

Ю. В. Балакшина

Герменевтика С. С. Аверинцева: истоки, принципы, своеобразие

В статье на основании работ Аверинцева разных лет формулируются основные принципы герменевтики филолога: принцип «большого контекста», принцип «взаимоосвещения эпох», антропологический принцип, принцип сверхдискурсивного языка, принцип личного общения, принцип смысловой вертикали («спускание» к непосредственной реальности текста с другой высоты»). Делается предположение, что своеобразие герменевтического метода Аверинцева связано с влиянием на него традиции восточного христианства, в частности, трудов прп. Исаака Ниневийского, прп. Ефрема Сирина, свт. Григория Богослова, описавших опыт мистического богопознания. Стихотворение «Благовещение» рассматривается как образ того познания-понимания, которое Аверинцев предлагает как альтернативу традиционным герменевтическим процедурам. Путь к глубине и ясности смысла начинается с внешней аскетики, отказа познания и понимания, приходящих через земные чувства. Следующим этапом понимания становится внутренний подвиг сосредоточенности, особая дисциплина ума. Только чистый, сосредоточенный, целомудренный ум способен созерцать логосы вещей мира, сокрытые от профанного взора. Так человек готовит себя к диалогу, который для Аверинцева всегда был основой подлинного понимания. В данном случае это тот диалог, который лежит в основании мира и является пра-образом всех последующих диалогов — диалог Творца и творения. Традиционный путь мистического познания включает в себя *κάθαρσις* (очищение), *φωτισμός* (озарение), *τελείωσις* (созерцание). Описанный С. С. Аверинцевым в стихотворении «Благовещение» путь познания-понимания вполне может быть соотнесен с этой традиционной схемой, но в то же время он вмещает в себя опыт понимания, накопленный герменевтической традицией XIX–XX вв.

ключевые слова: С. С. Аверинцев, герменевтика, понимание, историческая поэтика, православие, святоотеческая традиция, богопознание.

Проблемы понимания оказались в XIX–XX вв. в центре внимания многих философов и литературоведов. Постепенно расширялись границы понимаемого (литературный текст, любой речевой акт, все, что имеет смысл); оформлялись герменевтические процедуры; уточнялась природа герменевтического знания. Герменевти-

ка долгое время оставалась прерогативой немецкой философии (Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер). Однако в XX в. сформировалась французская школа герменевтики в лице П. Рикёра, Ж. Деррида, Р. Барта и «англо-американская традиция, ориентированная... преимущественно на литературоведческий дискурс и дискурс языка» [Соколов 2001, 184], включающая таких авторов, как Дж. Р. Сёрль, Ф. Джеймсон, Р. Рорти, отчасти У. Эко.

Наличие особой русской герменевтической традиции не является общепризнанным фактом. Так, с точки зрения Г. Б. Соколова, мы можем говорить только «о рецепции герменевтики (в России — Ю. Б.), поскольку подобного научного дискурса российская мысль не породила» [Соколов 2001, 169]. Н. К. Бонецкая, наоборот, развивает проект «русская герменевтика», включая в него исследования трудов философов Серебряного века о художественной литературе [Бонецкая]. Существуют попытки анализировать отдельные герменевтические идеи в русской философии XIX–XX вв. В этом случае в ряд философов, ставивших проблемы «внутренней формы слова, сущности и природы общения в процессе понимания, соотношения мышления и языка, роли личности в гуманитарном познании» [Марчук 2006, 7], попадают А. А. Потебня, А. Ф. Лосев, Г. Г. Шпет, М. М. Бахтин, В. В. Бибихин. Этот ряд, безусловно, можно расширить именами двух таких крупных филологов, как С. С. Аверинцев и О. А. Седакова, которые также много размышляли над проблемами понимания¹.

Опираясь на восходящую к Ф. Шлейермахеру, В. Дильтею, М. Хайдеггеру традицию философского понимания, равносильного «умению и творению», С. С. Аверинцев провозглашает «понимание» основой филологического знания. При этом «понимание» оказывается сложной позицией, последовательно избегающей крайностей, как объективированного отстранения от понимаемого текста, так и вживания в него, отождествления с ним. По наблюдению О. А. Седаковой, понимание в данном случае это «не то знание, которое овладевает своим предметом и замыкает его в тюрьме собственного решения о нем с видом на его дальнейшее использование, не бэконовское знание — сила, а то знание,

1. См. об этом статьи О. А. Седаковой «Апология рационального. Сергей Сергеевич Аверинцев» [Седакова 2011] и В. Ю. Файбышенко «Чтение чтений. Несколько слов о герменевтике О. А. Седаковой» [Файбышенко].

которое дает своему собеседнику простор для высказывания, для “дерзновения” (парресии): *знание — пространство*» [Седакова 2011, 149].

