

УДК 82:130.2

**ПУТИ ПРОБЛЕМ: С.С. АВЕРИНЦЕВ МЕЖДУ  
АНАЛИТИЧЕСКОЙ И КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИЕЙ**

**Марков А.В.**

Несмотря на принадлежность С.С. Аверинцева к герменевтической традиции, радикально преобразованной для целей религиозно-философских обобщений и общей критики языка и культуры, ряд положений этой критики в итоговых работах ученого близки не континентальной, а аналитической философии. Устанавливается ряд параллелей между позицией Аверинцева при различении поэтических и прозаических жанров в динамической и неоднозначной системе литературного производства и позицией А. Лавджоя, критиковавшего гегелевскую традицию за создание новых речевых жанров. Но Аверинцев при этом допускает континентальную традицию производства жанров как часть литературного и интеллектуального быта, считая при этом, что самоотжественные классические жанры могут описываться примерно так, как континентальная философия описывает повседневный язык. Но радикальная критика повседневного языка, исходящая из религиозно-философских презумпций, требует признать за литературным бытом привилегии альтернативной эпистемологии, вписав новые жанры в эпистемологические поиски континентальной философии и одобрив ее радикальные моменты.

**Ключевые слова:** С.С. Аверинцев, континентальная философия, аналитическая философия, религиозная философия, эпистемология.

**WAYS OF PROBLEMS: SERGEY AVERINTSEV BETWEEN  
ANALYTIC AND CONTINENTAL PHILOSOPHY**

**Markov A.V.**

Despite Sergey Averintsev's belonging to the hermeneutic tradition, radically transformed for the purpose of religious-philosophical generalizations and a general critique of language and culture, a number of provisions of this critique in scientist's

final works are close to analytic philosophy rather than continental philosophy. A number of parallels are established between Averintsev's position in distinguishing between poetry and prose genres in a dynamic and ambiguous system of literary production and that of A. Lovejoy, who criticized the Hegelian tradition for introducing new speech genres. Averintsev also admits the continental tradition of genre production as part of literary and intellectual life, while believing that self-identified classical genres can be described in roughly the same way that continental philosophy describes everyday language. But a radical critique of everyday language, based on religious-philosophical presumptions, demands that literary everyday life be recognized as the privilege of an alternative epistemology, inscribing new genres in the epistemological quest of continental philosophy and endorsing its radical moments.

**Keywords:** Sergey Averintsev, continental philosophy, analytic philosophy, religious philosophy, epistemology.

Статья С.С. Аверинцева «Жанр как абстракция и жанры как реальность: диалектика замкнутости и разомкнутости» [1] была впервые опубликована в 1989 г., подводя итог теоретическим работам ученого по античной литературе. Основная идея статьи *филолога-мыслителя* может быть обозначена так: античная литература создает некоторые формально-содержательные комплексы, которые теория (поэтика и риторика) описывает как жанры. Например, трагедия имеет определенное содержание, но также определенный объем, написана стихами, в ней особым образом строятся диалоги — если хоть одно из этих свойств не будет соблюдено, будет разрушен и жанр как таковой, это будет произведение другого жанра.

Конечно, в трагедии допустимы отдельные моменты гибридизации, например, введение Еврипидом бытовых комических моментов, но в целом гибридизации препятствует специализация: писать трагедию и писать гимны — это разные профессии, разные ремесла, с различным материалом, в том числе

диалектным, и только римские авторы могли хвастаться овладением сразу несколькими литературными профессиями.

Но кроме этих жанров, описанных «Поэтикой» Аристотеля и риторическими пособиями, существуют и другие жанровые названия, работающие как заголовки или употребляемые у комментаторов – это то, что мы бы могли назвать названиями «научного быта», соответственно «литературному быту» формалистов. Эти названия связаны уже исключительно с темой (*биос* как жизнеописание), тематическим настроением (*буколика*, которая может быть помещена в самые разные по жанру произведения) или авторской стратегией (*мениппея* как смесь поэзии и прозы). Они уже не имеют в виду формальных границ, но только определенный авторский принцип отношения к происходящему, и потому могут расширять возможности литературы. Их самоидентификация другая – не ремесла, а интенции, направленности писательского и читательского внимания на динамику реальности, например, на то, что реальность состоит из людей со своими обещаниями, потребностями и опасностями. Поэтому *биос*, заметим, включает в себя и знаменья, и предчувствия, и посмертную репутацию героя, то есть не будучи связан никакими формальными ограничениями (стих, проза, объем), он оказывается связан определенным порядком отношения к действительности, можно сказать, порядком определенной философии.

