

---

# КУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ЯВЛЕНИЯ

## КОНЦЕПЦИЯ ЭЛЛИНИЗМА Г. П. ЧИСТЯКОВА И НАСЛЕДИЕ РУССКОГО МОДЕРНА

УДК 7.01

<http://doi.org/10.2441/2310-1679-2023-148-5-16>

**Александр Викторович МАРКОВ,**

доктор филологических наук, профессор,

Российский государственный гуманитарный университет,

Москва, Российская Федерация, e-mail: markovius@gmail.com

**Аннотация:** Георгий Чистяков, русский богослов, филолог и культуролог, предложил оригинальную концепцию эллинистической эпохи, продолжающую метод Аристида Доватура и полемически заостренную. Доказывается, что эта концепция, в которой эллинизм представлялся как сложная эволюция культурных парадигм, а отдельные деятели оказывались внутри этих поворотных времен, была способом иначе осмыслить опыт европейского и русского модерна, отойти от просопографического подхода и рассказа об отдельных достижениях и понять структурные закономерности развития культуры. В этом смысле эллинизм был понят им как предварение христианской культуры призыва (миссии), не зависящей от прежних проявлений индивидуального таланта. Данная концепция рассмотрена в контексте русских (С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров) и мировых (Мишель Фуко, Лео Штраус) теорий эллинистической эпохи как противоречивого сочетания миметического и индивидуалистического принципов. Корни этой концепции найдены в раннем художественном творчестве Чистякова, зависимом эстетически от русского идеалистического символизма. Показана продуктивность этой концепции для осмысления закономерностей развития культуры в переходную эпоху.

**Ключевые слова:** Георгий Чистяков, эллинизм, русский модерн, классическая филология, богословие культуры, эволюция культуры, факторы развития культуры, переходная эпоха.

**Для цитирования:** Марков А. В. Концепция эллинизма Г. П. Чистякова и наследие русского модерна // Культура и образование: научно-информационный журнал вузов культуры и искусств. 2023. №1 (48). С. 5–16. <http://doi.org/10.2441/2310-1679-2023-148-5-16>

**THE CONCEPT OF HELLENISM BY GEORGY CHISTYAKOV AND  
THE HERITAGE OF RUSSIAN MODERNISM**

**Alexander V. MARKOV**, DSc in Philology, Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation, e-mail: markovius@gmail.com

*Abstract:* Georgy Chistyakov, Russian theologian, philologist and culturologist, proposed an original concept of the Hellenistic era, continuing the method of Aristid Dovatur, and polemically sharpened. I prove that this concept, in which Hellenism was presented as a complex evolution of cultural paradigms, and individual figures found themselves inside these turning times, was a way to comprehend the experience of European and Russian modernity in a different way, move away from the prosopographic approach and the narrative of individual achievements and understand the structural patterns of the development of culture. In this sense, Hellenism was understood by him as a foretaste of the Christian culture of vocation (mission), independent of the previous manifestations of individual talent. This concept I put in the context of Russian (S. S. Averintsev, M. L. Gasparov) and world (Michel Foucault, Leo Strauss) theories of the Hellenistic era as a contradictory combination of mimetic and individualistic principles. The roots of this concept I find in the early artistic work of Chistyakov, aesthetically dependent on Russian idealistic symbolism. I prove the productivity of this concept for understanding the patterns of cultural development in the transitional era is shown.

*Keywords:* Georgy Chistyakov, Hellenism, Russian modernism, classical philology, theology of culture, evolution of culture, factors of cultural development, transitional era.