Цель данной статьи — выявить и описать герменевтические принципы, сформулированные самим С. С. Аверинцевым в работах разных лет, и обозначить на этом основании особенности русского «герменевтического хода». Самая ранняя из выбранных нами для анализа работ «Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики» была опубликована в 1975 г., когда Аверинцев занимал должность старшего научного сотрудника Института мировой литературы им. Горького. Статья начинается постановкой вопроса о методе: «Прежде чем говорить о средневековой эстетике, необходимо ответить на вопрос: как о ней вообще возможно говорить?» [Аверинцев 1975, 371]. Последовательно продумывая различные пути изучения феномена «эстетика», Аверинцев обращается сначала к методам естественных наук («Разумеется, производимый в данном случае мыслительный эксперимент сам по себе столь же оправдан, как и любой физический эксперимент, в ходе которого ради изучения объекта А разрушается объект Б» [Аверинцев 1975, 371]), но, убедив читателя в их несостоятельности, заключает, что история эстетики должна «приобрести форму широкой феноменологии типов мировосприятия» [Аверинцев 1975, 373].

Так формируется принцип герменевтики Аверинцева, который мы назовем *принципом большого контекста*. Давая определение филологии в литературной энциклопедии, ученый утверждал, что «филолог обязывался знать в самом буквальном смысле слова все — коль скоро все в принципе может потребоваться для прояснения того или иного текста» [Аверинцев 1987, 467]. Переводчик для того, чтобы перевести хотя бы одно стихотворение, должен «знать все, написанное автором» [Аверинцев 1996, 7]. Исследователь средневековой эстетической мысли не имеет права отбрасывать никакой материал, позволяющий ему воссоздать внутренний строй средневековой картины мира. Более того, большой контекст, с которым непременно должен быть соотнесен предмет изучения, не может представлять собой набор случайных внешних осколков ушедшего мира — «внутренний склад ушедшей духовной жизни» должен быть восстановлен, «взятый как целое» [Аверинцев 1975, 374].

Обосновав свое право «беспрепятственно двигаться по всему духовному пространству изучаемой культуры и брать свой мате-

риал во всей полноте связей последнего» [Аверинцев 1975, 374], Аверинцев отстаивает право на сопоставление изучаемых явлений «с фактами современной духовной культуры» [Аверинцев 1975, 375]. В работе 1975 г. это второе право требует множества оговорок: это не метод, а маргинальные замечания по поводу; «обнаженность такой модернизации в значительной степени ее обезвреживает»; «ни одному из таких сопоставлений с современностью не могут быть приданы функции логического довода» [Аверинцев 1975, 375] и т. д. В предисловии к сборнику «Поэты» (1996) этот принцип «взаимоосвещения эпох» подается уже как нечто само собой разумеющееся. Диагноз, поставленный Мандельштамом в конце 1930-х гг., — «тоска по мировой культуре» — Аверинцев воспринимает как эпиграф ко всей «формации русского интеллигента» XX в. [Аверинцев 1996, 13] и к своей собственной жизни, определивший его метод, его мировосприятие, его стиль. А изменение своего голоса связывает с «изменением возраста времени», с вступлением в принципиально новую эпоху: «...Слова наши звучат в воздухе уже не совсем так, как звучали» [Аверинцев 1996, 12].

Для Аверинцева в середине 1970-х гг. взаимоосвещение эпох — это, прежде всего, возможность задавать вопросы друг другу, когда сам факт со-положения разных культурных феноменов высвечивает в них новый смысл:

Средневековье ничего не объясняет в современности, современность ничего не объясняет в средневековье: эпохи не могут давать друг другу готовых ответов, но они могут обмениваться такими вопросами, от которых вещи делаются прозрачнее [Аверинцев 1975, 375–376].

Для Аверинцева 1990-х гг. — это осознанная часть не столько научного метода, сколько личного существования в истории; ситуация, когда «естественное свечение стихов дополнительно подсвечено чернотой фона» [Аверинцев 1996, 15], а история литературы не просто предмет познания, но «одновременно шанс дышать “большим временем”, вместо того чтобы задыхаться в малом» [Аверинцев 1996, 15].

Читатель как ранних, так и поздних текстов Аверинцева неизбежно обращает внимание на настойчиво повторяющуюся речевую конструкцию: «необходима оговорка...»; «и еще одна оговорка...»; «ради вящей осторожности оговоримся...». Возникает ощущение, что исследователь ведет своего читателя по зыбкому

интеллектуальному полю, как по болоту, постоянно предупреждая о возможных опасных ловушках. Однако при внимательном взглядывании в этот прием построения текста мы обнаруживаем за ним еще один принцип герменевтики Аверинцева, который можно назвать *принципом «расширяющегося горизонта»*. Мы сознательно используем термин феноменологии Гуссерля, полагая, что многочисленные «оговорки» Аверинцева демонстрируют, что сознание не может замереть на одном предмете и все время двигается дальше, начинает захватывать новые объекты, актуализируя их и обнаруживая их связи с ранее уже тематизированным предметом — горизонт расширяется. Если «цель постижения феноменология видит в том, чтобы от восприятия отдельного предмета в его непосредственной данности переходить к актуализации всего содержательного потенциала предмета, захватывая весь его смысловой горизонт» [Ляпушкина, 23], то цель «оговорок» Аверинцева — зафиксировать эту подвижную интенциональность сознания в тексте научного исследования и дать возможность читателю пережить живое движение мысли.