С.С. Аверинцев в финальной фразе статьи говорит о жанрах во втором смысле: «Последние должны быть внимательно изучаемы, но иными методами, чем первые. Всякая путаница в этом пункте может только вести к недоразумениям и плодить псевдопроблемы» [1, с. 20-21]. Само понятие «псевдопроблема» напоминает нам не только о рационализме аналитической философии Б. Рассела, А. Уайтхеда и ученика последнего – А. Лавджоя [см.: 5], но и аналитической философии в широком смысле, для которой большая часть философских проблем – это «псевдопроблемы», то есть недоразумения, обязанные омонимии слов, синонимии или непродуманному синтаксису решения вопроса, не способному вычленив вопрос из системы речевых

мнений и рассуждений. Но первая фраза статьи Аверинцева не менее интригует, чем последняя: «В важных документах эстетической и теоретико-литературной мысли прошлого особенно интересны могут быть фразы, брошенные как бы между прочим и как раз поэтому выявляющие какие-то исходные предпосылки определенного типа общественного сознания – предпосылки, которые специально не обсуждались и даже не формулировались, потому что были для носителей этого сознания аксиоматическими; о том, что само собой разумеется, не говорят, а лишь случайно проговариваются» [1, с. 3].

Конечно, эта фраза имитирует зачала античных риторических произведений, но замечательно, что в ней как раз задевает нерв противоположной философской традиции XX века, континентальной, от Гастона Башляра до Жака Деррида, выросшей на Гегеле, Фрейдера, Хайдеггера и поиске общественного измерения речи, в контексты которой по умолчанию и вписывают Аверинцева в ключевых исследованиях о нем, беря эту традицию, сближающую гуманитарное, герменевтическое и гуманистическое, как начальный фон разговора и обсуждения Другого, Диалога и других реальностей культуры [см.: 2; 3; 4], сколь бы потом большого размаха ни достигала критика культуры в этих исследованиях уже исходя из богословской перспективы мысли Аверинцева [2; 6]. В этой философии, наоборот, смысл оказывается не очевидным при правильной постановке вопроса, но сокрытым; случайное выдает какой-то смысл больше, чем закономерное, приоритет различения (по Делёзу) и негативная диалектика как диалектика события (по Бадью); все эти отрицания, что «не обсуждается», «не формулируется», и образуют возможность обсуждать и формулировать философские проблемы прямо сейчас, как проблемы, имеющие дело с глубинными предпосылками нашего действия, включая политические.

Негативная диалектика, техники бессознательного, понимание сознания как общественного и имеющего тем самым социальное измерение «бытия вместе», оговорки и лакуны, и выдающие настоящий смысл – всё это выглядит как кратчайший свод в открывающей фразе французской теории от философии

различия до деконструкции и философии события. Мы ставим вопрос, как соединились в этой статье Аверинцева две непримиримые ветви философии XX века?

Начать следует с того, как эти два направления философии полагают возможными историю мысли. Для континентальной философии – это история разрывов, в том числе повторяющихся и сейчас, в ходе критической работы; и к этому мы еще вернемся. Но если мы вспомним такой памятник аналитической истории философии, как «Великая цепь бытия» А. Лавджоя, то во введении к этому своему труду автор рассуждает примерно так. В истории философии есть тенденция к упрощению, к тому, чтобы поставить научные и философские вопросы как простые, и тем самым получить общественную поддержку философии, как в эпоху Просвещения. Эта простота вовсе не является попыткой упростить мироздание или свести его к готовым формулам, но скорее бегством от сложности вселенной к определенному пониманию разума, который предстает единственным инструментом познания. Необходимо сосредоточиться на этом инструменте, на его действии, а не на том множестве явлений, которое всё больше вводит нас в недоумение. Лавджой здесь ссылается на Локка, который объяснял, что не просто использование разума, но надлежащее использование разума, отвечающее способностям, и есть правильное упрощение философских проблем. Приведем цитату из Локка с пояснением Лавджоя:

«"Люди" – как замечает Локк в известном отрывке – "найдут достаточно материала, чтобы занять свои руки и головы разнообразной, чрезвычайно приятной и приносящей удовлетворение работой, если не будут дерзко восставать против собственной телесной конституции и разбрасывать блага, которыми полны их руки, на том основании, что руки не настолько велики, чтобы схватить все. У нас не будет причины жаловаться на ограниченность сил нашего разума, если мы воспользуемся ими для того, что может принести нам пользу, ибо к этому они весьма способны... Нельзя простить ленивого и строптивого слугу, который не занимается своим делом при свете свечей,

ссылаясь на то, что ему не дают солнечного света. Свеча, которая зажжена в нас, горит достаточно ярко для всех наших целей. Открытия, которые мы можем сделать при ее свете, должны удовлетворять нас. И мы тогда будем пользоваться своим разумом как надлежит, когда будем заниматься всеми предметами таким образом и в такой мере, которая соответствует нашим способностям".