*For citation:* Markov A. V. The concept of Hellenism by Georgy Chistyakov and the heritage of Russian modernism. *Culture and Education: Scientific and Informational Journal of Universities of Culture and Arts.* 2023, no. 1 (48), Pp. 5–16. (In Russ.). <http://doi.org/10.2441/2310-1679-2023-148-5-16>

Георгий Петрович Чистяков (1953–2007), русский филолог, историк культуры, богослов и общественный деятель, был в 1990-е и 2000-е годы широко вовлечен в дискуссии о соотношении разных культурных проектов; особенно после того, как он стал в 1993 г. священником Русской Православной Церкви. По сути, он предлагал говорить о наложении различных культурных моделей, ни одна из которых, включая модели религиозного консерватизма и ангажированности, не являются полными и способными произвести снятие всех предыдущих моделей. Искомый идеал христианской культуры оказывался прежде всего императивным, а не идейным, который можно сблизить с социально ориентированным христианством, где литургическое творчество и социальное служение прямо вытекают одно из другого [7], но и этим определением он не будет исчерпываться. В любом случае продуктивность его позиции последовательной христианской критики социальных порядков и обычаев признана отечественной юридической мыслью [2].

Контекстуализация мысли Г. П. Чистякова идет в современных исследованиях по нескольким направлениям: сближение его позиции богословского анализа многообразия культур с научной программой Г. С. Померанца и З. Н. Миркиной [5], указание на участие в переносе лучших достижений западной богословской мысли XX века на русскую почву, что сближает его с Н. Л. Трауберг [6], наконец, анализ создания им дискуссионных площадок религиозно-общественного взаимодействия [3]. Все эти контекстуализации продуктивны, но они имеют в виду скорее определенные срезы ситуаций, чем эволюцию мысли Чистякова.

Изучение сюжетов эволюции мысли Чистякова может стать приоритетной задачей, учитывая, в частности, созданный наследниками официальный памятный сайт (<https://chistiakov.ru>). Один из таких сюжетов – скрытый спор между Чистяковым и Б. Ахмадулиной о культурном переломе на переходе от античности к христианству – уже рассмотрен в науке [4]. В настоящей статье рассматривается другой вопрос: как такая культурная программа была подготовлена предшествующими профессиональными занятиями Чистякова как историка-антиковеда и как знатока европейского и русского модерна. Конечно, мы выбираем только один сюжет из многих, не анализируя многочисленные достижения Чистякова как библейста, медиевиста (он, бесспорно, был одним из крупнейших в России знатоков поэтической и музыкальной культуры западного Средневековья), историка христианских возрождений на Западе в XIX и XX веке – точнее, затрагиваем здесь последнюю тему по касательной в связи с предложенной Чистяковым концепцией эглинизма.

Вообще Чистяков часто сам стирал грань между филологией и творчеством, как это делали любимые им эллинистические поэты, начиная от выражений вроде «Тибулл блестяще знаком с гомеровской поэзией» [8, с. 67] – хотя можно быть только отлично знакомым и блестяще пишущим, но не блестяще знакомым, равно как видел в филологических занятиях создание некоторой модели, мысленного образа, который при других условиях стал бы самостоятельным творчеством: «Я давно не пишу стихов, а читаю поэтов минувшего (А. К. Толстого, Майкова, К. Р., Никитина, Сурикова и Дрожжина) и у них нахожу то, что мог написать сам, если бы только имел дарование» [8, с. 161]. В этой статье мы разберемся, почему именно христианство стало для него разрешением этого узла и тупика симуляков, мысленных образов творчества и переходом к настоящему риторическому и социальному творчеству.

Работы Г. П. Чистякова по классической филологии равняются прежде всего на идеал, созданный ленинградским филологом А. И. Доватуром. Тексты античных историков тогда рассматриваются не просто как свидетельства, а как определенные порядки высказываний, способы организовывать материал. Но в отличие от более привычного нам анализа дискурсов, выявляющего идеологические импликации в способе исторического повествования, здесь выяснялось, не что есть у данного античного историка, а чего *нет* и быть не может. Для характеристики Фукидида важно не то, как он организовывал повествование, а как у него стало невозможно то, что было возможно у Геродота.

Сам Чистяков усвоил этот подход в том числе жизнестроительно: в заметках 1974 года он указывал, что «увесистый труд которого вряд ли что-либо может сказать сегодня читателю, даже самому любознательному» [8, с. 138]; иначе говоря, может определяться только отрицательно. Это

невероятно противоречит тому отношению к Фукидиду как центральному политическому мыслителю, показывающему типы политики и границы «реальной политики», которое сложилось в западной политической мысли, и венцом чего стали труды Лео Штрауса. Вообще Чистяков воспринял ленинградскую школу классической филологии и жизненно: например, сформировавшийся в блокаду страх жителей Ленинграда перед обрушением подвортен после артобстрелов, о котором говорил Доватур [8, с. 202], перешел у Чистякова в иррациональный страх в переходах московского метро [8, с. 124].