Монография С. С. Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы» увидела свет в 1977 г. Она начинается предисловием, которое отчасти повторяет методологические установки, высказанные в статье 1975 г., отчасти соотносит метод монографического исследования ученого со школой «исторической поэтики». Аверинцев, вслед за А. Н. Веселовским, стремится исследовать генезис литературных форм, «самые фундаментальные литературные принципы... в их подвижном, самопротиворечивом, переходном состоянии» [Аверинцев 1997, 6]. Связь Аверинцева с научными традициями русской филологической школы, получившей название «историческая поэтика», была позднее ознаменована его участием в двух сборниках: «Историческая поэтика: итоги и перспективы изучения» со статьей «Историческая подвижность категории жанра» [Аверинцев 1986] и «Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания» со статьей «Авторство и авторитет» [Аверинцев 1994]. В тех же сборниках публиковались работы М. Л. Гаспарова, А. В. Михайлова, М. Л. Андреева и др. Однако в диаду исторической поэтики «история и слово (жанр, произведение, стиль)» Аверинцев вносит еще один принципиально важный для него элемент — «человек»:

Вопрос о поэтике ранневизантийской литературы — двуединый вопрос. Один аспект проблемы — *история и человек*; второй ее аспект — *человек*

и слово. Литературное слово должно быть соотнесено с историей... но соотнесено не иначе, как через человека [Аверинцев 1997, 7].

Аверинцев вполне осознает новаторство своего научного метода, утверждая, что «книга являет собой самый первый опыт подобного рода, как в отечественной, так и в мировой науке» [Аверинцев 1997, 8]. Этот *антропологический принцип* предполагает обращение не только к социальным, историческим, литературным и языковым особенностям бытия и самосознания человека, но и к «глубине внутри человека» [Аверинцев 1997, 8], к «его догадкам о самом главном — о его “месте во вселенной”» [Аверинцев 1997, 7]. Характерно, что для позднего Аверинцева интерес к человеку выходит на первый план. В предисловии к сборнику «Поэты» он пишет:

Поэты, о которых я писал, не были для меня предлогом сказать «по поводу». Они были для меня — ими самими, т. е. чем-то несравненно более интересным, нежели все, что я имею о них сказать [Аверинцев 1996, 9].

Ему важно, чтобы его слово ученого и человека не препарировало «предмет изучения» «академически», безразлично, объективно [Аверинцев 1996, 189], но умножало присутствие в бытии того, с кем он сам имеет глубоко личные отношения. Так, в статье «Судьба и весть Осипа Мандельштама» Аверинцев пишет:

...Если Мандельштам перестанет тревожить и озадачивать, это будет плохая примета, знаменующая окончательную победу отношения к его поэзии не как к вести, а как к вещи... голос вражды вместе с иными голосами по своему свидетельствует о значении присутствия Мандельштама в нашей культуре и нашей жизни [Аверинцев 1996, 190].

Очевидно, что решение философской (богословской) задачи свидетельства о присутствии (человека, эпохи, культуры) требует особого языка. О. А. Седакова считает именно язык ключом к пониманию метода Аверинцева:

У этого метода нет простой разгадки, которая обычно содержится в самом названии очередной «школы»: структурализм, формализм, социологизм, деструктивизм. У него нет терминологического инструментария, по которому мы сразу узнаем партийность исследователя. У него нет формализованной процедуры работы с текстом, которой можно обучить и затем «применять»

к новым предметам. У него нет ключевых слов, таких, как «диалог», «полифония» и т. п. У него есть язык [Седакова 2010, 778].

Язык, гибкий, динамичный, рождающийся в живой ситуации соприкосновения с тем или иным текстом и его автором, становится у Аверинцева главным инструментом познания и методом описания.

В. В. Бибихин писал:

В значении знака живого языка не по договоренности, не предписанным, не условным образом, как обязательно бывает в терминосистеме, а существенно присутствует значимость, *valeur*, онтологическая ценность [Бибихин 2010а, 42].

Актуализация этой ценности возможна, в первую очередь, в поэтическом языке:

Язык поэта, как бы он ни был неправилен и беден, в большей мере язык, а выпав из его рук, он исподволь катится к терминологической системе, становится все больше средством «выражать уже готовую мысль», а не «создавать ее» (Потебня) [Бибихин 2010а, 47].

Назовем этот принцип герменевтики Аверинцева *принципом сверхдискурсивного языка*. Не теряя строгости и стройности в развитии мысли, Аверинцев в процессе поиска единственно возможного в данной ситуации выражения мог использовать различного рода тропы, ритмическое и интонационное многообразие языка и другие выразительные средства, традиционно соотносимые не с научным дискурсом, а с художественным (поэтическим) текстом.

В предисловии к сборнику «Поэты» Аверинцев так описывает свой особый «научный язык»: «...Слово в статье, не переставая быть словом дискурсивным, одновременно служит чем-то вроде мазка, помогающего вылепить облик» [Аверинцев 1996, 8].

Он отстаивает право «словам не только называть вещи... но и внушать», ибо «помимо предмета есть еще и атмосфера вокруг предмета...» [Аверинцев 1996, 9]. Но подчеркнем: язык — не только способ выражения, но метод познания, ибо «рабочие метафоры — рабочие гипотезы воображения...» [Аверинцев 1996, 11], которые затем должны быть проверены системой последовательно выстроенных вопросов и большим контекстом.

