Журнал Фронтирных Исследований. 2026. Т. 11. № 4 | ISSN: 2500-0225
Фронтир в мировом контексте | https://doi.org/10.46539/jfs.v11i4.786

From Antinomies to Frontiers: Poetics of Early Byzantine Literature and Beyond

Alexander V. Markov*

Russian State University for the Humanities; Institute of World Literature, Russain Academy of Science. Moscow, Russia. Email: markovius[at]gmail.com
ORCID https://orcid.org/0000-0001-6874-1073

Received: 3 September 2025 | Revised: 17 October 2025 | Accepted: 31 October 2025

* — corresponding author

Abstract

The article offers an analysis of Sergei Sergeevich Averintsev's monograph "Poetics of Early Byzantine Literature" (1977) as a distinct conception of the frontier: not as a cultural borderland, but as a productive mode of articulating culture's inner experience. This book is examined as an autonomous theoretical object possessing its own poetics. The key thesis of the article is that Averintsev's work, anomalous for its time, achieved a double breakthrough: into the field of Byzantine studies, then marginal in Soviet scholarship, and at the methodological level by offering a perspective on the literary process that resonated both with Russian mystical symbolism, essential to Averintsev's project, and with the then-emerging *poststructuralism* and *postcolonialism*. The article emphasizes that Averintsev's approach, rooted in the antinomic tradition of Russian symbolism (Vyach. Ivanov, P. Florensky), anticipated many tenets of Western poststructuralism (Derrida's deconstruction of binary oppositions) and postcolonial studies (the mechanisms through which the "provincial" culturally asserts itself against the "metropolis"), long before these approaches gained widespread recognition. The transitional nature of early Byzantine culture is understood in the book, from a cultural-semiotic perspective, as a tense zone of demarcation and synthesis between the ancient and Christian worlds. At the same time, various cultural-semiotic phenomena, from institutional manifestations in early Byzantium to the specific structure of the poetic-rhetorical cosmos, are shown to participate in the configuration of an internal frontier, which transforms ancient and biblical norms into life-shaping paradigms. A close reading reveals the sophisticated ways in which Averintsev moves from the conceptual structures of Russian symbolism toward productive deconstruction, while retaining the concepts of antinomianism and the dialogic nature of culture. The article demonstrates that Averintsev's subsequent revision of his theses toward greater historical specificity does not negate the explosive force of the original project, which remains a manifesto of a personalist approach in which philological precision is coupled with philosophical boldness, and *postcolonial* and *poststructuralist* concerns are combined with an understanding of the internal structures of Christian mysticism and asceticism that cannot be reduced to Western models.

Keywords

Sergei Averintsev; Poetics of Early Byzantine Literature; Cultural Frontier; Soviet Science of the 1970s; Antinomic Thinking; Russian Symbolism; Poststructuralism; Postcolonial Studies; Byzantine Studies; Historical Poetics



This work is licensed under a Creative Commons "Attribution" 4.0 International License
© 2026 Alexander V. Markov

Journal of Frontier Studies, 2026, Vol. 11, No 4 | ISSN: 2500-0225
Frontier in a Global Context | https://doi.org/10.46539/jfs.v11i4.786

От антиномий к фронтирам: поэтика ранневизантийской и не только литературы

Марков Александр Викторович*

Российский государственный гуманитарный университет; Институт мировой литературы имени А. М. Горького РАН. Москва, Россия. Email: markovius[at]gmail.com
ORCID https://orcid.org/0000-0001-6874-1073

Рукопись получена: 3 сентября 2025 | Пересмотрена: 17 октября 2025 | Принята: 31 октября 2025

* — корреспондирующий автор

Аннотация

Статья предлагает анализ монографии Сергея Сергеевича Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы» (1977) как особого понимания фронтира: не как культурного пограничья, но как продуктивного способа артикуляции внутреннего опыта культуры. Эта книга исследуется как автономный теоретический объект, обладающий собственной поэтикой. Ключевой тезис статьи состоит в том, что работа Аверинцева, будучи аномалией для своего времени, совершила двойной прорыв: в маргинальную для советской науки область византинистики и в сферу методологии, предложив взгляд на литературный процесс, созвучный как русскому мистическому символизму, принципиально значимому для проекта Аверинцева, так и формировавшимся в то время постструктурализму и постколониализму. Подчеркивается, что подход Аверинцева, укорененный в антиномической традиции русского символизма (Вяч. Иванов, П. Флоренский), предвосхитил многие положения западного постструктурализма (деконструкцию бинарных оппозиций у Деррида) и постколониальных исследований (механизмы культурного самоутверждения «провинциала» по отношению к «метрополии») задолго до их широкого признания. Переходный характер ранневизантийской культуры понимается в книге в культурно-семиотической перспективе как напряженная зона размежевания и синтеза античного и христианского миров. При этом различные культурно-семиотические явления, от институциональных проявлений в ранней Византии до специфического устройства поэтико-риторического космоса, оказываются частью подобной организации внутреннего фронтира, превращающего античные и библейские нормативы в жизнестроительные парадигмы. Пристальное чтение позволяет выявить сложные траектории движения Аверинцева от построений русского символизма к продуктивной деконструкции при сохранении понятий антиномизма и диалогизма культуры. Статья показывает, что последующий пересмотр Аверинцевым своих тезисов в сторону большей исторической конкретности не отменяет взрывной силы первоначального проекта, который остается манифестом персоналистского подхода, в рамках которого филологическая точность сопрягается с философской смелостью, а постколониальная и постструктуралистская проблематика сочетается с пониманием внутренних структур христианской мистики и аскезы, не сводимых к западным моделям.

Ключевые слова

Сергей Аверинцев; поэтика ранневизантийской литературы; культурный фронтир; советская наука 1970-х; антиномическое мышление; русский символизм; постструктурализм; постколониальные исследования; византинистика; историческая поэтика

Это произведение доступно по лицензии Creative Commons “Attribution” («Атрибуция») 4.0
© 2026 Марков Александр Викторович

Введение

Сергей Сергеевич Аверинцев стоит особняком в советском академическом ландшафте 1970-х. Его «Поэтика ранневизантийской литературы» (1977) (Аверинцев, 2004, с. 5–300) возникает как аномалия: глубоко эрудированный труд, написанный на языке, чуждом диалектическому материализму, пронизанный метафизическими интуициями, которые, казалось бы, были навсегда изгнаны из официального научного дискурса. Книга читается не как архаизирующий памятник, но как радикальный жест, находящийся в напряженном диалоге с самыми актуальными интеллектуальными проектами Запада, о которых в СССР можно было лишь догадываться. Ее стилистическая ткань представляет собой уникальный сплав филологической скрупулезности и почти поэтической образности: сложнейшие теоретические построения облекаются в метафорически насыщенную, многозначную прозу, чуждую многим академическим привычкам. Содержательно же труд совершил двойной прорыв: не только в область маргинальной для советского антиковедения византинистики, где были свои лидеры поля и преобладало знаточество (Сюзюмов, 1972; Сашанов, 2015), а не теоретическая и историческая поэтика источников, но и в методологию, предлагая взгляд на литературный процесс не как на отражение социально-экономических формаций в марксистско-ленинском смысле, а как на драму идей, по полной разыгравшуюся в самом языке и жанровых формах. Аверинцев восстановил в правах притязания культурного диалога, понимаемого не как мирное сосуществование (пользуясь известным внешнеполитическим принципом эпохи застоя), а как столкновение и взаимоотталкивание смысловых систем, каждая из которых обладает своей внутренней логикой и волей к власти над сознанием. Тогда задача автора — не очертить контуры прежних или нынешних дискуссий, но показать, что даже самая жесткая дискуссия в истории культуры, деконструируя привычные формы выражения, тем самым конструирует смысл. След самых жестких дискуссий и противоречий (например, между античной героической этикой и христианским смирением) оказывается не знаком, как у Деррида, но как раз фронтиром такого конструирования, где смыслы рождаются наиболее интенсивно. Книга Аверинцева — манифест особого, персоналистского подхода к истории культуры, где за структурными схемами угадывается этический и экзистенциальный выбор автора, а научный анализ неотделим от лично окрашенного переживания материала.

Характерен скепсис академической византинистики в отношении этой книги, лучше всего выраженный А. П. Кажданом в частном письме:

> Сережину книгу оценить очень непросто. Восторженное отношение к ней мне смешно. Настаиваю, что Византии в ней совершенно нет — есть три случайно взятых автора. Специфики византийской нет. То, что он пишет в заключении — тривиально, а идея, что Византия состоит из сильной монархии и христианства — банальна. Но в специфических условиях интерес к идейным корням Византии,

> конечно, был оправдан, и оппозиция Библии и греко-римского мира звучала забавно. Я бы сказал больше: все (почти все) тезисы Сережи удивительны. Они строятся на явных передержках в аргументации — и тем не менее оказываются верными по большому счету. Два примера: анализ примеров у Романа Сладкопевца. 2 или 3 рефрена только отвечают Сережиному тезису о противоположности формы и содержания. В остальных ничего подобного нет! А конечно мысль, что Роман поэт, а не версифицирующий проповедник, верна. Заключение, что Нонн Панополитанский поэт книги<,> а не слова<,> строится на 1-2 примерах. Взятый в целом текст говорит прямо противоположное: Нонн «поет» о своих героях, а не «пишет» о них. Но мысль, что в Византии культура была книжная — верна (хотя и не так нова). (Каждан, 2025, с. 282)

Эта критика исходит из того, что культура прежде всего седиментируется в своих практиках, и необходимо изучение как можно большего числа авторов, не только характерных своей типичностью или эксцентричностью, для понимания закономерностей такой седиментации. Но подход Аверинцева другой, в нем как раз антиномизм и парадоксальность оказываются и способом отбора материала, и способом понимания глубинных закономерностей, выходящих за собственные границы византийской культуры. Наша гипотеза состоит в том, что труд Аверинцева не только говорил о фронтире, но и учреждал внутренний фронтир культуры, пограничность в смысле Бахтина (Волкова, 2019; Логинова, 2020), благодаря чему книга и стала общей концепцией развития культуры, учитывающей хотя бы интуитивно постколониальный контекст. Конечно, это говорит о внимательной работе Аверинцева с книжными форматами и контекстами критики культуры, связанными с материальными факторами ее развития (Марков, 2020a; 2020b)

Центральной организующей метафорой этого труда выступает неназванный, но повсеместно угадываемый концепт фронтира, который уже многократно описан О. А. Седаковой как особая форма непримиримого дедуктивного диалогизма (Седакова, 2020). Однако Аверинцев мыслит не в терминах географической экспансии и покорения Дикого Запада, а в категориях интенсивного культурно-исторического и семиотического пограничья. Он предлагает рассматривать ранневизантийскую культуру не как простой упадок или механическую преемственность — эти две схемы он последовательно отвергает как упрощенные, — но как то, что мы бы назвали предлагаемым нами выражением «двойной фронтир»: как напряженную и динамическую зону одновременного размежевания и синтеза двух грандиозных миров. Первая линия фронта пролегает между эллинским классицизмом с его культом меры, формы и имманентной гармонии, и иудеохристианским откровением с его пафосом трансцендентности, воплощения и существенной для спасения экзистенциальной драмы. Вторая — между языческой Античностью как социокультурной организацией, воспринимаемой уже как завершенное прошлое, и грядущим Средневековьем как социокультурным экспериментом, черты которого только начинают проступать. Аверинцев показывает, что византийский автор постоянно существует в состоянии культурного

расщепления: он пишет на аттикизированном греческом, используя сложнейшие риторические фигуры греческой риторики, чтобы воспеть аскезу, отрицающую всю систему ценностей, породившую этот самый язык. Тем самым завершенность античности становится еще более завершенной, а нестабильность средневековья еще более нестабильной, но именно не в компромиссе, а схождении фронтиров для интенсивного смыслопорождения и состоит вся значимость опыта ранней Византии, который легче всего было отвергнуть как одновременно переходный (уже не, но еще не) и авторитарный, обеспеченный одновременно нестабильными и жесткими институциональными формами. Аверинцев показывал, что эта нестабильность и жесткость заслуживает не аксиологии, а онтологии: это определенное самоосуществление и самоотрицание античности и средневековья одновременно, онтология поздней античности как раннего средневековья и раннего средневековья как поздней античности, а не Византия, увиденная через призму предрассудков о ее декадентски-авторитарном характере, порожденных как раз декадентскими и авторитарными временами. Аверинцев увидел в ранневизантийской культуре не синтез, а не собирающийся отступать диалог-борьбу, где канон есть одновременно и непререкаемый авторитет, и объект преодоления. Фронтир здесь — это не линия, а пространство, где идентичность конструируется через постоянное отрицание и, одновременно, признание своего Другого.