Но хотя этот тон подобающей человеку скромности, эта нарочитая сдержанность в оценке диспропорции между человеческим интеллектом и вселенной и была одной из главных черт интеллектуальной моды на большем протяжении восемнадцатого века, чаще всего она шла рука об руку с непоколебимой уверенностью в простоте истин, необходимых человеку и доступных ему, уверенностью, основанной на признании возможности "кратких и ясных методов" в отношении любых предметов, которые по праву касаются человека» [5, с. 14-15].

Таким образом, Лавджой переводит вопрос, поставленный Локком, о том, насколько мы способны создавать удовлетворительные суждения о предметах, в другой вопрос: именно, как именно отвечать на вызов предметов, на то, что они нас касаются, затрагивают и тем самым требуют ясной реакции. Точно так же Аверинцев пишет и о самоидентификации жанров в первом смысле. Сначала он просто говорит, что античная мысль о трагедии отстаивала самоидентификацию трагического жанра по образцу самоидентификации тела: «Первичные сущности – не поэзия вообще и не индивидуальность поэта, чье отношение к поэзии вообще – к "поэтической стихии", как это можно назвать со времен романтизма, – лишь опосредовалось бы жанром. Нет, именно жанры – это и есть сущности. А что, по Аристотелю, дает наиболее ясное представление о сущности? "Тела и то, что из них состоит, – живые существа и небесные светила". Запомним это на будущее: здесь такой источник не всегда осознаваемых метафор для описания бытия жанров, который не вполне иссяк и ныне, – говорим же мы о "рождении" жанров, об их "жизни", о "гибридных" жанрах и т.п. Существование жанров мыслится по аналогии с существованием тел, в частности живых тел, которые

могут быть в "родственных отношениях", но не могут быть взаимно проницаемы друг для друга» [1, с. 4].

Это вполне отвечает тому, как Лавджой мыслит то самое упрощение Просвещения. Как принятие телесного жеста в качестве базового, например, понятия о руке или ином инструменте достоверного знания. Далее, принятие света разума как «естественного», который при этом может высветить именно контуры тел, в том числе позволить вычленить живые тела. Наконец, понимание разумного суждения как служебного, того самого слугу, который нерадив, если не обеспечивает себя светом Просвещения. Иначе говоря, здесь рационализм может прояснить все отношения. Например, «родственные» отношения, но не допускает каких-то неожиданных метаморфоз, в частности, взаимного проникновения тел. Этот рационализм Аверинцев усматривает и в современных изложениях истории античной литературы, которые строятся не по хронологическому, а по жанрово-регионально-диалектному принципу, и например, Пиндар и Геродот оказываются не рядом, как современники, а в разных томах, как представляющие поэзию и прагматическую прозу соответственно.

Аверинцев говорит, что создавшееся положение, в котором самотождественность жанра уже оказывается не просто ситуацией существования литературной речи, но ситуацией существования рационализма, было закреплено поэтиками Виды и Скалигера. На этом моменте надо немного остановиться, воспользовавшись возможностями электронного поиска сервиса «Google Books». В поэтике Скалигера, где как раз четко говорится об эпосе, лирике и драме, вроде бы появляется понятие о родах и видах, но *species* означает вовсе не поджанр, вид, но как бы способ изготовления жанра, например, той же трагедии. Один *species* трагедии подразумевает сюжет, насыщенный мифологическими отсылками и следующий переданным издавна версиям мифов, тогда как другой *species* трагедии позволяет вольно обойтись с традицией и добавить те подробности, которые увлекут читателей. Тем самым Скалигер, вслед за Аристотелем, думает не о драме как постановке, но как

способе упорядочения поэтических и музыкальных высказываний. Он видит, что Эсхил и Еврипид принадлежат разным «жанрам» в нашем смысле, примерно как мы говорим о разных жанрах, например, рэпа, связывая их с вольностями данного автора, но и данного времени.