Важнейшей фигурой в герменевтике Аверинцева является читатель. В предисловии к сборнику «Поэты» Сергей Сергеевич даже «молится» о том, чтобы «небо умудрило того читателя, до которого изолированные формулировки доходят сами по себе — вне контекста, вне интонации, вне связного метафорического замысла, наконец, вне перипетий внутреннего спора пишущего с самим собой» [Аверинцев 1996, 11]. Он ожидает от читателя того же понимания, которое сам старается явить по отношению к автору другой эпохи. Герменевтика текста у Аверинцева оказывается в первую очередь *личностным общением* (так можно обозначить еще один принцип), включающим в свое пространство того, чей текст постигается, того, кто текст постигает, и того, кому доверяются плоды этого диалога. Отношения «истолкователя» и его адресата предполагают не передачу готовых результатов исследования, а консолидацию усилий обеих сторон в процессе понимания. Подобная герменевтическая позиция обнаруживает сходство с соборной (церковной) гносеологией А. С. Хомякова, согласно которой индивидуальное сознание бессильно постигнуть истину: «Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью» [Хомяков, 238].

Наконец для Аверинцева важно, что путь к пониманию текста должен учитывать не только культурно-исторический контекст, но и наиболее общие философские, богословские, общеантропологические предпосылки, которые обеспечивают «“спускание” к непосредственной реальности текста с другой высоты» [Седакова 2010, 772]; наличие «универсальности, пределы которой невозможно установить заранее» [Аверинцев 1987, 467]. Назовем этот принцип — *принципом смысловой вертикали*, полагая, что осознание иного измерения смысла может быть осознано и как движение вверх, и как движение вниз — в глубину, к сути вещей мира и тайны человека. В предисловии к сборнику «Поэты» Аверинцев может уже открыто декларировать:

Когда Жуковский или Брентано ищут умиротворения и отречения от страстей в Боге, я отказываюсь видеть в этом внутрилитературное событие... [Аверинцев 1996, 10].

Исключительно литературный подход к тексту кажется ему «двухмерным». Но, как отмечал М. Л. Гаспаров, «причастность к засловесному духу и причастность к словесным формам духа»

сосуществовали в герменевтике Аверинцева, «не подменяя друг друга» [Гаспаров, 145], поэтому он не может не видеть и не отмечать, что Жуковский и Brentano и в своем религиозном опыте «оставались поэтами».

Своеобразие герменевтики Аверинцева, как нам представляется, связано с традицией восточного христианства, хорошо знакомой ему и по многочисленным переводам творений восточных отцов, и по собственной религиозной практике. Диалогическая природа понимания, в конечном итоге, восходит к диалогу человека и Бога в процессе Богопознания. В своем стихотворении «Благовещение» Аверинцев воссоздает один из самых главных диалогов в истории человечества и в то же время описывает стратегию понимания, альтернативную герменевтическому кругу. В предисловии к книге «Стихи духовные» он формулирует свою внутреннюю установку так:

...Я по мере моих сил отказался от всего, что является лишь моей эмоцией (хотя бы эмоцией религиозной), постаравшись сосредоточиться на самой духовной реальности как таковой [Аверинцев 2001, 5].

Опыт выражения духовной реальности через текст художественный, поэтический глубоко связан как с традицией восточного богословия, так и с традицией «святой русской литературы» (Т. Манн), неустанно устремленной за пределы эмпирического мира.

Образом «иноного» понимания в стихотворении «Благовещение» становится «колодезь Божий», движение в глубину, не имеющую предела:

Вода, отстаиваясь, отдает
Осадок дну, и глубина яснее [Аверинцев 2001, 20].

Путь к глубине и ясности смысла начинается с внешней аскетики, кеносиса, отказа от того познания и понимания, которые приходят через земные чувства:

Отказ всему, что — плоть и кровь; предел
теченью помыслов. Должны умолкнуть
земные чувства [Аверинцев 2001, 20].

То, что аскетическое делание, дающее человеку внутреннюю свободу, является условием созерцания и богопознания, было хо-

рошо известно Аверинцеву по переводам аскетической святоотеческой литературы. Так, например, в поучениях прп. Исаака Ниневийского читаем: «Насколько освободилась душа от уз плоти, в ту же меру раскрываются пред ней врата знания» [*Многоценная жемчужина, 199*].

Однако для филолога XX в. аскетическое усилие, предшествующее процессу понимания, может быть только глубоко внутренней установкой, не декларируемой частью герменевтического метода. Возможно принцип «расширяющегося горизонта» обусловлен в филологических исследованиях Аверинцева не только неостановимым движением человеческой мысли, но и необходимостью ограничивать себя, отсекавать ложные или побочные пути, полагать «предел течению помыслов» [*Аверинцев 2001, 20*]. Отсюда многочисленные оговорки, честно обнажающие перед читателем эти боковые, иногда ложные, а иногда весьма продуктивные, но уводящие от главного ходы, и неизменное возвращение мысли к ее магистральному течению. Поэтому даже сопоставления с фактами современной духовной культуры, возникающие в процессе изучения средневековой эстетики, объявляются маргиналиями, не имеющими прямого отношения к методу, «замечаниями “по поводу”, более или менее интересными для автора, может быть, любопытными для кого-нибудь из читателей, но не обязательными для самого изложения» [*Аверинцев 1975, 371*].