Подход, разработанный Аверинцевым в условиях советской науки 1970-х, задним числом выглядит для нас провидческим, хотя отчасти связанным с постколониальным воображением (Кукулин, 2013) и немедленно выводит исследование в поле постколониальной проблематики, задолго до ее широкого признания и теоретического оформления в трудах Эдварда Саида (2021) или Хоми Бабы (2020). Аверинцев, подобно метко упомянутому в его книге Леопольду Сенгору с его концепцией «негритюда» (Гавристова & Хохолькова, 2022; Пономарев & Туторский, 2024), исследует механизмы культурного самоутверждения «провинциала» против «метрополии» — в данном случае, молодого христианского сознания против тотализирующего дискурса античной пайдейи. Речь идет не о прямом отрицании, а о сложном, амбивалентном процессе мимикрии, усвоения, присвоения и подрыва риторических и жанровых канонов Империи изнутри. Христианский мыслитель, по Аверинцеву, — это «провинциал», прибывший в столицу Культуры (эллинизм) и вынужденный говорить на ее языке, но с целью сказать на нем нечто принципиально новое, что взламывает сам этот язык. Ярчайший пример — анализ жанра жития: Аверинцев показывает, как агиограф использует топосы античного романа (чудеса, странствия, испытания верности) и приемы античной биографии (энкомия), но радикально переориентирует их на иную цель — описание не доблести (ἀρετή), а святости, что требует взлома самой нарративной структуры. Таким образом, «метрополия» (античная риторика) предоставляет оружие для своей же деколонизации. Эта борьба за язык и смысл

в пространстве чужого культурного кода и составляет суть аверинцевского фронтира, делая его текстуальным полем битвы за идентичность.

Методологически книга представляет собой уникальный гибрид. Она отталкивается от структуралистского инструментария, скрупулезно анализируя риторические и нарративные структуры, но постоянно стремится выйти за его пределы — к семантике, к смыслу, к «душе» текста. Это движение предвосхищает постструктуралистский поворот, озабоченный деконструкцией бинарных оппозиций, но осуществляется на ином, феноменологически-персоналистском фундаменте. Ключ к этой интеллектуальной уникальности лежит в русской, а именно символистской, традиции. Аверинцевский антиномизм — не гегельянская диалектика, но живое, не снимаемое в синтезе напряжение противоположностей, унаследованное от Вячеслава Ивановича Иванова и Михаила Бахтина. «Поэтика...» предстает не просто научной монографией, но продуктивным продолжением и академической канонизацией интуиций Серебряного века.

Таким образом, спор Аверинцева с византинистами и его последующий пересмотр собственных тезисов в сторону большей исторической конкретности и микроскопии («Византийская риторика») (2004, с. 302–383) не отменяет взрывной силы первоначального проекта. «Поэтика...» остается памятником особого типа теоретизирования, где филологическая точность сопрягается с философской смелостью, а исторический материал становится поводом для рефлексии о фундаментальных культурных механизмах. Наше предположение состоит в том, что эта книга оказалась самым продуктивным, или одним из самых продуктивных развитий антиномической поэтики Серебряного века (Гоготишвили, 2006; Федотова, 2022; Тахо-Годи, 2024) в эпоху наступающего постструктурализма. Это позволяет уточнить и обычный тезис о русском мистическом символизме как оригинальном варианте теургического неоплатонизма (Седых, 2022; Бугай, 2024), дополнив его фронтирным пониманием парадоксов культуры. Новые работы о предвосхищении постструктурализма в русском символизме (Гравин, 2022; Жукова, 2023) здесь помогают ориентироваться в непростом для интерпретации материале.

Материалы и методы

Основным материалом исследования выступает текст монографии С. С. Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы», рассматриваемый не только как историко-литературный труд, но как автономный теоретический объект, обладающий собственной поэтикой и концептуальным ядром. Важным компаративным материалом служит более поздняя статья ученого «Византийская риторика», написанная как скрытый пересмотр некоторых положений книги и позволяющая проследить эволюцию его взглядов и зафиксировать сдвиг от масштабных культурфилософских обобщений к более осторожному историко-литературному анализу. При этом антиномическая поэтика не утра-

чивается: просто от широких историко-культурных обобщений Аверинцев перешел к исследованию внутренних механизмов устойчивости производства текстов в Византии, которые оказываются не в меньшей степенью вызваны антиномией: прежде всего антиномией между культурным каноном и актуальной речевой практикой. Культурный канон еще больше канонизируется, становится застывшим принципом производства текстов фактически на мертвом древнегреческом языке, тогда как актуальная практика еще более актуализируется, постоянно провоцируя несогласия равно формального и содержательного свойства. То, что можно было бы описать извне как авторитарный контроль над дискуссиями, противопоставив его условно западной модели открытой незавершенной дискуссии, оказывается на самом деле реализацией антиномии языка и речи, продуктивной для выявления тонких связей между формой и содержанием при формулировании теолого-мистических концептов и одновременно обеспечении этического поля для усвоения этих концептов.

Методологический каркас статьи строится на совмещении интертекстуального и концептуального анализа. Мы прослеживаем путем медленного чтения, как в работе Аверинцева кристаллизуется концепт культурного фронтира, и выявляем его структурные компоненты, связанные с антиномической поэтикой русского символизма и ее судьбой в эпоху структурализма. Этот анализ позволяет поместить идеи Аверинцева в два пересекающихся контекста: западный (предвосхищение постколониальных и постструктуралистских подходов) и отечественный (усвоение и развитие традиции русского антиномизма).

Для верификации тезиса о постколониальном звучании используется метод концептуальной аналогии. Упоминание в тексте «Поэтики» (Аверинцев, 2004, с. 141) имени Леопольда Сенгора как теоретика негритюда послужило нам отправной точкой для сопоставления аверинцевской модели двойного фронтира с моделями самоописания культур, находящихся в ситуации колониального или постколониального диалога/конфликта с культурой-метрополией.

Для анализа связи с традицией русского символизма и антиномической мысли применяется генетический и контекстуальный методы. Через выявление прямых и непрямых цитат, реминисценций и общности понятийного аппарата (на примере ссылок в книге на Вяч. Ив. Иванова, М. М. Бахтина, П. А. Флоренского, Л. С. Выготского, О. Э. Мандельштама) реконструируется интеллектуальный генезис ключевых для Аверинцева установок на мышление парадоксами и неразрешимыми противоречиями как на высшую форму познания культурной динамики.

Наконец, используется метод внутренней критики для анализа рецепции труда Аверинцева в профессиональном сообществе византинистов и последующей саморефлексии автора. Это позволяет продемонстрировать, что последующий отказ Аверинцева от радикальных трактовок культурного слома

в пользу модели *имплантации* античных канонов не отрицает, а, напротив, подчеркивает эвристическую ценность и провокативность его первоначального фронтирного подхода, раскрывающегося именно в его антиномичности, превращающей фронтир из факта переходной эпохи в продуктивный генератор инновационных смыслов, причем смыслов предельных, направленных на индивидуальное и коллективное спасение. Дискурсы Серебряного века о спасении здесь оказываются не дискурсами, а как мы увидим, чем-то вроде работающей схемы или модели, проследить функционирование и эффективность которой возможно при ответственном принятии антиномичности переходной культуры как непременно выражаемой в символах, многозначных концептах, служащих социальной интеграции.

Результаты и обсуждение

Предисловие Аверинцева (2004, с. 7) сразу же устанавливает его проект как операцию на фронтире — не географическом, но методологическом и эпистемологическом. Он намечает свою территорию как зону напряженного перехода, где «поэтика» понимается не как предписывающая теория (наследие античной «метрополии»), но как имманентная, невыговоренная система практик, которую критик должен реконструировать из самих текстов. Этот жест сразу помещает исследователя в позицию археолога, раскапывающего не каноны, а их подрыв — ту самую «плодотворную дисгармонию сдвига» (2004, с. 11). Аверинцев настаивает на том, чтобы видеть в ранневизантийской литературе не «заключительную фазу поздней античности» (там же), а лабораторию нового, где старые риторические формы — наследие Демосфена и Фукидида — становятся материалом для чуждых им целей. Его метод — это метод картографа фронтира, который отказывается от готовых карт метрополии (риторических трактатов) и составляет свою, исходя из реальной местности текстов, где теория как системное мышление, поддерживающее из века в век привычный мир публичности, несмотря на все сдвиги в формах организации социальной жизни, молчит о новациях прозы и поэзии. Это деколонизирующий жест par excellence: ученый отдает приоритет живой, пусть и не артикулированной практике периферии над официальным дискурсом центра.

Такой выбор методологии глубоко антиномичен по своей сути и коренится в интуициях русского Серебряного века, а не в западном или советском структурализме (несмотря на отдельные ссылки Аверинцева в книге на К. Леви-Стросса и представителей Тартуско-Московской семиотической школы). Аверинцев мыслит не бинарными оппозициями, которые можно снять в синтезе, а непреодолимыми напряжениями: между «отработанной гармонией инерции» и «плодотворной дисгармонией сдвига», между «человеком» и «историей», «словом» и «социальностью» (2004, с. 13). Его интерес к «непрозрачности и несвободе литературного слова» как к знаку «несвободы

самого человека» (там же) — строго бахтинский ход, переносящий анализ из формальной плоскости в экзистенциально-философскую. Предисловие выдает нам эту установку как центральную: литература есть парадоксальный выход человеческого содержания, которое прямо выразить себя уже не может. Этот антиномизм, унаследованный от Вяч. Иванова и Флоренского, позволяет Аверинцеву избежать плоского историзма и увидеть в византийском тексте не памятник, а драму — столкновение «воли жанра» и ускользающей человеческой субъективности.

