прокла”. Звісно, Сергій Сергійович знає, що цьому самозамиканню не в останню чергу сприяли самі ці “діяльні” та “енергійні” люди, але тема статті визначає стилістику. Ба більше, книжність і витонченість настільки притаманні йому самому! Зіткнення двох світів відображено в термінології (прикладі термінів *dogma, airesis*): “само подібність семантики, котру вживали для зображення шкільного та церковного життя, дозволяє відчувати контраст” [9,253]. Василій Великий “радше... розумний і впливовий натхненник “культурної політики” Церкви, ніж... оригінальний мислитель” [9,254], йому притаманна “*інтелектуальна хватка*” [9,255], для нього думка – “інструмент повчання та полеміки” [9,256]. Григорій Нисський “залишився найбільш платонічним серед християнських платоніків своєї доби” [9,256]. “У піднесеному, захопленому, квітчастому стилі Псевдо-Діонісія Ареопагіта, як і в тонкому задумі обраного ним псевдоніма, відчувається натура митця, естетика, що проявляється в його абстрактній думці... Сміливість словотворів, що загрожує штучністю, але дає нові можливості мовних нюансів, щільність і згущеність думки на просторі мінімальних уривків тексту, що в дивний спосіб поєднується з численними багатослівними повторами й тавтологіями, все це нагадує стилістику Прокла; але Прокл... у своїй прозі *педантичніший* за Псевдо-Діонісія, йому бракує *пориву, руху*” [9,257]. Якщо подати цю характеристику іншими словами, то цілком може вийти, що Діонісію багато чого “бракує”. Тобто характеристику можна перебудувати й отримати інакші результати. Те саме стосується і решти персоналій... “Колись християнські платоніки так званого кападокійського гуртка, ще цілковито закорінені в живу

культуру свого часу, *дбали про вишукане словесне вбрання* своїх творів. Максим, навпаки, *цілком байдужий до слова*, він розмовляє *ніби сам із собою*, не докладаючи жодних зусиль для того, щоб зробити свою думку зрозумілішою. *Інтонація живої бесіди, зверненої до слухачів*, що така характерна для античної філософії та ще живе в патристиці, змінилася на *інтонацію відлюдника*, якого, *можливо*, почує інший відлюдник” [9,260]. Цьому не слід дивуватися, адже постать Максима “*самотньо височіє*” “на тлі часу, *що дедали дичавіє*”. “З його смертно *остаточно завершилася* доба патристики” [9,259]. Тут – і з приводу “адресованості мови”, що враховує реакцію читачів, і – з приводу “повернення до Отців”, виникає безліч думок... У фраз Йоана Дамаскіна “*декоративність обрядового жесту*” [9,261]; Йоан “*єдністю розумовості та містики*” хоч і нагадує Прокла, але “*незрівнянно простіший, доступніший, зрозуміліший за Прокла*”. На чому ґрунтується ця простота й зрозумілість? “Цитати, зазвичай не позначені, йдуть слідом за цитатами, виписки – за виписками, *але якимось дивом їх утримує наскрізна єдність стилю мислення*, тверда, навіть *сувора*, немов іконописний канон” [9,262]. Йоан – “*старанний колекціонер відомостей*”. Для нього античні натурфілософські теорії, з яких “просто” “життя йде геть”, – “*предмет вченої цікавості*”; “зіставлення думок цікавить Дамаскіна лише як аматора, котрий на цьому знається” [9,263–264]. Все, що розташоване в Сергія Сергійовича “поміж” цитованих формул і характеристик (а прикладів тут можна навести ще більше), – це реєстрація фактів та ідей, що іноді межує з відстороненістю (як у його словникових статтях), фактів і характеристик, дібраних зі знанням справи та поданих у навидовиж тонкий, лише йому притаманний спосіб. Але його думка все ж – у таких формулах і характеристиках, і зрештою – *поза* самим текстом. Вона – немов тло, *Hintergrund*, що іноді просвічує, раптово проступає в образних характеристиках, у “як сказано”, а не “що сказано”. Невисловлене, те, що мається на увазі, – більше за висловлене. Коли читаєш Аверинцева, постає, радше, не враження від тексту “створеного самою традицією”, а враження про певний спосіб *розуміння та переживання* традиції. Навіть там, де Сергій Сергійович розмірковує про “насолоду розуму, який формулює дефініції”, про “організовані системи дефініцій”, про дефініцію “як змістовну форму мислення” [4,8–17], в ньому говорить, радше, тонкий та уважний спостерігач, котрий через “мову писемних текстів” розпізнає “виразний лик” доби, ніж мислитель, що отримує насолоду від дефініцій. Він навчає *бачити*, і його бачення

завжди цікаве – говорить він про переклади Жуковського, про Кюнга чи Жильсона, про візантійську риторику чи В'ячеслава Іванова. Але це – *його* погляд, вагомий, авторитетний, погляд, котрий багато чого навчає, але – *дуже особистий*. Не слід про це забувати. І, звісно, такого погляду нам дуже бракуватиме...

Що ж стосується розуміння, то в Аверинцева воно – завжди відкрите, готове до перестановки акцентів, до зміни нюансів (“а може, все було якраз навпаки”). У Кюнга його не влаштовує, що той “менш за все схожий на мислителя, котрий сперечається із самим собою, знову й знову перевіряє власні міркування” [9,414]. Говорячи про специфіку лосєвської думки, він зауважує, що, одержима “імперативом суворой, неблаганной єдності”, “вона загрожує позбавити історію настільки притаманного їй елементу рухомої та рухливої рівноваги, *елементу живої суперечності із собою*, а також і розрізненості її рівнів, взаємопов’язаних, аде не одним-єдиним жорстким зв’язком” [9,316]. Обидва висловлювання щось говорять нам про думки самого Сергія Сергійовича. Не бачити в нього цієї “живої суперечності із самим собою”, постійної “перевірки власних міркувань”, – означає закрити для себе доступ до розуміння того, що він хотів сказати. А розуміння це в нас ще попереду...

БІБЛІОГРАФІЯ

1. *Аверинцев С.С.* “Были очи острее точимой косы...” // Новый мир №1, 1991, с.236–242.
2. *Аверинцев С.С.* Византия и Русь. Статья вторая. // Новый мир №9, 1988, с.227–239.
3. *Аверинцев С.С.* Да оградит нас Бог от призраков. // Литературная газета, 25.09. 1991.
4. *Аверинцев С.С.* Литературные теории в составе средневекового типа культуры.// Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М.: Наука, 1986.
5. *Аверинцев С.С.* Многоценная жемчужина. К.: Дух і літера, 2003.
6. *Аверинцев С.С.* Надежды и тревоги. // Наше наследие, 1988.
7. *Аверинцев С.С.* Патристика: неповторимость опыта и общезначимость примера.// Синописис, № 4–5 2001, с.81–87.
8. *Аверинцев С.С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания).
9. *Аверинцев С.С.* София-Логос.Словарь. К.: Дух і літера, 2000.
10. *Аверинцев С.С.* Филология.// Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990.

11. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
12. Пути просвещения и свидетели правды. К.: Дух і літера, 2004.
13. *Ольга Седакова.* Міркування про метод. // Дух і літера, №11–12, 2003.
14. *Endre von Ivanka.* Plato christianus. Einsiedeln, 1964.