Следующим этапом понимания в стихотворении «Благовещенье» становится внутренний подвиг сосредоточенности, особая дисциплина ума, уподобленная его распятию:

Мысль пригвождена,
и распят ум земной; и это крест
внимания [*Аверинцев 2001, 22*].

Сосредоточенность, «на миг не позволяющая уму развлечься» [*Аверинцев 2001, 21*], важна не сама по себе, а как условие внутреннего движения сведения ума в сердце, восстановления целостности человека благодаря соединению двух жизненных центров, двух типов познания:

Вся жизнь заключена
в единой точке, словно в жгучей искре,
все в сердце собрано, и жизнь к нему
отхлынула [*Аверинцев 2001, 22*].

Комментируя тексты прп. Ефрема Сирина, Аверинцев подчеркивает, что «подвиг мученичества и подвиг целомудрия в существе своем один и тот же: для того и другого требуется неразделимая цельность воли» [*Многоценная жемчужина*, 390]. Эта устремленность к неразделимой цельности сказывается в герменевтике Аверинцева благодаря стремлению филолога преодолеть «развлечения ума» и обуздать силу эмоций², но также и благодаря его убежденности в цельности мира, внутренней взаимосвязи явлений и вещей, которая делает возможным существование и большого контекста, и взаимоосвещающего диалога.

Чистый, сосредоточенный, целомудренный ум поднимается на следующую ступень понимания: человек оказывается способен созерцать логосы вещей мира, сокрытые от профанного взора. В стихотворении «Благовещение» этот сокровенный смысл мира словно проступает «в пространстве нашем из иных глубин / Непредставимых...» [*Аверинцев 2001*, 23] вместе с появлением архангела Гавриила. Но важнее для герменевта то, что ангел, давая меру пространству «как отвес и ось», несет «в себе самом уставы те, что движут звездами» [*Аверинцев 2001*, 23]. Переводя «Славословие» свт. Григория Богослова, Аверинцев использует тот же лексический ряд: лад, строй, стройный чин, устав — для обозначения зиждительной силы Творца, творящего мир своим Словом, дополняя его семантикой движения, дыхания, связанной с действием Святого Духа: «...и отсюда мирозданье / обвеваает, облетает / Дух Святой Животворящий...» [*Многоценная жемчужина*, 109–110]. С появлением архангела в стихотворение входит постепенно набирающий интенсивность мотив света: от «звучала речь, как бы поющий свет» [*Аверинцев 2001*, 24] до «нет конца отверстой глуби света» [*Аверинцев 2001*, 27]³.

Наконец начинается диалог, который для Аверинцева всегда был основой подлинного понимания. Однако в данном случае это не диалог культур и эпох, не диалог исследователя с тем, что он постигает, но тот диалог, который лежит в основании мира и является пра-образом всех последующих диалогов: диалог Творца

2. Ср., например, высказывание Аверинцева в предисловии к сборнику «Поэты»: «Умственная честность, здравомыслие... только подступ к предмету, только догадка, стоящая под вопросом. ...Усилия к просветлению эмоционально-имагинативной сферы, к приведению ее в возможную степень адекватности» [*Аверинцев 1996*, 9].

3. Важность темы Света для духовных стихов вообще и стихотворения «Благовещение» в частности С. С. Аверинцев подчеркивает в предисловии к сборнику: «Тот, кто хочет писать духовные стихи, должен приложить усилие к тому, чтобы его поэзия неотрывно и прямо смотрела перед собой на свет, на святыню, больше не оглядываясь на автора» [*Аверинцев 2001*, 6].

и творения. Инициатива этого диалога принадлежит Творцу — «через Вестника Творец приветствует творенье» [Аверинцев 2001, 24]. Для Аверинцева диалог — это способ возникновения и существования мира:

Творец приводил творение в бытие тем, что окликал вещи, обращался к ним, дерзнем сказать — разговаривал, заговаривал с ними; и они начинали быть, потому что бытие — это пребывание внутри разговора, внутри общения [Аверинцев 2006, 816].

Вне этого вечно длящегося диалога никакое понимание невозможно, поэтому «“спускание” к непосредственной реальности текста с другой высоты» для Аверинцева не просто дань духовно-культурному контексту изучаемых им эпох и авторов, но причастность, приобщенность к изначальному и вечному диалогу Творца и творения⁴.

Конечно, полноценным субъектом этого диалога со стороны творения может являться только человек, который «возвышен дивным даром разуменья» [Многоценная жемчужина, 109] и способен ответить своим человеческим словом на Слово Божье. Отсюда постоянный интерес филолога к «глубине внутри человека», давший новое измерение методу исторической поэтики.