Антиномизм Вячеслава Иванова, с его учением о «всенародном искусстве» (1909, с. 41), достигаемом через трагическое столкновение и примирение противоположностей, проявился в аверинцевском видении ранневизантийской культуры не как эклектичного смешения, а как напряженной coincidentia oppositorum, где эллинская форма и христианское содержание не снимают противоречия, но порождают новую, динамическую целостность через взаимное отталкивание и притяжение. Согласно Иванову, демотическое искусство, основанное на синтезе разрозненных элементов, должно уступить более антиномическому всенародному искусству:

> «Вотъ связь, которая логически приводить искусство келейное въ преддверіе всенароднаго, подь условіемь гармоній между воленіемь творческой монады и самоопредоленіемь соборнымъ» (1909, с. 50).

Воспринятый от Павла Флоренского принцип «антиномии как высшей истины», транслогический (Герасимова, 2012; Романов, 2024), утверждающий, что подлинная реальность познается не в снятии противоречий, а в их неустранимом и плодоносном напряжении, позволил Аверинцеву отказаться от упрощенных диалектических схем и описать византийский текст как поле боя, где «воля жанра» («Жанру как бы позволяется иметь свою собственную волю, более властную, чем авторская», с. 13; интересно, что оборот «воля жанра» не вошел в литературоведение) борется с экзистенциальным порывом, а риторический канон — с уникальным религиозным переживанием. Такая флоренски-ивановская установка на онтологичность антиномии, а не на ее преодоление, позволила Аверинцеву увидеть в «непрозрачности» и «церемониальности» византийского слова (2004, с. 13) не эстетический недостаток, а форму воплощения фундаментального разлома в человеческом самоощущении эпохи, где несвобода внешней формы стала парадоксальным — и единственно возможным — проводником нового опыта «глубин внутри человека».

Что делает проект Аверинцева столь радикальным, так это то, как эта антиномичная оптика предвосхищает ходы постструктуралистской мысли, оставаясь при этом на ином, феноменологическом основании. Его отказ от официальной теории (риторики) в пользу имманентной, молчаливой «поэтики» текстов зеркально отражает отказ Деррида от логоцентризма в пользу деконструкции письма (écriture) (2007). Аверинцев ищет не систему,

а ее изнанку и сбой: то, что риторические трактаты замалчивают, и есть самое интересное — новый ритм прозы, новые жанры, новый опыт. Его задача — дать голос этому Другому византийской культуры, ее позиции субальтерна по отношению к античному канону. Это уже не структуралистский анализ; это попытка мыслить по ту сторону структуры, улавливая в ней точки напряженности, где рождается иное. Таким образом, его предисловие — манифест метода, который, отталкиваясь от структуралистской точности, устремляется к постструктуралистской проблематике власти языка, молчания и возможности инакового высказывания внутри господствующего дискурса.

Свое Введение Аверинцев начинает с масштабного исторического жеста, сразу выводя анализ за узкие рамки литературоведения в пространство социальной онтологии. Он настаивает на том, что ранневизантийская культура возникла не в «недрах» старого порядка, как это позднее произошло с буржуазной культурой внутри феодализма, а в ситуации радикального разрыва, «беспорядка» (2004, с. 20), где феодальные институты не вызревали органически, а возникали почти ex nihilo. Это ключевой тезис, который немедленно приобретает характер философской антиномии: общество, лишенное внутренней, «органической» структурности, для своего оформления требует внешней, «трансцендентной» по отношению к нему силе — ксенократии, бюрократии, теократии. Власть здесь мыслится не как выражение воли общества, а как нечто ему принципиально иное, чуждое, приходящее «извне» и «свыше». Эта модель власти как Иного по отношению к социальному телу прямо предвосхищает позднейшие постструктуралистские анализы власти у Фуко (2002; 2007; Сокулер, 1998; Фливберг, 2000) или идеологического аппарата у Альтюссера (2011) — не как репрессии, а как конституирующей, порождающей силы, которая формирует саму реальность социального, оставаясь при этом внешней ему.

Такой анализ социальной «трансцендентности» (Аверинцев, 2004, с. 23) власти Аверинцев проецирует на сферу культурных практик; и здесь в полной мере проявляется его антиномический метод, укорененный в традиции Серебряного века. Он описывает ранневизантийскую эстетику не как простой отказ от античного наследия, а как его парадоксальное преодоление через радикальное усиление в духе лозунга Вяч. Ив. Иванова a realibus ad realiora (1909, с. 277). Всеобщий аскетизм эпохи — не просто отрицание телесного, но его гипертрофированное, доведенное до гротеска признание: тело ощущается как невыносимая «тюрьма» и «болезнь» именно потому, что его реальность становится невыносимо осязаемой в условиях социального распада. Аверинцев показывает, что даже ярые критики христианства, такие как Паллад, мыслят в той же аскетической парадигме, предлагая не альтернативу ей, а лишь ее более последовательный, почти манихейский вариант — «очищение не плоти, а от плоти» (Аверинцев, 2004, с. 31). Эта всеобщность аскетического этоса, его тотальная гегемония, не знающая внешней критики, раскрывается как обратная сторона социальной «бесформенности» — потребность

в жестком, сакральном порядке, неподвижных звезд символов (как книга Иванова «По звездам», которую Аверинцев очень любил), возмещающих за хаос жизни.

Именно здесь наследие русского символизма, в частности, антиномическая диалектика Вяч. Ив. Иванова и П. Флоренского, позволяет Аверинцеву избежать упрощенных объяснений. Он не сводит аскетизм к «реакции на упадок нравов» или же влиянию христианской доктрины. Вместо этого он усматривает в нем фундаментальный экзистенциальный выбор эпохи: ее способ быть и осмыслять себя. Аскетический идеал — это не надстройка, а база, не идеология, а онтология, формирующая сам субъективный опыт, заботу о себе (Фуко, 1998) по Фуко (Блинов, 2021). Такой подход радикально расходится с советским историческим материализмом и сближается с хайдеггеровским вопросом о бытии или с фукольдианским анализом исторических эпистем (Фуко, 1994) — он ищет не причины, а условия возможности того или иного типа опыта. Получается, что Аверинцев описывает не что иное, как исторический априори ранневизантийской культуры.

Наконец, Аверинцев доводит свою антиномическую логику до кульминации в анализе феномена евнуха — Нарсеса или Соломона Патрикия, военачальников Юстиниана (2004, с. 25). Эта фигура для него — не курьез, а сосредоточенный символ всей эпохи, ее зримый парадокс, антиномизм, доведенный до степени неотразимой зримости и интуитивной понятности настоящего символа. Евнух воплощает собой радикальную «инаковость» и «трансцендентность» власти: он беспол, лишен рода, вырван из всех «естественных» связей и поэтому идеально подходит для управления силой, которая понимается не как совокупность личных доблестей («пропорций человеческого тела»), а как абстрактный, почти технократический инструмент. Его символически значимая телесность и есть продуктивный фронтир столкновения антиномии земного (бюрократического) и небесного (ангельского). Его «ангельская» бесплотность — это изнанка, пародия на аскетический идеал, так же как бюрократ — пародия на аскета; причем слово пародия нужно здесь понимать в продуктивном, бахтинском смысле. В этом образе сходятся все нити аверинцевского анализа: социальный хаос, порождающий потребность в порядке «извне»; тотальный аскетизм как структура чувственности; и, наконец, конституирующая роль Иного, Чужого, Трансцендентного как единственной формы, в которой может быть помыслена и осуществлена власть и культурное творчество в эпоху продуктивного фронтира. Это не просто историческое наблюдение — это вполне философская интуиция, напоминающая о мембране Симондона и ризоматичности Делёза (Скопин, 2011), о связи между распадом «естественного» социального тела и рождением новых, радикально искусственных и потому бесконечно продуктивных форм субъективности и власти.

В главе «Бытие как совершенство – красота как бытие» Аверинцев проводит уже радикальную деконструкцию самой возможности «эстетики» для средневекового сознания, предвосхищая постструктуралистский скепсис

в отношении универсальных категорий. Он показывает, что отсутствие термина «эстетика» до Баумгартена (2004, с. 35) — не случайность интеллектуальной истории, но знак фундаментальной инаковости средневекового мировосприятия, где прекрасное не было автономной областью, а было вплетено в онтологическую ткань бытия. Этот ход зеркалит позднейшие усилия Деррида разоблачить логоцентризм западной метафизики (2000), но Аверинцев делает это не через деконструкцию бинарных оппозиций, а через выявление целостного, но чуждого нам типа мышления, где красота есть не ценность, а «цветение бытия» (Плотин) (2004, с. 45). Это не анализ дискурса, но феноменология исчезнувшей культурной парадигмы.

Центральная антиномия главы — совпадение онтологического и эстетического в понятии «бытия-блага» — напрямую восходит к диалектике всеединства Владимира Соловьева (Гравин, 2025), системности символизма как метафизической системы Вяч. Иванова и антиномическому богословию П. Флоренского (Сафонов, 2025), к идеям, с которыми Аверинцев был не просто знаком, но можно сказать, сдружился. Аверинцев не просто констатирует, что для средневекового мышления бытие было совершенством, но показывает, как это единство распадается в новоевропейской философии с кантовским тезисом о бытии как «логической связке» (2004, с. 42). Это не историческое наблюдение, а философский жест, раскрывающий трагедию распада целостного мироощущения, что перекликается с интуициями Соловьева и Серебряного века о кризисе западного рационализма и утрате «симфонической» личности. Аверинцев, как и Флоренский, видит в средневековой онтологии не наивность, но иную эпистему, где истина есть антиномическое тождество бытия и блага.

Аверинцев выявляет «онтологический статус слова» в византийской культуре, что предвосхищает интерес постструктурализма к языку как среде бытия. Однако, в отличие от постструктуралистской «текстуальности», у Аверинцева слово не самодостаточно, но укоренено в молчании как пределе высказывания. Молчание («исихия») — не отсутствие речи, но полнота присутствия, парадоксальным образом выражающая невыразимое. Эта диалектика слова и молчания, где риторика соседствует с апофатикой, напоминает бахтинскую полифонию, но с важным отличием: у Аверинцева голоса не диалогичны, но иерархически упорядочены вокруг трансцендентного центра — Бога как «беспредельного моря сущности/субстанции/бытийственности» (2004, с. 47) — характерно, что Аверинцев трижды колеблется в последнем слове на одной странице, создавая морское волнение в духе новогреческой поэзии Йоргоса Сефериса и Одиссеаса Элитиса (Марков, 2018). Эта онтология слова Аверинцева оказалась продуктивна для культурологии (2021).

В главе подчеркивается роль телесности и страдания в формировании нового эстетического идеала, что радикально противостоит античной калокагатии. Аверинцев показывает, как библейский образ «Раба Яхве» (2004, с. 66) —

безвидного, страдающего, лишенного пластической завершенности — становится парадигмой человеческого достоинства. Это не просто смена тем, но переворот в самой системе ценностей: красота теперь не в гармонии форм, а в онтологической уязвимости, в «чревной» теплоте боли и сострадания (2004, с. 67). Этот пафос «унижающего себя возвышения» напоминает этику Другого Бубера (Лифинцева, 1999; Длугач, 2015) и Левинаса (Сокулер, 2016), но с важным нюансом: у Аверинцева унижение не этически первично, но онтологически обусловлено грехопадением и искуплением.