Дальнейшее развитие поэтики только радикализовало позицию Скалигера: например, Фосс (Vossius) использует слово *specimen* не в значении образец для какого-то жанра, но в значении музыкальный мотив, некоторая звуковая закономерность, которая может позволить создать хорошую трагедию или хорошую комедию. Здесь Фосс открывает дорогу мотивному анализу в литературоведении, если иметь в виду мотив как некоторый формально-содержательный комплекс, но также и тем самым жанрам во втором смысле, если каждый из них считать не *specimen*, а *species*. Тем самым, как раз открытие жанров в поэтике было одновременно открытием жанров во втором смысле, как способов работы с реальностью, интенций или мотивов, которые могут кочевать не только между произведениями, но и между жанрами.

И здесь мы подходим к другому утверждению Лавджоя, о «метафизическом пафосе», который может заразить читателей трудов немецкого идеализма, но и философских книг других эпох. Это не просто эмоциональная реакция, но некоторые процедуры самосознания: «Примером "метафизического пафоса" является любое описание природы вещей, окружающего мира, в таких понятиях, которые пробуждают, подобно стихотворным строкам, своими ассоциациями, своего рода эмпатией, конгениальное расположение духа или строй чувств у философа или его читателей. Для многих – для большинства неспециалистов, я полагаю, – чтение философских трудов является зачастую не чем иным, как формой эстетического опыта... Так что когда монистическая философия объявляет или предполагает, что нечто само по себе является частью универсального единства, возникает целый комплекс смутных эмоциональных реакций. Осознание себя самодостаточной личностью (зачастую изнуряющее) способно раствориться, например, в так называемом стадном чувстве и это тоже вызывает экзальтацию



и очень сильную экзальтацию, выражением которой может быть чисто метафизическая теорема» [5, с. 16-17].

Такой метафизический пафос с точки зрения аналитической философии и сохранился в философии континентальной, которая исходит из самодостаточности личных форм, каковые и входят в игру экзистенциальной или социальной философии. Из растворения в бытии, которое воспринимается как часть негативной диалектики, и из экзальтации, которая и принимается континентальными философами за дальнейшее закрепление различия и за гегелевское снятие. *Метафизическая теорема* – кратчайшая формулировка для континентальной философии, с ее соединением психоанализа, гегельянства и разрыва между аксиоматикой и неожиданным итогом, требующим для доказательства «теоремы» настоящей личной или социальной ставки. Но именно такие свойства Аверинцев находит в жанрах во втором смысле. Это жанры, тесно связанные с проблемой личности и даже с капризом личности. Это жанры, позволяющие раствориться в бытовых ситуациях, понятых как горизонт вообще любой литературной интенции. Наконец, это жанры, дающие сильную экзальтацию в смысле расширения возможностей самой литературы, которая теперь кажется покрывающей саму жизнь. И здесь индивидуация и стадность уже не противоречат друг другу и сходятся в диалектике. Лавджой за это презирает гегелевскую диалектику, тогда как Аверинцев сопоставляет с античным биосом, буколикой или сатирой как раз капризно-личный и связанный с расширением литературы в сторону жизни жанр «безделок», жанр во втором смысле.

С помощью понятия о «безделках» он объясняет, что такое мениппея, как жанр во втором смысле, но и как повод для М.М. Бахтина связать жанры и само пребывание литературы в жизненной стихии: «Например, в русском обиходе конца XVIII – начала XIX в. было распространено слово "безделки". Стандартность заглавия "Мои безделки" подчеркивалась возможностью другого заглавия – "И мои безделки". Несомненно, что это слово было в ряде типичных контекстов связано с идеей "легкой" поэзии в противоположность

оде, эпосе, трагедии, а значит, отчасти терминологизировалось. Стало ли оно, однако, полноценным термином? Очевидно, нет; во-первых, потому, что рядом с ним как его синоним выступает слово "безделушки" ("радуюсь, что вам понравились безделушки, в анакреонтическом тоне написанные" [Державин]); во-вторых, потому, что в ряде контекстов оно употребляется явно как простое самоуничижение ("не переведено ли что-нибудь из моих безделок на немецкий?" [Карамзин]). Мы еще довольно живо это чувствуем, – это наш собственный язык. Но представим себе на месте слова "безделки" какое-нибудь греческое слово, которое звучало бы для нашего уха не только отчужденно и экзотично, но и терминологично, просто по своей принадлежности греческому языку – неисчерпаемому источнику наших терминологических новообразований? Наши языковые навыки обеспечили бы для него, так сказать, презумпцию терминологичности» [1, с. 11].