Однако Аверинцев знает, что для человека в мире, где совершилось грехопадение, даже этот «вечный диалог» непременно проходит через момент искушения и сомнения, оказывается связан с постановкой вопросов, порой весьма мучительных для самого бытия вопрошающего. Дева Мария в стихотворении Аверинцева спрашивает о подлинности явленного ей откровения: «...как знать, что это не соблазн? Как знать, / что это не зиянье древней бездны / безумит мысль?» [Аверинцев 2001, 25]. Однако способа рациональной (научной) верификации духовного опыта в стихотворении не предложено. В поисках ответа на вопрос сознание обращается к истории, к культуре, но этот путь порождает новые и новые вопросы. Тогда Вестник снова начинает говорить, и речь его «так / учительно ясна, чтобы воззвать / из оторопи ум, смиряя дрожь...» [Аверинцев 2001, 26]. Человек с его мучитель-

4. Ср. у Оливье Клемана: «Эта встреча свершается в Богочеловеке, раскрывающем для нас духовные сущности вещей не для того, чтобы мы присвоили их себе, но чтобы принести их Логосу как дар, прежде наименовав их, запечатлев печат-

тью нашего творческого гения. Тогда мир предстает как грандиозный диалог между Логосом и “логосообразным” человеком, а значит — и между самими людьми, ибо они существуют как личности только во взаимном общении» [Клеман, 222].

ными и бесконечными вопросами может опереться только на веру, доверие и мужество оставаться внутри диалога. «Испытуется душа: / воистину ли веруешь, что Бог / есть Милостивый? — и дает ответ: / воистину!» [Аверинцев 2001, 26].

Когда смута мыслей стихает и покой возвращается в душу, раздаётся «голос человека / пред крутизной всего, что с человеком / так несоизмеримо» [Аверинцев 2001, 28]. При этом Мариам не провозглашает философскую сентенцию, не воспекает хвалу Создателю, но обращается к Вестнику с вопросом:

...Внятен в тишине,
меж голых стен, меж четырех углов
вопрос:
«Как это будет, если Я
не знаю мужа?» [Аверинцев 2001, 28].

Ответ на вопрос и невозможен, и возможен. Невозможен, потому что, согласно пророческому откровению, которое Аверинцев вводит в текст стихотворения как прямую цитату, «*Мои пути — не ваши пути*» [Аверинцев 2001, 29] ^{*1}, и человек может приобщиться к созерцанию Божественной тайны, но не может получить выраженный на человеческом языке понятийный ответ. И в то же время:

*1 Ср. Ис 55:8

...Тем, кто об ответе
всей слезной болью молит, всей своей
неразделенной волей, подается
ответ [Аверинцев 2001, 29].

Краткий евангельский стих «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя» ^{*1} разворачивается в стихотворении Аверинцева в большой монолог архангела Гавриила, включающий целый ряд аллюзий к ветхозаветным текстам, прообразующим тайну боговоплощения: сотворение мира, Скиния Завета, явление Шехины, «Столп святой», указывавший путь во времена Исхода, Храм. Аверинцев особенно подчеркивает, что ответ на вопрос человека включает в себя не только сложную богословскую экзегезу, но и «чудо житейское», «весть семейную» [Аверинцев 2001, 29] о рождении дитяти у сродницы Мариам Елизаветы. Отвечая на человеческое вопрошание, Творец не только стремится поднять человека до Себя, но и умаляется сам до жизненного мира и языка того, кто вопрошает.

*1 Лк 1:35

Традиционный путь мистического познания, запечатлённый в трудах Псевдо-Дионисия Ареопагита или св. Григория Нисского, включает в себя *κάθαρσις* — «освобождение души от всякой разнообразной примеси»; *φωτισμός* — «озарение души божественным светом»; *τελείωσις* — «участие в усвершенном познании созерцаемых тайн» [Минин, 68]. Описанный С. С. Аверинцевым в стихотворении «Благовещение» путь познания-понимания вполне может быть соотнесен с этой традиционной схемой. Но в то же время он вмещает в себя опыт понимания, накопленный герменевтической традицией XIX–XX вв. Человек призван открыться «отверстой глупи света», но он же призван задавать вопросы и быть готовым услышать ответы Творца на них, отказываясь от самообмана, от «нашептывания» своих ответов [Аверинцев 2001, 29], постоянно продвигаясь к глубине понимания, но сознавая при этом, что дна у этого колодца нет и не будет. В. В. Бибихин, описывая «механизм» прирастания смысла внутри традиции, подчеркивает, что движению смысла необходимо пройти через опыт непонимания, «встроенного в цепь общения и обновляющего ее живую прочность» [Бибихин 2010б, 120]. Этот сложный диалог, постоянно «перешагивающий через барьер непонимания и искажения» [Бибихин 2010б, 122], соединяющий в единое целое всю историю человеческой культуры, принципиально важен и ценен и для Аверинцева.

В одной из своих ранних работ С. С. Аверинцев сформулировал установку, которая может показаться претенциозной: «Попытка ближе, чем это делалось прежде, держаться вещей, каковы они есть» [Аверинцев 1975, 372]. Это дерзновение может быть оправдано только иной установкой понимающего сознания, иным ходом самого процесса понимания. Дело, как нам представляется, не только в самой по себе диалогичности, которая становится частью герменевтического метода у многих филологов. Дело в сочетании этой диалогичности с принципиальной незамкнутостью мира не только по горизонтали, но и по вертикали, с возможностью понимания в общении с Творцом через Христа и с теми, кто составляет Его Церковь.

Литература

1. Аверинцев 1975 = Аверинцев С. С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М. : Наука, 1975. С. 371–382.