Такой скуки отсутствия при этом для Чистякова в музыке, где возможна легкомысленность, и эта легкомысленность для нашего автора была процедурной: от создания музыки до ее исполнения и комментирования, на всех этапах полного цикла производства должна быть примесь такой легкомысленности [8, с. 142]. Чистяков не только рассуждает об этом, но даже литературно показывает, какой она должна быть, например, во фразе: «Случай глуп необычайно, а в памяти застрял. Я, надо полагать, мог быть неплохим капельмейстером во времена Монтеверди, но они б все пьянистовали у меня как черти» [8, с. 142]. Рифма в этой фразе оказывается такой легкомысленной игрой, которая не нужна для уточнения сообщения, но только для того, чтобы вообразить, откуда берется искусство, вообразить рождение искусства из случайных обстоятельств жизни. Таким образом, музыкальная стихия оказывается паллиативным решением, но в целом как классический, так и эллинистический период развития и истории, и историографии оказываются местом необходимости, а не легкомыслия. Только христианство меняет ситуацию, показывая, что как жертва, так и участие в творчестве добровольны – не случайно предшественниками христианства Чистяков часто называл Горация и других римских поэтов, с их добровольным литературным проектом, который хотя и отвечал общим задачам развития римской культуры, но был решен ими так, что никак не выводится из этих задач.

Чистяков в целом продолжил традицию Доватура – узнавать, что именно возможно у какого историка, и уже на втором этапе проверять достоверность или недостоверность сообщения. Но при этом он, работая с таким автором эллинизма, как Павсаний [8, с. 39-40], выяснял, как именно организовано у Павсания личное наблюдение. Понять границы личного наблюдения трудно, так как Павсаний мог перенести в текст и чужое личное наблюдение, ничем не отличающееся от его по стилю – реальные отличия по стилю видны, где он указывает технические подробности, вроде состояния дороги, заимствованные у других авторов, писавших именно сухим стилем инструкции для путешественника. Тогда как личные наблюдения одинаково живые и заинтересованные; и поэтому единственный способ вычленить, какие наблюдения принадлежат лично Павсанию – это указать

на его спор с письменными источниками, есть ли сообщение, что они устарели. Тем самым Чистяков сталкивается с важнейшей проблемой эллинизма: живость и наглядность описания не так важна для характеристики авторской программы, как способ отношения к фактам (включая мифологические описания) и стремление что-то новое сделать в области фактов, в области способа их сбора и способа бытования. Тем самым то, что мы привыкли считать личным и творческим, принадлежит общему порядку эпохи, а собственная заслуга эллинистического автора – в создании *своего критерия достоверности*, как мы можем убедиться в достоверности действительности.

Римские поэты для Чистякова тоже создают *свой критерий*: например, смерть для Горация всегда достоверна как часть опыта, а бессмертие достоверно как часть литературы, и поэтому он и создает тот режим разговора о смерти и бессмертии, который может быть востребован христианской культурой. Гораций, согласно Чистякову, спорил со стоической теорией золотого века, признавая эпикурейское представление о хаотическом и малоприятном начальном состоянии века [8, с. 63]. Чистяков не отмечает, была ли эта стоическая теория космогонической, вообще о границах применения в Риме стоицизма и эпикурейства он ничего не говорит. Но по сути Гораций для него переизобретает мифы, чтобы они говорили о *genius loci*, о божках садов, которые только и могут быть посредниками между смертными и бессмертными, и тем самым примирить с фактом того, что смерть всех настигнет.