Аверинцев анализирует концепцию «внутреннего человека» как пространства борьбы благодати и одержимости, что предвосхищает постструктуралистские идеи о расщепленном субъекте. Однако, в отличие от фрейдистского или деконструкционистского субъекта, у Аверинцева раскол не психологичен, но онтологичен: это следствие грехопадения и поле битвы за спасение. Драма раздвоения, описанная апостолом Павлом («не то делаю, что хочу…») (2004, с. 87), интерпретируется не как невроз, но как метафизическая реальность, требующая аскетического усилия по собиранию личности вокруг божественного центра. Это перекликается с идеей бетховенского симфонизма (всенародного) в противовес вагнеровскому коллективизму (демотическому) у Вяч. Иванова (1909, с. 68), где раздробленность преодолевается через причастие к соборному единству.

Важным мотивом главы является критика античного идеала атараксии и героического самоубийства как форм ложной свободы. Аверинцев противопоставляет им христианскую этику страха и надежды, где заинтересованность в спасении не унижает, но возвышает человека. Этот пафос «абсолютной заинтересованности» (2004, с. 80–81) (сродни киркегоровскому «страху и трепету») противостоит не только античной безмятежности, но и современному нигилизму, видящему в любой надежде иллюзию (Седакова, 2020, с. 26). Аверинцев, вслед за русскими религиозными философами, усматривает в этом онтологическую серьезность средневекового человека, для которого бытие было не данностью, но даром и задачей. Это скрытая полемика с советским атеизмом и западным скепсисом, в которой антиномия страха и надежды обретает актуальное звучание.

В главе «Порядок космоса и порядок истории» Аверинцев раскрывает фундаментальную антиномию между космологическим и историческим восприятием мира как два противостоящих способа осмысления реальности. Если греческий «космос» — это замкнутая, самодостаточная пространственная структура, подчиненная вечному возвращению и цикличности, то библейский «олам» — это открытый временной поток, направленный к эсхатологической цели (2004, с. 94). Однако в византийской культуре эти два подхода не просто сосуществуют, но вступают в напряженный синтез, где история рискует быть «нейтрализованной» через её аллегоризацию и включение в иерархическую картину вечного порядка. Эта антиномия предвосхищает позднейшие постструктуралистские оппозиции между «пространством» и «временем», «струк-

турой» и «событием», но решается не через деконструкцию, а через сложное символическое соотнесение, где временное становится знаком вечного, а историческое — манифестацией вневременного смысла.

Безусловно, в этой главе присутствуют яркие постколониальные мотивы, связанные с переосмыслением географического воображения и пространственной иерархии. Аверинцев, анализируя переход от античного «космоса» к христианскому «оламу», по сути, описывает деколонизацию самого образа мира: если греческая модель с её центром в Элладе и периферийным «варварством» имплицитно утверждала культурную гегемонию метрополии, то библейская традиция, укоренённая на Ближнем Востоке, радикально смещает акцент с географического центра на временную ось, где сакральная история разворачивается не в Афинах или Риме, а в пустынях Синая и Галилеи. Это подрыв евроцентричной картографии: пространство деиерархизируется, утрачивает статичный порядок «цивилизованного» центра и «дикой» периферии, подчиняясь единому эсхатологическому вектору, ведущему к всеобщему спасению вне зависимости от этнических или культурных границ. Византия, наследующая этот библейский историзм, становится империей не в римском смысле доминирования над пространством, но в смысле теократической универсальности, где провинции Сирия или Египет оказываются не окраинами, а равноправными участниками священной истории, а их аскеты и мистики — духовными авторитетами, бросающими вызов интеллектуальной гегемонии эллинской пайдейи.

Трансформация античного понятия «космос» в христианском ключе представляет собой пример типично аверинцевского антиномического мышления, укорененного в традиции русского символизма. Если для язычества космос был чувственно воспринимаемым божеством, имманентным и самодостаточным, то для христианства он становится послушным творением, чья упорядоченность отражает не собственную сущность, но волю трансцендентного Творца (2004, с. 91–93). Звезды и стихии мыслятся как «монахи», исполняющие послушание, — образ, в котором эллинская гармония сфер переосмысляется через аскетическую этику смирения. Это не просто замена одной метафоры другой, но радикальный сдвиг в онтологическом статусе мира: порядок из имманентного свойства становится знаком отношения между творением и Творцом. Такой ход мысли близок поэтическому философствованию Вяч. Иванова, где множественность мира не отрицается, но получает свой смысл лишь через отношение к абсолютному Центру.

Критика Аверинцевым фидеистического рационализма византийской культуры выявляет ещё один уровень антиномии: между динамическим историзмом раннего христианства и статическим онтологизмом зрелой византийской догматики. Эсхатологическая напряженность Нового Завета, с ее ожиданием «нового неба и новой земли», постепенно сменяется идеей предустановленной иерархии, где всё уже предопределено и разъяснено. История превращается в развёртывание вневременного замысла, а её события — в аллегории

вечных истин. Это предвосхищает постструктуралистскую критику «метанарративов» (Лиотар, 1998), но Аверинцев видит в этом не просто идеологическую иллюзию, а глубокую культурную трансформацию, где трагическая открытость времени жертвуется ради онтологической гарантии порядка. Победа «канона» над «кондаком» в церковной поэзии становится для него символом этой победы вечного над временным, смысла над событием.

В главе «Знак, знамя, знамение» Аверинцев раскрывает фундаментальную антиномию между имперской реальностью и её семиотическим существованием, что перекликается с диалектикой символа у Вяч. Иванова. Римская империя, прекратив физическое существование на Западе, обретает статус «знака» — сакральной инсигнии, чья власть основана не на территориальном контроле, а на семиотической легитимности (Аверинцев, 2004, с. 116). Этот парадокс — где реальность уступает место репрезентации — предвосхищает постструктуралистские идеи о симулякрах (Бодрийяр), но у Аверинцева он осмыслен не как позднекапиталистический феномен, а как следствие теократического воображения, где власть существует прежде всего как символический акт, как «живая икона» трансцендентного порядка. Константинополь как «Новый Рим» становится воплощением семиотической операции переименования, где история перечёркивается ради эмблематического жеста основания (2004, с. 118). Этот жест — не просто политический, но онтологический: город мыслится тождественным не себе, а идее Рима, что отражает характерную для византинизма подмену эмпирии знаком. Здесь угадывается предвосхищение того же постструктуралистского тезиса о примате означающего над означаемым, но с важным отличием: у Аверинцева это не языковая игра, а теургический акт, где имя становится титулом, а титул — инсигнией божественной власти.

Тело императора превращается в семиотический объект, лишенный естественности и подчинённый церемониальной «схиме». Аверинцев со ссылкой на энкомиастические ходы описывает императора как «изваяние человека» (2004, с. 122), чьи жесты и даже физиологические реакции подавляются ради соответствия роли живого знака Бога. Эта «схематизация» власти предвосхищает фукольдианский анализ дисциплинарных практик (Фуко, 2019), но снова с богословским обоснованием: разрыв между человеческой природой государя и его сакральным саном требует семиотической медиации, где церемониал становится языком легитимации. Христианская символика осмысляется как система воинской верности, где знак (крест, монограмма, икона) — это не просто образ, но «знамя» в космической войне между Богом и силами зла (Аверинцев, 2004, с. 127). Аверинцев подчёркивает, что в отличие от эллинского или восточного мистицизма, христианский символ требует не созерцания, но верности — личного выбора в пользу «знамени» Христа. Эта концепция восходит к библейской традиции «завета» и предвосхищает феодальную этику вассальной присяги, но также и постструктуралистский интерес к перформативности знака (Остин, 2012), где произнесение клятвы

конституирует саму реальность верности. Вера осмысляется как воинская присяга (sacramentum), а не просто интеллектуальное согласие. Аверинцев подчёркивает, что христианство с его лексикой верности и измены радикально отличается от античного «благочестия» или восточного мистицизма: оно требует не почтения к богам, но личной преданности Богу как сюзерену. Эта концепция, восходящая к библейской традиции (Песнь Деворы), становится ключом к пониманию феодального синтеза, но также и предвосхищает современные теории перформативной идентичности Джудит Батлер (Штайн, 2024, с. 187–208), где субъект конституируется через акт верности символическому порядку.

Аверинцев при этом выявляет амбивалентность знака, который может быть в христианской эсхатологии как «печатью Агнца», так и «начертанием Зверя» (2004, с. 128). Этот дуализм — не гносеологический, но экзистенциальный: знак не просто обозначает, но провоцирует раскол, требуя от человека «различения духов». Здесь очевидно влияние антиномического мышления русских религиозных философов, но также и предвосхищение деконструкции Деррида (2000), где знак всегда содержит в себе возможность искажения и предательства своего смысла (Беляев & Янпольская, 2020; Сальников, 2024).

Литургическая поэзия Романа Сладкопевца интерпретируется как пример парадоксальной эстетики, где страдания Христа уподобляются бюрократическим актам (пурпурные чернила, хартия-тело) (Аверинцев, 2004, с. 126). Этот изумляющий контраст между сакральным и профанным, согласно Аверинцеву — не провокация, но выражение глубокой семиотизации реальности, где всё становится знаком иного. Безусловно, в образах Романа Сладкопевца можно усмотреть мощный постколониальный подтекст, который проявляется в подрыве дискурса власти через её же семиотическое присвоение. Его поэзия — не просто богословская метафора, но акт символического сопротивления, где колонизированный субъект (христианин в рамках языческой по духу имперской машины) перекодирует её язык, чтобы обесценить её притязания на абсолютность.

Остановимся на этом чуть подробнее. Происходит деконструкция имперской символики через её сакрализацию. Уподобление крови Христа пурпурным чернилам императорской канцелярии — не напрашивающееся сравнение, а семиотический захват. Пурпур — цвет императорской власти, её главная инсигния, знак недоступности и могущества. Роман отбирает этот знак у империи и переносит его на тело распятого Христа — маргинала, казненного имперской властью как преступника. Таким образом, высший символ светской власти становится знаком её же поражения: истинная власть и истинное царство принадлежат не тому, кто пишет указы пурпурными чернилами, а тому, чье тело стало этим «указом» о спасении. Таков типично постколониальный жест: язык угнетателя (имперская символика) используется для выражения опыта угнетенного (страдания Христа и христиан) и подрыва самого основания власти угнетателя.

Тело оборачивается текстом сопротивления. В образе рассеченного тела Христа как хартии, исписанной ранами, есть глубоко постколониальное прочтение. Колониальная власть всегда стремится навязать свой нарратив, свой «текст» на покоренные территории и тела. Империя пишет свои законы на теле подданных — налогами, повинностями, казнями. Но Роман Сладкопевец переворачивает этот нарратив: тело Христа, изуродованное имперской казнью (бичевание римских солдат, распятие — акт государственной власти), становится не следствием имперского насилия, а альтернативным текстом, написанным Богом. Этот текст говорит не о власти кесаря, но любви и жертве. Тело, бывшее объектом имперского насилия, делается субъектом собственного, противостоящего имперскому, смысла. Это перекликается с идеей Франца Фанона о том, что деколонизация требует создания новых, именно собственных нарративов.