2. *Аверинцев 1986* = Аверинцев С. С. Историческая подвижность категории жанра // Историческая поэтика : Итоги и перспективы изучения. М. : Наука, 1986. С. 104–116.
3. *Аверинцев 1987* = Аверинцев С. С. Филология // Литературный энциклопедический словарь / Под ред. В. М. Кожевникова, П. А. Николаева. М. : Советская энциклопедия, 1987. С. 467–468.
4. *Аверинцев 1994* = Аверинцев С. С. Авторство и авторитет // Историческая поэтика : Литературные эпохи и типы художественного сознания. М. : Наследие, 1994. С. 105–125.
5. *Аверинцев 1996* = Аверинцев С. С. Поэты. М. : Языки русской культуры, 1996. 364 с.
6. *Аверинцев 1997* = Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М. : СОДА, 1997. 343 с.
7. *Аверинцев 2001* = Аверинцев С. С. Стихи духовные. Киев : Дух і Літера, 2001. 146 с.
8. *Аверинцев 2006* = Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. [Т. 3 :] София-Логос. Словарь. Киев : Дух і Літера, 2006. 912 с.
9. *Бибихин 2010a* = Бибихин В. В. Авторитет языка // Он же. Слово и событие. Писатель и литература. М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 37–49.
10. *Бибихин 2010b* = Бибихин В. В. Понять другого // Он же. Слово и событие : Писатель и литература. М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 120–122.
11. *Бонецкая* = Бонецкая Н. К. У истоков русской герменевтики // Вопросы философии. 2014. № 1. С. 83–91.
12. *Гаспаров* = Гаспаров М. Л. Памяти Сергея Аверинцева // In memoriam : Сергей Аверинцев. М. : ИНИОН, 2004. С. 142–148.
13. *Клеман* = Клеман О. Истоки : Богословие отцов Древней Церкви : Тексты и комментарии. М. : Путь, 1994. 384 с.
14. *Ляпушкина* = Ляпушкина Е. И. Введение в герменевтику : Учеб. пособие. СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2002. 96 с.
15. *Марчук* = Марчук А. А. Социально-философская герменевтика в России XIX — начала XX вв. : дис. ... канд. филол. наук. Великий Новгород : Новгород. гос. ун-т им. Ярослава Мудрого, 2006. 121 с.
16. *Минин* = Минин П. М. Мистицизм и его природа. Киев : Пролог, 2003. 148 с.
17. *Многоценная жемчужина* = Многоценная жемчужина : Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии / Пер. с сир. и греч., сост., предисловие и коммент. С. С. Аверинцева. Киев : Дух і Літера, 2003. 600 с.

18. *Седакова 2010* = Седакова О. А. Рассуждения о методе // Она же. *Moralia*. М. : Университет Дмитрия Пожарского, 2010. С. 768–794.
19. *Седакова 2011* = Седакова О. А. Апология рационального. Сергей Сергеевич Аверинцев // Она же. *Апология разума*. М. : Русский путь, 2011. С. 139–157.
20. *Соколов* = Соколов Б. Г. Рецепция герменевтики в России // Между метафизикой и опытом : Материалы коллоквиума «Влияние немецкой философии на русскую философию с XIX века до начала XX века и дальнейшее развитие философии в Германии и в России» / Под ред. Д. Н. Разеева. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 169–187.
21. *Файбышенко* = Файбышенко В. Ю. Чтение чтений. Несколько слов о герменевтике О. А. Седаковой // Два венка : Посвящение Ольге Седаковой. М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. С. 64–70.
22. *Хомяков* = Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Он же. Полное собрание сочинений : В 8 т. Т. 1. М. : Университетская типография, 1900. С. 263–284.

Y. V. Balakshina

Averintsev's Hermeneutics: Origins, Principles, Distinctiveness

The article outlines the principles of philological hermeneutics, namely those of large context, mutual elucidation of epochs, meta-discursive language, personal communion, semantic vertical (“‘descending’ to the reality of the text from another altitude”). It is assumed that the originality of Averintsev’s hermeneutic method is associated with the influence of Eastern Christianity, in particular with that of St. Isaac of Nineveh, St. Ephraim the Syrian, St. Gregory of Nazianzus who described the experience of mystical knowledge of God. The poem “Annunciation” is considered the image of cognition-understanding that Averintsev offers as an alternative to traditional hermeneutic procedures.

KEYWORDS: S. S. Averintsev, hermeneutics, understanding, historical poetics, orthodoxy, patristic tradition, knowledge of God.

References

1. Averintsev S. S. (1975). “Predvaritel’nye zametki k izucheniiu srednevekovoi estetiki” [“Preliminary notes on the study of medieval aesthetics”], in *Drevnerusskoe iskusstvo. Zarubezhnye svyazi* [“Old Russian art. Foreign relations”], Moscow : Nauka, pp. 371–382 (in Russian).