Здесь, заметим, как раз все эти три свойства во втором смысле оказываются обнажены критическим подходом к самому употреблению термина. Тесная связь с проблемой личности обнажается синонимикой, тем, что кроме безделок бывают безделушки. Растворение в бытовых ситуациях обнажается достоверным прочтением литературного поведения как бытового поведения, считыванием авторского самоуничижения. Наконец, экстатическое снятие, растворение в ситуации, обнажается локализацией его в языке, в русском языке как своеобразной неперевоодимости.

Тем самым здесь, как только нужно критически отнестись к понятию жанра во втором смысле, аппарата аналитической философии, отвергающей псевдопроблемы, оказывается недостаточно. Его достаточно для описания некоторых явлений, для описания и критики жанра в первом смысле, и для описания жанра во втором смысле, но не для критики жанра во втором смысле. Зато к критике оказывается привлечен весь ресурс континентальной философии.

Начинается всё с проблемы *эпистемического разрыва*, а именно, с тезиса Башляра, подхваченного в теории эпистем Фуко, что научный термин

очерчивает поле усилий, а не определяет истину как таковую, вычленяет дисциплину, а не участок реальности. Тогда как для того, чтобы вновь напряженно отнестись к реальности, надо сместить терминологию, увидеть термин как не вполне термин. Эпистемический разрыв – это та дисциплинарность, которая растворяет остальные явления мира в привычных способах обращения с ними, тогда как изменение способа дисциплинарности, через взгляд на терминологию и другие инструменты извне, только и позволяет вновь как-то отнестись к миру как к предмету познания.

Далее, считывание поведения напоминает о психоанализе Лакана и его рецепции во французской теории, где начальные разрывы психической жизни только и позволяют говорить о различии интенций, в частности, о сложном отношении реального, символического и воображаемого. В примере Аверинцева «во-вторых», как раз литература как *воображаемое* создает реальное – как уничижение, как скромное поведение автора, но это реальное сразу оказывается и символическим в смысле открытия новых возможностей присутствовать в литературе уже всем своим характером. Наконец, непереводаемость того термина, который и обобщил эмоциональный опыт и эмоциональное конструирование, напоминает и об «эффекте реальности» в смысле Р. Барта как результате такого живого ощущения самих слов, которые при этом интеллектуально претендуют на метаописание ситуации, хотя на самом деле продолжают быть частью нашей эмоции; как и о выходе, состоящем в исследовании переводов и непереводаемостей, каковой подразумевает деконструкция Деррида, подрывающая метафизические притязания терминологического слова именно в том, что оно – слово письма, а не слово нашего разговора. Тем самым, как только Аверинцев перешел к русскому материалу, он показал, где уместна континентальная философия как способ критически посмотреть на своё. Но эта критическая оптика – только часть большой работы филолога по борьбе с псевдопроблемами.

*В основу статьи положен одноименный доклад на Всероссийской научной конференции с международным участием: «X Аверинцевские чтения. 20-21 февраля 2023. Слово, образ, символ. Метод С.С. Аверинцева в современной гуманитарной науке».*

**Список литературы:**

1. Аверинцев С.С. Жанр как абстракция и жанры как реальность: диалектика замкнутости и разомкнутости. Введение // Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы. М.: Наука, 1989. С. 3-25.
2. Балакшина Ю.В. Герменевтика С.С. Аверинцева: истоки, принципы, своеобразие // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. № 32. С. 110-127.
3. Квитков Г.Г. Некоторые методологические аспекты работ С.С. Аверинцева // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 372. С. 110-113.
4. Квитков Г.Г. Сергей Сергеевич Аверинцев в отечественной историографии // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 367. С. 69-73.
5. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идей / Пер. с англ. В. Софронова-Антони. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 372, [1] с.
6. Седакова О.А. Сергей Сергеевич Аверинцев. Воспоминания. Размышления. Посвящения. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2020. 324, [2] с.

**Сведения об авторе:**

Марков Александр Викторович – доктор филологических наук, профессор кафедры кино и современного искусства Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия).

**Data about the author:**

Markov Alexander Viktorovich – Doctor of Philological Sciences, Professor of Cinema and Contemporary Art Department, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).

**E-mail:** markovius@gmail.com.