Именно такой вопрос, как вычленить отдельные авторские программы и позиции в эллинистическую эпоху, в которую господствует единый идеал живости и наглядности, своеобразного античного рококо, стал вопросом статьи Г. П. Чистякова «Эллинистический Музейон». В этой работе он отказался от привычного перечисления самых ярких имен, в духе Каллимах сделал то-то и повлиял на тех-то; и пытается как раз применить метод Доватура, показать и тех менее известных ученых и писателей эллинизма, после которых что-то стало невозможным. Если исследователи античной историографии без труда выстраивают линии Геродот – Фукидид – Ксенофонт, то исследователи эллинизма говорят чаще о талантливых людях и кружках, об эпиграммах друг на друга и о литературном процессе Александрии или Антиохии, представляя спор Каллимаха и Аполлония Родосского примерно так же, как мы привыкли изображать спор древних и новых во Франции или спор Ломоносова и Сумарокова (речь не о близком распределении убеждений или позиций, совсем нет, а о процедурной стороне, например, об орудиях полемики и попытках исключения оппонента из литературы – здесь оказывается проще найти сходство, но после статьи Чистякова любое такое сходство оказывается поверхностным). Нашему автору нужно было найти иногда менее прославленные, но не

менее важные для общей конструкции развития эллинистических жанров имена, которые и определяли, что возможно, и почему о таких-то мифах или фактах нужно рассказывать именно так, а так уже рассказывать нельзя; почему можно применять эти инструменты, а другие инструменты уже неприменимы.

Если о Каллимахе все слышали, то, например, о его ученике Филостефане Киренском знают только специалисты. Но Чистяков показал, что именно этот автор сделал шаг, важнейший для развития не только поэтических жанров эллинизма, но и вообще отношения к фактам в различных жанрах, был важен для пересборки жанров. «Таким образом становится ясно, что Филостефан не просто пытался дать рационализированный вариант мифа, как это нередко делал Павсаний, но опирался при этом на какие-то источники, четко отражавшие древнюю традицию» [8, с. 50]. Тогда граница между жанрами проходит не между поэзией и прозой, а между созданием компендиумов, к которым относится и труд Павсания, и поиском оригинальных данных, которые и являются достаточным основанием утверждать, что миф был таким, а не другим. Можно это сопоставить, соответственно, с погружением в сюжет и с исследованием начальных механизмов сюжета; но важнее то, что литература оказывалась *пересобрана* как способ достоверно говорить о происходящем. Авторское начинание, как мы уже говорили, тогда и есть убедительность достоверности.

Такой *пересборкой* наследия ради более достоверного его представления объясняется, конечно, и очерк в этой же статье о другом ученике Каллимаха, Гермиппе Смирнском [8, с. 50]. Простое перечисление тех «фактов», которые Гермипп собрал в своих «Жизнеописаниях философов», позволило бы нам говорить о нем как о представителе желтой прессы, собирающим самые скандальные и сенсационные сведения о философах. Но Чистяков комментирует это неожиданным образом: «Гермипп собирает о философах главным образом порочащие их сведения, но при этом концентрирует в своем труде огромный материал и использует надежные источники» [8, с. 50]. Понятно, что о надежности источников, которые мы не можем проверить независимыми текстовыми или материальными свидетельствами, говорить не приходится. Поэтому приведенную фразу можно понимать только одним способом: эти сведения имели основание в характере философов, в частности, в их любви к материальному миру. Далее как преимущество Гермиппа Чистяков видит, что он с уважением относился к перипатетической традиции, не выставлял их в неприглядном виде, а значит, в чем-то подражал их систематизаторской работе, таксономическому обращению с данными о философах и философских школах. Ценностное конвертируется в таком случае в инструментальное. Тем самым и оказывается, что пересборка слухов создает достоверность не

как убедительность отдельного сообщения, а что после прежних историков что-то становится невозможным, и возможным остается в основном только достоверное систематизаторство.