2. Averintsev S. S. (1986). "Istoricheskaia podvizhnost' kategorii zhanra" ["Historical mobility of the genre category"], in *Istoricheskaia poetika : Itogi i perspektivy izucheniia* [Historical Poetics. Results and prospects of the study], Moscow : Nauka, pp. 104–116 (in Russian).
3. Averintsev S. S. (1987). "Filologiya" ["Philology"], in V. M. Kozhevnikova, P. A. Nikolaeva (eds.). *Literaturnyi entsiklopedicheskii slovar'* [Literary encyclopedical dictionary], Moscow : Sovetskaya entsiklopediya, pp. 467–468 (in Russian).
4. Averintsev S. C. (1994). "Avtorstvo i avtoritet" ["Authorship and authority"], in *Istoricheskaia poetika : Literaturnye epokhi i tipy khudozhestvennogo soznaniia* [Historical poetics and types of artistic consciousness], Moscow : Nasledie, pp. 105–125 (in Russian).
5. Averintsev S. S. (1996). *Poety* [Poets]. Moscow : Yazyki russkoi kul'tury (in Russian).
6. Averintsev S. S. (1997). *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [Poetics of Late Byzantine Literature]. Moscow : CODA (in Russian).
7. Averintsev S. S. (2001). *Stikhi dukhovnye* [Religious poems]. Kiev : Dukh i Litera (in Russian).
8. Averintsev S. S. (2006). *Sobranie sochinenii* [Collected works], [v. 3 :] Sofiia-Logos. Slovar'. Kiev : Dukh i Litera (in Russian).
9. Bibikhin V. V. (2010). "Avtoritet iazyka" ["Authority of language"], in Idem. *Slovo i sobytie. Pisatel' i literatura* [Word and event. Writer and literature], Moscow : Russian Fund for support of Science and Education, pp. 37–49 (in Russian).
10. Bibikhin V. V. (2010). "Poniat' drugogo" ["To understand another"], in Idem. *Slovo i sobytie : Pisatel' i literatura* [Word and event. Writer and literature], Moscow : Russian Fund for support of Science and Education, pp. 120–122 (in Russian).
11. Bonetskaia N. K. (2014). "U istokov russkoi germenevtiki" ["At the origins of Russian hermeneutics"]. *Voprosy filosofii*, 2014, n. 1, pp. 83–91 (in Russian).
12. Clément O. (1994). *Istoki : Bogoslovie ottsov Drevney Tserkvi : teksty i kommentarii* [Sources. Les mystiques chr tiens des origines]. Moscow : Put'. (Russian translation).
13. Gasparov M. L. (2004). "Pamiati Sergeia Averintseva" ["In Memoriam of Sergey Sergeevich Averintsev"], in *In memoriam : Sergei Averintsev*, Moscow : INION, pp. 142–148 (in Russian).
14. Liapushkina E. I. (2002). *Vvedenie v germenevtiku : Ucheb. Posobie* [Introduction to hermeneutics: study guide]. Saint Peterburg : Publ. House of St. Petersburg's university (in Russian).
15. Marchuk A. A. (2006). *Sotsial'no-filosofskaia germenevtika v Rossii XIX — nachala XX vv.* [Socio-philosophical hermeneutics in Russia XIX — beginning

- of XX centuries] : dis. ... kand. filol. nauk. Veliky Novgorod : Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (In Russian).
16. Minin P. M. (2003). *Mistitsizm i ego priroda* [Mysticism and its nature]. Kiev : Prolog, 2003 (in Russian).
 17. Averintsev S. S. (2003). (ed., trans.). *Mnogotsennaya zhemchuzhina : Literaturnoe tvorchesvo siriitsev, koptov i romeev v I tysyacheletii* [The pearl of great price : literary work of Syrians, Copts, Romans in the 1st millennium]. Kiev : Dukh i Litera (in Russian).
 18. Sedakova O. A. (2010). "Rassuzhdeniia o metode" ["Reasoning about method"], in Ead. *Moralia*. Moscow : Dmitry Pozharsky university, pp. 768–794 (in Russian).
 19. Sedakova O. A. (2011). "Apologiia ratsional'nogo" ["Apology of rational"], in Ead. *Apologiia razuma*. Moscow : Russkii put' (in Russian).
 20. Sokolov B. G. (2001). "Retseptsiia germenevtiki v Rossii" ["Hermeneutics reception in Russia"], in D. N. Razeeva (ed.). *Mezhdū metafizikoi i opytom. Materialy kollokviuma "Vliianie nemetskoī filosofii na russkuiu filosofiiu s XIX veka do nachala XX veka i dal'neishee razvitie filosofii v Germanii i v Rossii"* [Between metaphysics and experience. Colquium material "The influence of German philosophy on Russian philosophy from the XIX to the beginning of the XX century"], St. Petersburg : St. Petersburg Philosophical Society, pp. 169–187.
 21. Faibyshenko V. Iu. (2013). "Chtenie chtenii. Neskol'ko slov o germenevtike O. A. Sedakovoi" ["Reading readings. A few words about the hermeneutics of O. Sedakova"], in *Dva Venka : Posviashchenie Ol'ge Sedakovoi* [Two Wreaths: A tribute to Olga Sedakova], Moscow : Russian Fund for support of Science and Education, pp. 64–70.
 22. Khomyakov A. S. (1900). "Po povodu otryvkov, naydennykh v bumagakh I. V. Kireevskogo" ["Regarding passages found at Kireevsky"], in Idem. *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete set of works] : In 8 v., v. 1, Moscow : Universitetskaya tipografiya, pp. 263–284 (in Russian).