Наконец, создается контр-гегемонный дискурс внутри гегемонии. Роман работал в рамках имперской системы, при дворе Юстиниана. Его поэзия — не внешний протест, но работа изнутри системы. Он использует её же культурные коды (риторику, жанр кондака, имперскую эстетику) для создания скрытого, оппозиционного послания. Истинная власть (Христос) описывается в терминах имперской власти (кесарь), но лишь для того, чтобы показать ее тщетность и преходящесть. Это стратегия, хорошо знакомая постколониальным исследованиям: колонизированный субъект использует язык и формы колонизатора, чтобы выразить то, что подрывает сами основы колониального мировоззрения. Он не отвергает дискурс власти, но переименовывает его, меняя местами центр и периферию: маргинальный с точки зрения империи акт казни становится центральным событием истории, а имперская власть — лишь временным инструментом в руках Провидения.

Таким образом, поэзия Романа Сладкопевца должна быть прочитана как раннехристианский пример постколониальной практики: это семиотическая война за значение знаков, где язык доминирующей культуры присваивается и переосмысливается для утверждения идентичности и истины угнетённой (в религиозном смысле) группы. Он не бунтует открыто, но совершает тихий переворот внутри символического порядка, заставляя знаки империи работать на повестку (agenda), которая эту империю эсхатологически упраздняет.

В главе «Мир как загадка и разгадка» Аверинцев раскрывает постколониальный парадокс Нонна Панополитанского — коптского поэта, пишущего на греческом языке о языческих мифах в момент, когда его родной Египет переживает коптское национально-религиозное возрождение. Это ситуация культурного шизофренического раздвоения: Нонн, как и Леопольд Сенгор (2004, с. 141), использует язык колонизатора (греческий) для выражения опыта, который подрывает гегемонию этого языка. Его поэзия — это акт семиотического сопротивления, где греческий гекзаметр и гомеровские формулы становятся инструментом деконструкции самих себя, «зеркалом» (2004, с. 155), отражающим кризис имперской идентичности. Сравнение Нонна с Сенгором

не случайно: эстетика загадки у Нонна и в ранневизантийской культуре трактуется как форма антиколониального жеста — отказ от прямого высказывания в пользу иносказания, который позволяет говорить с позиции подчиненного дискурса. Загадка становится языком тех, кто лишен права на прямой голос: она шифрует смысл, делая его доступным только «своим», одновременно пародируя риторику власти через её усложнение и доведение до абсурда. Это предвосхищает стратегии постколониальной литературы, где язык метрополии используется для создания контр-нарративов.

Аверинцев подразумевает неявную параллель между византийской поэтикой и русским символизмом, особенно с его интересом к антиномиям и преодолению рационального дискурса. Нонновские «парафразы» и «метафразы» (2004, с. 152), где библейские сюжеты излагаются гомеровским языком, а языческие мифы — с христианской серьезностью, напоминают символистские опыты соединения несоединимого (например, стилизации Вяч. Иванова или М. Кузмина). Это не эклектика, а сознательное создание смыслового напряжения через столкновение противоположностей. Концепция «мира как загадки» у Аверинцева перекликается с антиномической философией П. Флоренского, для которого истина есть антиномия, требующая синтеза противоположностей. Ранневизантийская культура, по Аверинцеву, живёт в состоянии перманентного антиномического напряжения: между греческим рационализмом и восточной мистикой, между имперской унификацией и этническим многообразием, между языческим прошлым и христианским будущим. Это напряжение и порождает поэтику загадки как форму бытия в ситуации онтологической неопределённости.

Аверинцев усматривает в поэтике Нонна и Псевдо-Дионисия предвосхищение постструктуралистских тем — идеи о том, что язык не отражает реальность, а создаёт её через систему различий и отсылок. Нонновские метафоры, которые не описывают предмет, а «загадывают» его через нагромождение синонимических сравнений (2004, с. 143), работают как деконструкция классической представленности: смысл возникает не в слове, а в зазоре между словами, в их взаимном уничтожении. Это прото-версия дерридианской «дифферанс» (Деррида, 1999). Аверинцев показывает, что византийская культура — это культура «парадокса» и «параболы» (2004, с. 150–151), где истина всегда выражается окольно, через отрицание и иносказание. Это сближает её с русской религиозной философией (особенно с учением о Софии у В. Соловьёва и С. Булгакова), где мудрость есть не знание, а разгадывание божественной загадки мира. В обоих случаях речь идёт о преодолении западного рационализма через восточную апофатическую традицию.

Семиотизация власти в главе связана с постколониальным вопросом о легитимности дискурса. Византийская империя, по Аверинцеву, существует прежде всего как семиотический феномен — система знаков, инсигний и титулов, которые замещают реальное политическое содержание. Это перекликается с идеями Хоми Бабы о мимикрии и гибридности (Тлоста-

нова, 2003): византийская культура не просто наследует Риму, но пародирует его, переименовывает его, создавая гибридную идентичность, где «ромейство» становится знаком культурного компромисса. Наконец, Аверинцев намечает связь между византийской поэтикой загадки и фольклорными архетипами, что возвращает нас к постколониальной теме «возвращения вытесненного». Нонн, будучи коптом, реабилитирует «варварские» формы словесности (загадку, перифраз, кеннинг), которые эллинская классика отбросила как «детские». Это акт культурного реванша: периферия империи возвращает себе голос через архаику, которую метрополия считала примитивной.

Глава «Мир как школа» из труда Сергея Аверинцева представляет собой блестящий образец его метода, синтезирующего филологическую скрупулезность, философскую глубину и культурологический охват. Аверинцев исследует фундаментальную для ранневизантийского мировоззрения парадигму, согласно которой весь универсум — от космоса до быта — осмысляется как гигантское педагогическое пространство, а человек — как вечный ученик. Эта концепция позволяет автору выстроить сложный диалог с наследием М. М. Бахтина и О. Э. Мандельштама. Если Бахтин анализировал карнавальное, «диалогическое» начало, низвергающее иерархии, то Аверинцев показывает иную, «учительную» модель культуры, основанную на иерархии ценностей и авторитете Учителя (Христа). Однако этот авторитет не подавляет, а задает вектор для внутреннего усилия сердца (Аверинцев, 2004, с. 161). От Мандельштама, с его интересом к «словесной плоти» и христианскому эллинизму, Аверинцев наследует внимание к поэтике слова, к тому, как богословские и философские концепции воплощаются в ритме, метафоре, диминутивах («книжечка») (с. 181), создающих особый, детско-старческий строй чувств.

Развивая мысль Аверинцева, можно сказать, что он раскрывает антиномичное мышление, характерное и для русских символистов, но доведенное здесь до онтологического основания. Византийская дидактика, как ее описывает автор, фундаментально антиномична: она синтезирует, не снимая противоречий, казалось бы, несовместимые начала. Высокое и низменное, быт и бытие, «возвышенное» греческой поэтики и «уместное» ближневосточной мудрости, аскеза и чувственная красочность образов, сложнейшая риторика и детская простота — всё это сосуществует в едином культурном поле. Этот синтез не является механическим; это живое, напряженное единство противоположностей, подобное тому, которое искали в своих философско-поэтических системах Вл. Соловьев или Вяч. Иванов. Мир одновременно и строгая школа с розгой, и радостный пир слова.

Что касается постструктурализма, то анализ Аверинцева, казалось бы, в этой главе далек от его языка и установок. Он не деконструирует тексты, а, напротив, стремится реконструировать целостную картину мира. Однако его метод имплицитно содержит мощный вызов постструктуралистским подходам. Показывая по итогам главы, как риторические фигуры, мнемотехни-

ческие приемы (аллитерации, повторы, рифмоиды) и игровая образность («хитроумие Божие») служат не самоцельной игре означающих, а совершенно утилитарной задаче духовного преображения человека (с. 187–188), Аверинцев демонстрирует иную, не-западную модель отношения между знаком и значением. Здесь язык не ускользает в бесконечность отсылок, а плотно и онтологически укоренен в реальности божественной педагогики. Знак является не проблемой, а инструментом спасения, мнемоническим якорем для души. Таким образом, Аверинцев предлагает не отрицание, а культурно-историческое преодоление постструктуралистского тупика, указывая на эпохи, где язык обладал не деконструируемой, а созидающей и спасительной силой. Аверинцев подчеркивает, что поэтика ранневизантийской литературы — это поэтика особого риторического усилия сердца, понятого в библейском смысле, где эстетическое начало подчинено дидактическому, но при этом не упрощается, а достигает невероятной сложности и изощренности именно в своем служебном качестве. Наивность и изощренность, простота и сложность оказываются не противоположностями, а двумя сторонами одной медали или монеты, отчеканенной для вечного ученичества человека в школе мироздания.

Читая главу «Слово и книга» из труда С. С. Аверинцева, мы сталкиваемся с текстом, который, сам того прямо не формулируя, становится мощным полем для выявления интеллектуальных тенденций XX века, включая постколониальный анализ, постструктуралистские интуиции и наследие русского антиномичного мышления Серебряного века. Прежде всего, эта глава Аверинцева может быть прочитана как блестящий постколониальный анализ до появления самого термина. Автор выстраивает фундаментальную оппозицию двух культурных парадигм: «ораторской», антропоцентричной, полисной греческой традиции, основанной на живом голосе, свободном жесте и «блистательном» устном слове гражданина, и «книжной», текстоцентричной традиции древних ближневосточных держав (Египта, Месопотамии, Иудеи), где сакральная власть принадлежала писцу, книжнику и сакраментальному «телу» текста. Аверинцев показывает, как греческая культура, с её презрением к «рабскому» труду писца и канцелярской «писанине», столкнулась и постепенно была поглощена на Востоке, в эллинистический и римский периоды, иной, «книжной» ментальностью (с. 199–200). Этот процесс культурной метисации и смены гегемонии, где «варварский» Восток оказывается не объектом, а субъектом, диктующим новые правила игры (культ книги, каллиграфия, магия букв), представляет собой классический сюжет постколониальных штудий о встрече, взаимодействии и перекодировке культурных кодов, где колонизуемая культура в конечном счете одерживает смысловую победу над колонизатором.

С другой стороны, Аверинцев предвосхищает ключевые тезисы постструктурализма, в частности, идеи Жака Деррида о «логоцентризме» и «фоноцентризме» западной метафизики. Он наглядно демонстрирует, что классическая греческая культура была предельно «фоноцентричной»: письменный

текст воспринимался как мёртвая, отчуждённая, вспомогательная запись («зелье против забвения» по Еврипиду) (с. 197), вторичная по отношению к живому, звучащему, телесному слову-логосу. Византийский же синтез, напротив, ознаменовал триумф графоцентрической «каллиграфии» (с. 205): буква, литера, материальное «тело» книги сакрализуются, становятся вместилищем трансцендентной тайны (съедаемый свиток Иезекииля, летящие в небо буквы сожженного свитка). Письмо перестает быть прозрачным знаком, указывающим на смысл, и обретает самостоятельную, почти магическую онтологию. Это прямо перекликается с постструктуралистским тезисом о невозможности присутствия смысла и о бесконечной игре означающих, где материальность знака первична. Аверинцев показывает, как византийская культура, задолго до Деррида, жила в мире, где «нет ничего вне текста».