Исходя из того, что только систематизаторство в ходе эволюции эллинистической историографии осталось не просто самым желанным, но и самым достоверным, Чистяков говорит о знаменитом Эратосфене, вспоминая его прозвище *бета*, второй по алфавиту, поясняя это так, что «несмотря на свой энциклопедизм, во всех науках он занимал второе место» [8, с. 51]. Понятно, что в этой фразе есть точка зрения самихalexандрийцев и ориентированная на alexандрийцев: явно, что всегда именно вторым, а не первым и не третьим или четвертым он мог оказываться в сравнении с alexандрийцами, а не в общем зачете. Но затем вдруг оказывается, что это прозвище специфицирует Эратосфена не внутри alexандрийской науки, но как представителя alexандрийской науки вообще:

Следует иметь в виду, что это прозвище вовсе не указывает на заурядность писателя, оно лишь подчеркивает позицию Эратосфена как представителя alexандрийской науки: ученый должен собирать и систематизировать факты, извлекать из небытия то, что было известно древним авторам, а затем забыто, и, наконец, исправлять ошибки своих предшественников в надежде на то, что в дальнейшем кто-то исправит его самого [8, с. 51].

В этой фразе получается, что быть *бетой* – это не занимать второе место в соревновании по качеству или интенсивности работы, но исполнять некоторый функционал беты, функционал следования за другими, причем многообразного, от исправления их ошибок до систематизации их данных. Это работа филолога; но не просто филолога, а отвечающего за *полный цикл литературного производства*, включая принятие издательских решений. Тем самым оценка заслуг совпадает до неразличимости с порядком институциональной организации эллинистического книгоиздания.

Так же и Полемон Пергамский характеризуется как крупнейший ученый, автор того, что Чистяков называет «дорожники», а я бы назвал – обходные листы.

Во-первых, Полемон считает, что о событии можно говорить как о действительно имевшем место только в том случае, если о нем сохранились такие свидетельства, как сооружения, вещи и надписи или особые ритуалы. Сообщениям своих предшественников при этом Полемон, по-видимому, не доверяет. Во-вторых, что вообще в высшей степени типично для историографии эпохи III–II в. до н. э., он не видит разницы между фактами важными и второстепенными [8, с. 55].

Перед нами юридический подход: необходимо больше одного свидетеля. И именно множественность свидетельств блокирует оценку из какой-то одной точки, оценка создается самими вещами. Эту оценку Чистяков называет почему-то *логической*, говоря о Кратете: «Теория четырех частей света у Кратета основывается, без сомнения, не на известных к его времени географических фактах, а на сугубо логических построениях» [8, с. 56]. Я бы сказал, океано-логических, разделив дефисом. Но до этого Чистяков говорил, как типы склонения Кратет впервые стал выделять по косвенным падежам, иначе говоря, *логика* – это достраивание парадигмы, что мы бы могли назвать интуицией формы, которая полностью совпадает с интуицией фактичности. Когда становятся невозможны многие прежние тактики в историографии, а всякое письмо одинаково живо, тогда собственный характер письма оказывается парадигматическим, встроенным в готовую парадигму и потому сообщающим о юридической или логической фактичности.

В разговоре о *бете*, заметим, Чистяков полемизирует с Аверинцевым, который видел в перестановке субъекта и объекта подражания специфику семиотических смещений ранневизантийской литературы, когда меняются в том числе представления о власти, управлении и религии (то есть те представления, которые и формируют, по Мишелю Фуко, *эпистему*, стратегию познания и действия). Именно тогда, по Аверинцеву, император может сравниваться со статуей, человек может подражать произведению искусства и тем самым оказываться вторичным в отношении к произведению искусства [1, с. 48]. Для Аверинцева, мыслившего, с одной стороны, в рамках трудов П. А. Флоренского о собственном семиотическом запасе средневекового искусства и ритуала, а с другой стороны – в рамках исследования «моделирующих систем» тогдашним структурализмом, это была семиотическая революция, которая и изменила идеи, связанные с властью, собственностью и природой правления. Но Чистяков указывает на Антигона из Кариста, который как раз соединил в своем лице институциональную организацию заслуг и оценку заслуг. Этот житель Пергама известен только специалистам, но он был универсалом в области производства скульптур: «Сам скульптор, он пишет главным образом о скульптурах и художниках, собирает тексты надписей» [8, с. 53]. И как раз Антигон из Кариста сравнивал живых людей со скульптурами:

Судя по фрагментам, Антигон не ограничивался сообщением биографических сведений о том или ином философе, он стремился обратить внимание читателя на характерные, по его мнению, черты в философских воззрениях каждого. Причем задачу эту он реализовывал как скульптор: Ликона, который, как известно, прекрасно излагал свои взгляды в устной форме, но очень плохо писал, Антигон сравнивает с

атлетом, у которого уши прибиты, а кожа намаслена; рассказывая о Полемоне, подчеркивает, что тот никогда не изменялся в лице; относительно Менедема замечает, что его натуру | хорошо отражает статуя, поставленная ему в Эретрии на старом стадионе [8, с. 53–54].