Наследие антиномичного мышления русских символистов и мыслителей Серебряного века, таких как Вяч. Иванов или П. Флоренский, здесь проявляется в самом методе Аверинцева. Он не выбирает между греческой «эллинской» свободой, телесностью и устным словом и восточной «азийско-иудейской» сакральностью текста и буквы. Вместо этого он выстраивает их как две великие антиномии, напряжение между которыми и порождает синтетический феномен византийской культуры. Этот синтез не снимает противоречия, но удерживает их в плодотворном единстве, что является квинтэссенцией русской религиозно-философской мысли, всегда стремившейся к примирению кажущихся несовместимых начал – духа и плоти, свободы и авторитета, личности и соборности.

Наконец, сам стиль Аверинцева, его внимание к материальной, почти тактильной стороне культуры (качество чернил, изгиб пергамента, красота почерка) — не простая демонстрируемая эрудиция, но глубоко личностное, почти мандельштамовское переживание культуры как телесного, вещного мира. Его анализ — это не деконструкция в постмодернистском духе, а попытка целостного, симфонического понимания, где учёный становится «писцом» и соучастником той самой традиции, которую он изучает. Итак, глава «Слово и книга» оказывается не только исследованием далёкой эпохи, но и зеркалом интеллектуальных поисков XX века, местом встречи постколониальной чуткости, постструктуралистской проницательности и русской метафизической тоски по преодолению антиномий в высшем синтезе.

Анализ главы «Согласие в несогласии» из труда С. С. Аверинцева позволяет выявить глубокую и оригинальную рецепцию идей Л. С. Выготского, осмысленную через призму эстетики Серебряного века и с учётом постструктуралистского горизонта. Центральным теоретическим инструментом для Аверинцева становится выготскианская концепция внутренней формы художественного произведения как динамического противоборства и сопоставления двух противоположных планов (с. 221). Аверинцев применяет эту модель не к отдельному сознанию или психологии творчества, как это часто делается, а к самой структуре текста — к противоречивому

диалогу между основным повествованием (строфой) и рефреном в кондаках Романа Сладкопевца. Это не просто механическое заимствование, а творческая трансформация: Выготский анализировал катарсис как результат преодоления содержания формой, тогда как Аверинцев видит в самой форме (в данном случае — в композиционной антиномии) непосредственное воплощение смысла. Рефрен у Романа — это не просто формальный приём, а «пластически непосредственный контраст» (с. 222), создающий то самое «противоборство», которое, по Выготскому, и рождает эстетическую реакцию. Таким образом, Аверинцев онтологизирует психологическую модель Выготского, перенося её в область поэтики и структуры сакрального текста.

Эта рецепция Выготского совершается в интеллектуальном ключе, унаследованном от Серебряного века. Аверинцев мыслит антиномиями — излюбленным методом русской религиозной философии (от Вл. Соловьёва до П. Флоренского и С. Булгакова). Для него противоречие между строфой и рефреном — не логический изъян, а высшее выражение истины, которая по своей природе антиномична. Так, проклятие Иуде и молитва о милости, власть Ирода и пророчество о его падении, смерть и вечная жизнь — это не взаимоисключающие тезисы, а два полюса единой богословской и экзистенциальной реальности, которые долженствуют быть удержаны вместе. Этот антиномизм — прямой наследник диалектики «неслиянности и нераздельности», центральной для софиологии и христологии Серебряного века. Аверинцев ищет и находит в древнем жанре не архаику, а живую форму, способную выразить парадоксальную суть христианского вероучения, что сближает его с любимым им Вяч. Ивановым, видевшим в искусстве путь к высшим духовным реальностям.

Наконец, такой подход неожиданно резонирует с постструктуралистскими интуициями, хотя и с принципиально иных позиций. Аверинцев, по сути, описывает работу диссонанса, разрыва и гетерогенности внутри текста. Рефрен у Романа — это не точка сборки смысла, а, напротив, элемент, систематически ему противоречащий, создающий смысловую напряжённость и неразрешимость. Это опять перекликается с идеей Жака Деррида о нестабильности значения, с его интересом к маргинальным, не вписывающимся в логику целого элементам структуры. Однако если для постструктурализма такой разрыв — свидетельство краха логоцентрической системы и начала бесконечной игры означающих, то для Аверинцева — это, напротив, свидетельство ее мощи и глубины. Антиномия не разрушает смысл, а являет его высшую, богословскую полноту, выходит на внутреннюю границу (внутренний фронтир) этой полноты. Таким образом, Аверинцев использует постструктуралистскую чуткость к текстуальным сбоям и противоречиям не для деконструкции, а для более глубокой реконструкции и герменевтики сакрального текста, понимаемого как символическое единство.

В итоге, анализ Аверинцева неожиданно на наших глазах оборачивается уникальным синтезом: психология искусства в смысле Выготского становится

ключом к поэтической структуре; антиномическая логика Серебряного века предписывает богословское обоснование этой структуре; а постструктуралистское внимание к гетерогенности позволяет выявить эту структуру в её самой острой и действенной форме. Аверинцев показывает, что «согласие» рождается не вопреки «несогласию», а именно через него — через напряженный диалог голосов, планов и смыслов, который и составляет суть художественного и религиозного опыта.

Анализ главы «Рождение рифмы из духа греческой “диалектики”» С. С. Аверинцева сквозь призму рецепции антиномического мышления русских символистов (П. А. Флоренского и Вяч. Иванова) и его предвосхищения постструктуралистских решений выявляет глубокий синтез филологического, философского и эстетического подходов. Аверинцев раскрывает сам механизм рождения рифмы не как формального приёма, а как онтологического и гносеологического принципа, прямо ссылаясь в конце главы на антиномизм П. А. Флоренского (с. 241). Для Флоренского, как и для Аверинцева, истина постигается не в снятии противоречий, а в напряжённом удержании антиномий — «неслиянно и нераздельно» (с. 223) — Аверинцев прилагает догматическую формулу к характеристике поэтики этого времени. Аверинцев показывает, что ранняя рифма в греческой традиции (гомеотелевт) была не просто звуковым повтором, а знаком логико-синтаксической параллельности, выявляющим смысловое сближение или противопоставление понятий («радость» – «горесть», «сияет» – «истает», «высота» – «глубина»). Таково непосредственное осуществление в рассуждении Аверинцева идеи Флоренского о том, что антиномия — не недостаток мысли, а её высшая форма, раскрывающая полноту бытия. Рифма здесь — не украшение, а инструмент диалектики, средство явления истины через столкновение и примирение противоположностей.

Такой подход наследует и углубляет дионисийский антиномизм Вяч. Иванова, для которого искусство (особенно хоровое, литургическое) было средством преодоления хаоса через приобщение к высшей гармонии. Аверинцев описывает рождение рифмы в контексте всенародного, почти карнавального праздника слова, «дионисийской» стихии античной диалектики, поднимающейся от уличного острословия к духовным высотам. Рифма в Акафисте — это не кабинетное изобретение, а органичный продукт коллективного литургического действа, где слово обретает сакральную силу через ритмическое повторение и противопоставление. Это перекликается с ивановской идеей соборности искусства, преодолевающего индивидуализм через приобщение к мифу и ритуалу.

Одновременно Аверинцев высказывает постструктуралистские интуиции, особенно идеи Ж. Деррида о деконструкции бинарных оппозиций. Он показывает, что рифма в её изначальной функции не просто закрепляет оппозиции («ангелы» – «демоны», «слава» – «слезы»), но и преодолевает их, выявляя точку их схождения и взаимопревращения. «Высота» оказывается «глубиной», «радость» рождается из «горести» (с. 239–241) — это не логическое снятие,

а парадоксальное совмещение, что предвосхищает постструктуралистский интерес к амбивалентности, множественности смыслов и разрывам внутри текста. Однако если для постструктурализма такой разрыв — свидетельство краха логоцентрической системы, то для Аверинцева (как и для Флоренского) — это свидетельство ее трансцендентной полноты. Рифма не децентрирует смысл, а, напротив, указует на его сверхлогическую природу.

Таким образом, Аверинцев осуществляет уникальный синтез: антиномизм Флоренского внедряет богословско-философское обоснование рифмы как онтологического принципа; ивановская эстетико-мистическая соборность образует культурно-исторический контекст её рождения из коллективного действа; а постструктуралистская чуткость к бинарностям позволяет выявить механизм её работы. Рифма предстаёт не просто техническим приёмом, а ключом к средневековому мировоззрению, где форма и содержание, звук и смысл, противоположности и их единство существуют в нерасторжимом символическом единстве. Аверинцев показывает, что рождение рифмы было не случайным эстетическим экспериментом, а закономерным воплощением «диалектического» духа античности, переосмысленного в свете христианской антиномичности.

Анализ «Заключения» книги С.С. Аверинцева позволяет увидеть этот текст как грандиозный синтез, где филология становится формой философии истории. Антиномический метод, унаследованный от мыслителей Серебряного века (Соловьева, Флоренского, Вяч. Ив. Иванова), является для Аверинцева не просто инструментом, а способом бытия самой ранневизантийской культуры, которую он описывает. Он видит её не как монолит, а как «подвижное единство» (с. 242) напряжённых противоположностей: конца и начала, разрушения и созидания, «умственного» и конкретного, языческого и христианского, эллинского и восточного. Это единство не снимает противоречия, а удерживает их в плодотворном напряжении, что является квинтэссенцией русской религиозно-философской традиции. Аверинцев применяет этот метод тотально: от макрокосма эпохи («Унижение и достоинство человека») до микрокосма текста (рифма, рождённая из противопоставления понятий). Его анализ — это поиск «скрытой гармонии» там, где поверхностный взгляд видит лишь хаос и эклектику.

Этот подход парадоксальным образом предвосхищает постструктуралистскую чувствительность, особенно идею о том, что смысл рождается не в центре системы, а на её границах, в точках разрыва и напряжения. Аверинцев постоянно обращается к маргинальным, «неуместным» элементам (рефрены, противоречащие строфам; рифмы в прозе; юродство императора Юлиана) (с. 246–249), видя в них не аномалии, а ключи к пониманию всей системы. Однако если для постструктурализма такие разрывы ведут к деконструкции и бесконечной игре означающих, то для Аверинца они свидетельствуют о сложности и полноте смысла, укорененного в трансцендентном. Его метод — это герменевтика целостности, а не деконструкция.

Постколониальная и фронтирная проблематика оказывается сквозной для всего заключения, хотя и не названа прямо. Аверинцев описывает Византию как грандиозную зону культурного фронтира — не только географического (между Западом и Востоком), но и временного (между античностью и Средневековьем). Это пространство взаимного поглощения и трансформации, где «колонизуемая» восточная традиция (сирийская, иранская) не пассивно подчиняется эллинскому влиянию, а активно перерабатывает его, создавая гибридные формы. Византия предстаёт не наследницей Рима, а продуктом сложного постколониального синтеза, где власть принадлежит греческому языку и имперской идее, но глубинная образность, сакральность текста и структура мысли во многом определяются ближневосточным субстратом. Путь Романа Сладкопевца из сирийского Берита в Константинополь — это символ движения культурных кодов с периферии в новый имперский центр, где они переосмысливаются и легитимируются.

Таким образом, «Заключение» Аверинцева — это не просто итог исследования, а манифест особого историко-филологического метода, который через скрупулёзный анализ форм видит онтологические и культурные основания эпохи. Этот метод основан на антиномическом мышлении, предвосхищает интерес к периферийным зонам смысла и раскрывает Византию как уникальную лабораторию культурного фронтира, чей опыт преодоления бинарных оппозиций остаётся глубоко актуальным.

Выводы

Анализ Аверинцева имплицитно затрагивает проблематику постколониальности, хотя и не использует ее терминологию, ориентируясь на антиномическую поэтику русского символизма. Он описывает сложный процесс культурного фронтира — встречи, взаимодействия и перекодировки между «ораторской», антропоцентричной, полисной греческой традицией и «книжной», текстоцентричной традицией ближневосточных деспотий. Этот фронтир — не линия противостояния, а зона метисации (Силантьева, 2008), где «варварский» Восток (Египет, Сирия, Иудея) оказывается не пассивным объектом эллинизации, а активным субъектом, диктующим новые культурные коды (культ книги, сакральность буквы, магия текста). Греческая риторика, попав на восточную почву, не просто колонизирует её, но сама подвергается обратному влиянию, порождая гибридный феномен византийской культуры. Это классический постколониальный сюжет о том, как колонизуемая культура оказывает сопротивление через ассимиляцию и трансформацию языка колонизатора.

Более того, сам метод Аверинцева является продуктом осмысления культурного фронтира. Его внимание к маргинальным, «неуместным» элементам структуры (рефренам, противоречащим основному тексту; рифмам, рожденным из «низовой» риторики) — это попытка услышать в официальном

тексте голоса Другого, голоса подавленных традиций и альтернативных логик. Он показывает, что византийский синтез возник не через подавление одного начала другим, а через напряжённый диалог на границе между эллинским логосом и восточной сакральностью; устным словом полита-гражданина и письменным словом книжника. Таким образом, работа Аверинцева сама становится актом интеллектуального освоения фронтира — не географического, а историко-культурного, где сталкиваются и взаимно обогащаются разные модели мира.

Заявления автора

Согласие с политиками и положениями сетевого издания

Автор данной рукописи был уведомлен и согласен с действующими политиками и положениями сетевого издания, изложенными на веб-сайте.

Оригинальность и эксклюзивность рукописи

Автор подтверждает, что рукопись является оригинальной, ранее не публиковалась ни полностью, ни частично и не находится на рассмотрении для публикации в других изданиях.

Авторство и вклад (CRediT)

Концептуализация, проведение исследования и написание текста статьи — Марков А. В.

Политика в отношении препринтов и предыдущих версий

Автор подтверждает, что нет препринта/рабочей версии

Конфликт интересов

Конфликтов нет

Финансирование

Исследование выполнено в ИМЛИ им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда No 24-18-00248, https://rscf.ru/project/24-18-00248/.

This study was conducted at the A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences and was supported by the Russian Science Foundation (RSF), Grant No. 24-18-00248, https://rscf.ru/project/24-18-00248/.

Использование генеративного ИИ и вспомогательных инструментов

Инструменты искусственного интеллекта не использовались при написании рукописи.

Разрешения на использование (тексты, изображения, карты, иллюстрации)

Все материалы, защищённые авторским правом, воспроизводятся с разрешения правообладателя; соблюдаются условия лицензии (включая Creative Commons).

Благодарности и вклады без авторства

Отсутствуют.

Список литературы

Альтюссер, Л. (2011). Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования). *Неприкосновенный запас*, (3), 14–58.

Баба, Х. (2020). Мимикрия и человек. Двойственность колониального дискурса. *Новое литературное обозрение*, (1), 29–37.

Баткина, Н., & Поселягин, Н. (2025). «Может быть, увидимся когда-нибудь, кто знает…»: Из переписки Л. М. Баткина. *Новое литературное обозрение*, (4), 261–307. https://doi.org/10.53953/08696365_2025_194_4_261

Беляев, А. П., & Янпольская, Я. Г. (2020). Отправляясь почтой: Японское обещание Жака Деррида. *Вопросы философии*, (2), 145–157. https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-2-145-157

Блинов, Е. (2021). «Царствующая болезнь»: Фуко об институциональном смысле эпидемий и «компактных моделях» отношений власти. *Логос*, 31(2), 79–104. https://doi.org/10.22394/0869-5377-2021-2-79-101

Бугай, Д. В. (2024). Платон и символическая философия жизни Павла Флоренского. *Философский журнал*, 17(1), 84–101. https://doi.org/10.21146/2072-0726-2024-17-1-84-101

Волкова, А. А. (2019). Философское понимание диалога культур в концепциях М. М. Бахтина и В. С. Библера: Сравнительный анализ. *Logos et Praxis*, 18(4), 108–117. https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2019.4.13

Гавристова, Т. М., & Хохолькова, Н. Е. (2022). Постколониальная эпистемология: Африканские «регистры». *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения*, *22*(4), 688–699. https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-4-688-699

Герасимова, И. А. (2012). П. А. Флоренский о противоречии (логико-методологический анализ). *Логические исследования*, *18*, 77–96. https://doi.org/10.21146/2074-1472-2012-18-0-77-96

Гоготишвили, Л. А. (2006). Антиномический принцип в поэзии Вяч. Иванова. В *Непрямое говорение* (сс. 104–138). Языки славянских культур.

Гравин, А. А. (2022). Символизм Вячеслава Иванова и Андрея Белого в свете предикативной концепции Людмилы Гоготишвили. *Соловьёвские исследования*, (4), 133–147. https://doi.org/10.17588/2076-9210.2022.4.133-147

Гравин, А. А. (2025). Деконструкция vs актуализация: С. С. Хоружий и Л. А. Гоготишвили о В. С. Соловьеве и соловьевской традиции в русской философии. *Соловьёвские исследования*, (1), 35–44. https://doi.org/10.17588/2076-9210.2025.1.035-044

Деррида, Ж. (1999). *Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля*. Алетейя.

Деррида, Ж. (2000). *О грамматологии*. Ad Marginem.

Деррида, Ж. (2007). *Позиции*. Академический Проект.

Жукова, М. В. (2023). Интертекстуальный подход в исследовании творчества П. А. Флоренского. *История философии*, 28(1), 54–66. https://doi.org/10.21146/2074-5869-2023-28-1-54-66

Иванов, Вяч. Ив. (1909). *По звездам: Статьи и афоризмы*. Оры.

Кукулин, И. В. (2013). «Внутренняя постколонизация»: Формирование постколониального сознания в русской литературе 1970–2000 годов. *Политическая концептология: журнал метадисциплинарных исследований*, (2), 149–185.

Лиотар, Ж.-Ф. (1998). *Состояние постмодерна*. Институт экспериментальной социологии; Алетейя.

Лифинцева, Т. П. (1999). *Философия диалога Мартина Бубера*. ИФ РАН.

Логинова, М. В. (2020). Граница как паракатегория современной культуры. *Наследие веков*, (1), 76–81. https://doi.org/10.36343/SB.2020.21.1.006

Марков, А. В. (2018). Автопортретность в поэтической книге Одиссеаса Элитиса «Монограмма». *Практики и интерпретации: журнал филологических, образовательных и культурных исследований*, 3(4), 54–67. https://doi.org/10.23683/2415-8852-2018-4-54-67

Марков, А. В. (2020a). Аверинцев и Альтюссер: Об одной неожиданной интерпретации неоплатонизма. *Вестник Московского информационно-технологического университета – Московского архитектурно-строительного института*, (2), 29–34.

Марков, А. В. (2020b). Преодоление жанровой системы «толстого журнала» как социально-политическое конструирование: Об одной публикации С. С. Аверинцева. *Социологическое обозрение*, 19(3), 321–350. https://doi.org/10.17323/1728-192x-2020-3-321-350

Марков, А. В. (2021). Онтология слова как критический принцип логики культуры. *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств*, (2), 6–13. https://doi.org/10.24412/1997-0803-2021-2100-6-13

Михайлов, Д. В. (2023). «Различание» и «свернутое ничего»: Как молодой Ришир читает Деррида. *Horizon. Феноменологические исследования*, 12(1), 141–158. https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-141-158

Остин, Дж. Л. (2012). Три способа разлить чернила. В *МЕТОД: Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин. Выпуск 3* (сс. 361–374). ИНИОН РАН.

Пономарев, И. В., & Туторский, А. В. (2024). Различие подходов к концепту «равенство»: Западная традиция и Л. С. Сенгор. *Ученые записки Института Африки РАН*, (4), 61–73. https://doi.org/10.31132/2412-5717-2024-69-4-61-73

Романов, Д. Д. (2024). И. Кант и русский символизм: Критика «очарованной дали». *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*, 28(2), 315–331. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-315-331

Саид, Э. В. (2021). *Ориентализм*. Музей современного искусства «Гараж».

Сальников, Е. В. (2024). Почтовая открытка в философском дискурсе Ж. Деррида. *Человек. Общество. Инклюзия*, 15(3), 66–77. https://doi.org/10.24412/2412-8139-2024-3-66-77

Сафонов, А. А. (2025). Философия по ту сторону законов непротиворечия: Металогизм и антиномизм в творчестве Павла Флоренского и Семена Франка. *Соловьёвские исследования*, (1), 45–59. https://doi.org/10.17588/2076-9210.2025.1.045-059

Сашанов, В. В. (2015). От группы к сектору: Неизвестные страницы советского византиноведения (к публикации писем Е. А. Косминского З. В. Удальцовой). *Вестник Челябинского государственного университета*, (24), 210–214.

Седакова, О. А. (2020). *Сергей Сергеевич Аверинцев: Воспоминания. Размышления. Посвящения*. Свято-Филаретовский православно-христианский институт.

Седых, О. М. (2024). Творчество Пабло Пикассо как предмет русской мысли. *Отечественная философия*, 2(3), 33–54. https://doi.org/10.21146/2949-3102-2024-2-3-33-54

Силантьева, М. В. (2008). Гуманитарный аспект проблемы самоопределения России: Между обществом потребления и национальной самобытностью. *Гуманитарный вектор. Серия: Педагогика, психология*, (1), 84–88.

Скопин, Д. (2011). Мембрана и жизнь в складках: Жильбер Симондон и Жиль Делёз. *Синий диван*, (16), 236–243.

Сокулер, З. А. (1998). Методология гуманитарного познания и концепция «власти-знания» Мишеля Фуко. В А. М. Анисов (Ред.), *Философия науки* (Vols. 1–4, сс. 174–182). ИФ РАН.

Сокулер, З. А. (2016). *Субъективность, язык и Другой: Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса*. Университетская книга.

Сюзюмов, М. Я. (1972). Рецензия на: З. В. Удальцова. Советское византиноведение за 50 лет. М., 1969. *Византийский временник*, 33, 230–238.

Тахо-Годи, Е. А. (2024). Вл. Соловьев и русский символизм: Концепция А. Ф. Лосева и актуальные практики анализа. *Соловьёвские исследования*, (4), 81–92. https://doi.org/10.17588/2076-9210.2024.4.081-092

Тлостанова, М. В. (2003). Нюансировка инаковости в постмодернистских эпистемах. *Личность. Культура. Общество*, 5(3–4), 116–134.

Федотова, С. В. (2022). Символизм Вячеслава Иванова в контексте полемики Л. А. Гоготишвили с Ю. С. Степановым. *Europa Orientalis*, 41, 297–313.

Фливберг, Б. (2000). Хабермас и Фуко—Теоретики гражданского общества. *Социологические исследования*, (2), 127–136.

Фуко, М. (1994). *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. A-cad.

Фуко, М. (1998). *История сексуальности III: Забота о себе*. Дух и литера; Грунт; Рефл-бук.

Фуко, М. (2002). *Интеллектуалы и власть. Часть 1. Статьи и интервью 1970–1984*. Праксис.

Фуко, М. (2007). *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году*. Наука.

Фуко, М. (2019). *Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы*. Ад Маргинем Пресс.

Штайн, О. А. (2024). *Женщины-философы: Мыслительницы, изменившие мир*. АСТ.

References

Althusser, L. (2011). Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation). *Neprikosnovennyi Zapas*, (3), 14–58. (In Russian).

Austin, J. L. (2012). Three Ways of Spilling Ink. In *METHOD: Moscow Yearbook of Works from Social Science Disciplines* (Issue 3, pp. 361–374). Institute of Scientific Information for Social Sciences, Russian Academy of Sciences. (In Russian).

Batkina, N., & Poselyagin, N. (2025). "Maybe We'll See Each Other Someday, Who Knows…": From the Correspondence of L. M. Batkin. *New Literary Observer*, (4), 261–307. https://doi.org/10.53953/08696365_2025_194_4_261 (In Russian).

Belyaev, A. P., & Yanpolskaya, Ya. G. (2020). Sending by Post: Jacques Derrida's Japanese Promise. *Voprosy Filosofii*, (2), 145–157. https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-2-145-157 (In Russian).

Bhabha, H. K. (2020). Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. *New Literary Observer*, (1), 29–37. (In Russian).

Blinov, E. (2021). "The Reigning Disease": Foucault on the Institutional Meaning of Epidemics and "Compact Models" of Power Relations. *Logos*, 31(2), 79–104. https://doi.org/10.22394/0869-5377-2021-2-79-101 (In Russian).

Bugai, D. V. (2024). Plato and the Symbolic Philosophy of the Life of Pavel Florensky. *The Philosophy Journal*, 17(1), 84–101. https://doi.org/10.21146/2072-0726-2024-17-1-84-101 (In Russian).

Derrida, J. (1999). *Voice and Phenomenon and Other Works on Husserl's Theory of the Sign*. Aleteiya. (In Russian).

Derrida, J. (2000). *Of Grammatology*. Ad Marginem. (In Russian).

Derrida, J. (2007). *Positions*. Akademicheskii proekt. (In Russian).

Fedotova, S. V. (2022). Vyacheslav Ivanov's Symbolism in the Context of L. A. Gogotishvili's Polemic with Yu. S. Stepanov. *Europa Orientalis*, 41, 297–313. (In Russian).

Flyvbjerg, B. (2000). Habermas and Foucault: Theorists of Civil Society. *Sociological Studies*, (2), 127-136. (In Russian).

Foucault, M. (1994). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. A-cad. (In Russian).

Foucault, M. (1998). *The History of Sexuality III: The Care of the Self*. Dukh i litera; Grunt; Refl-buk. (In Russian).

Foucault, M. (2002). *Intellectuals and Power. Part 1: Articles and Interviews*, 1970–1984. Praksis. (In Russian).

Foucault, M. (2007). *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France*, 1981–1982. Nauka. (In Russian).

Foucault, M. (2019). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Ad Marginem Press. (In Russian).

Gavristova, T. M., & Khokholkova, N. E. (2022). Postcolonial Epistemology: African "Registers." *RUDN Journal of International Relations*, 22(4), 688–699. https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-4-688-699 (In Russian).

Gerasimova, I. A. (2012). P. A. Florensky on Contradiction: A Logical and Methodological Analysis. *Logical Investigations*, 18, 77–96. https://doi.org/10.21146/2074-1472-2012-18-0-77-96 (In Russian).

Gogotishvili, L. A. (2006). The Antinomic Principle in the Poetry of Vyacheslav Ivanov. In *Indirect Speaking* (pp. 104–138). Yazyki slavyanskikh kultur. (In Russian).

Gravin, A. A. (2022). The Symbolism of Vyacheslav Ivanov and Andrey Bely in the Light of Lyudmila Gogotishvili's Predicative Concept. *Solovyov Studies*, (4), 133–147. https://doi.org/10.17588/2076-9210.2022.4.133-147 (In Russian).

Gravin, A. A. (2025). Deconstruction vs. Actualization: S. S. Khoruzhiy and L. A. Gogotishvili on V. S. Solovyov and the Solovyovian Tradition in Russian Philosophy. *Solovyov Studies*, (1), 35–44. https://doi.org/10.17588/2076-9210.2025.1.035-044 (In Russian).

Ivanov, V. I. (1909). *By the Stars: Articles and Aphorisms*. Ory. (In Russian).

Kukulin, I. V. (2013). "Internal Postcolonization": The Formation of Postcolonial Consciousness in Russian Literature of the 1970s–2000s. *The Political Conceptology: Journal of Metadisciplinary Research*, (2), 149–185. (In Russian).

Lifintseva, T. P. (1999). *Martin Buber's Philosophy of Dialogue*. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. (In Russian).

Loginova, M. V. (2020). The Border as a Paracategory of Modern Culture. *Heritage of Centuries*, (1), 76–81. https://doi.org/10.36343/SB.2020.21.1.006 (In Russian).

Lyotard, J.-F. (1998). *The Postmodern Condition*. Institut eksperimentalnoi sotsiologii; Aleteiya. (In Russian).

Markov, A. V. (2018). Self-Portraiture in Odysseas Elytis's Poetic Book *The Monogram*. *Practices & Interpretations: A Journal of Philology, Teaching and Cultural Studies*, 3(4), 54–67. https://doi.org/10.23683/2415-8852-2018-4-54-67 (In Russian).

Markov, A. V. (2020a). Averintsev and Althusser: On an Unexpected Interpretation of Neoplatonism. *Vestnik Moskovskogo Informatsionno-Tekhnologicheskogo Universiteta – Moskovskogo Arkhitekturno-Stroitelnogo Instituta*, (2), 29–34. (In Russian).

Markov, A. V. (2020b). Overcoming the Genre System of the "Thick Journal" as Socio-Political Construction: On One Publication by S. S. Averintsev. *Russian Sociological Review*, 19(3), 321-350. https://doi.org/10.17323/1728-192x-2020-3-321-350 (In Russian).

Markov, A. V. (2021). Ontology of the Word as a Critical Principle of the Logic of Culture. *The Bulletin of Moscow State University of Culture and Arts*, (2), 6–13. https://doi.org/10.24412/1997-0803-2021-2100-6-13 (In Russian).

Mikhaylov, D. V. (2023). "Différance" and "Folded Nothing": How the Young Richir Reads Derrida. *HORIZON. Studies in Phenomenology*, 12(1), 141–158. https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-141-158 (In Russian).

Ponomarev, I. V., & Tutorsky, A. V. (2024). Difference of Approaches to the Concept of Equality: Western Tradition and L. S. Senghor. *Journal of the Institute for African Studies*, (4), 61–73. https://doi.org/10.31132/2412-5717-2024-69-4-61-73 (In Russian).

Romanov, D. D. (2024). I. Kant and Russian Symbolism: Criticism of the "Enchanted Distance." *RUDN Journal of Philosophy*, 28(2), 315–331. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-315-331 (In Russian).

Safonov, A. A. (2025). Philosophy Beyond the Laws of Non-Contradiction: Metalogism and Antinomism in the Works of Pavel Florensky and Semyon Frank. *Solovyov Studies*, (1), 45–59. https://doi.org/10.17588/2076-9210.2025.1.045-059 (In Russian).

Said, E. W. (2021). *Orientalism*. Garage Museum of Contemporary Art. (In Russian).

Salnikov, E. V. (2024). The Postcard in the Philosophical Discourse of J. Derrida. *Human. Society. Inclusion*, 15(3), 66–77. https://doi.org/10.24412/2412-8139-2024-3-66-77 (In Russian).

Sashanov, V. V. (2015). From Group to Sector: Unknown Pages in the History of Soviet Byzantine Studies (On the Publication of E. A. Kosminsky's Letters to Z. V. Udaltsova). *Vestnik Chelyabinskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, (24), 210–214. (In Russian).

Sedakova, O. A. (2020). *Sergey Sergeyevich Averintsev: Memories. Reflections. Dedications*. St. Philaret's Institute. (In Russian).

Sedykh, O. M. (2024). The Work of Pablo Picasso as a Subject of Russian Thought. *National Philosophy*, 2(3), 33–54. https://doi.org/10.21146/2949-3102-2024-2-3-33-54 (In Russian).

Shtayn, O. A. (2024). *Women Philosophers: Thinkers Who Changed the World*. AST. (In Russian).

Silantieva, M. V. (2008). The Humanitarian Aspect of Russia's Self-Determination: Between Consumer Society and National Identity. *Humanitarian Vector. Series: Pedagogy, Psychology*, (1), 84–88. (In Russian).

Skopin, D. (2011). Membrane and Life in the Folds: Gilbert Simondon and Gilles Deleuze. *Sinii Divan*, (16), 236–243. (In Russian).

Sokuler, Z. A. (1998). Methodology of the Humanities and Michel Foucault's Concept of "Power-Knowledge." In A. M. Anisov (Ed.), *Philosophy of Science* (Issue 4, pp. 174–182). Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. (In Russian).

Sokuler, Z. A. (2016). *Subjectivity, Language, and the Other: New Paths and Temptations of Thought Opened by the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Universitetskaya kniga. (In Russian).

Syuzyumov, M. Ya. (1972). Review of *Soviet Byzantine Studies over 50 Years*, by Z. V. Udaltsova. *Vizantiiskii Vremennik*, 33, 230–238. (In Russian).

Takho-Godi, E. A. (2024). Vladimir Solovyov and Russian Symbolism: A. F. Losev's Concept and Current Practices of Analysis. *Solovyov Studies*, (4), 81–92. https://doi.org/10.17588/2076-9210.2024.4.081-092 (In Russian).

Tlostanova, M. V. (2003). Nuancing Otherness in Postmodern Epistemes. *Personality. Culture. Society*, 5(3–4), 116–134. (In Russian).

Volkova, A. A. (2019). Philosophical Understanding of the Dialogue of Cultures in the Concepts of M. M. Bakhtin and V. S. Bibler: A Comparative Analysis. *Logos et Praxis*, 18(4), 108–117. https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2019.4.13 (In Russian).

Zhukova, M. V. (2023). Intertextual Approach in the Study of the Works of P. A. Florensky. *History of Philosophy*, 28(1), 54–66. https://doi.org/10.21146/2074-5869-2023-28-1-54-66 (In Russian).