Скульптура в таком изложении изложения оказывается конечной точкой всех отсылок. Дело не в том, что Антигон использует для сравнений известную ему область искусства; но проясняется, что скульптура и позволяет сказать о характере философа непротиворечиво, как бы довершить его характер, сделать его более ощутимым, содействовать его проявлению. Можно усмотреть в этом как раз работу философа над собой (опять же по Фуко), но можно и спецификацию искусства и материализацию самих условий признания чего-то искусством.

Таким образом, эллинистическая невозможность чего-либо, кроме систематизации, в конце концов совпадает с систематизацией всех аффектов человека, внешних и внутренних, в единой морфологии *порыва*. Чистяков и завершает статью об эволюции эллинистической ученой культуры указанием, что философов эллинизма интересовал порыв, в котором весь внутренний мир человека, и этот порыв в статуе Лаокоона [8, с. 59]. *Порыв* – это и чувство мига, и чувство целостной формы; и они находятся в ситуации взаимного оспаривания, а не взаимной поддержки. Так концепция эллинизма достигает у Чистякова своего предела, после которого можно принять только взаимную поддержку христиан как следующий шаг в развитии культуры.

Мы не можем не увидеть в этой концепции, кроме некоторых параллелей с ценностно окрашенным систематизаторством М. Л. Гаспарова (священник Георгий Чистяков повлиял на предсмертное обращение М. Л. Гаспарова в христианство), и наследие одного раннего художественного произведения Г. П. Чистякова. Его «Меандры», с подзаголовком «Фантастическая поэма», представляет собой вариацию «Симфонии № 2. Драматической» Андрея Белого, с большим количеством цитат и полуцитат из Гофмана. В этом смысле Чистяков продолжает и Белого, и Флоренского, так же пытавшегося писать в духе «Симфонии» Андрея Белого. Сюжет поэмы прост как никогда: возникновение в ходе ученых занятий в Москве двойников. Герой поэмы расщепляется на нескольких персонажей: Молодой Поэт, Бесполое существо, модный юноша, Молодой философ (или: странный философ). Но затем остаются только два *alter ego* героя: Бесполое существо, которое занимается филологическими изысканиями, и Молодой поэт, который влюблен в Сирингу, нимфу, рассыпающую над городом меандры, иначе говоря, открывавшую некоторую вдохновенную сторону античности. Молодой поэт – трагикомический влюбленный, а Бесполое существо – педант, ученик Доватура. Молодой поэт при этом любит

Соловьева (и Лосева) и вдохновляется его трудами и культурной памятью о нем в том числе в понимании символики Москвы:

«Меандры?!» – воскликнул Молодой поэт, ступив на башенку Моссельпрома и, зачавшись над Арбатской площадью: «Меандры», – повторил он рассеянно и сиганул куда-то к Консерватории... [8, с. 112].

Это прямая отсылка к хождению Владимира Соловьева по крышам Москвы в «Симфонии» Андрея Белого. Но известно по мемуарным свидетельствам самого Чистякова, что Доватур Соловьева не любил и говорил, что в Ленинграде «продолжение Владимира Соловьева» [8, с. 205] в академической среде невозможно и недопустимо. Доватур пренебрежительно называл Лосева и Аверинцева «Московские пророки» [8, с. 201]. Во второй редакции поэмы появился Лосев как *genius loci*, покоритель Москвы. Но в конце поэмы Молодой поэт оказался разорван по велению Аполлона, вероятно, ревнующего его к Сиринге и меандрам, чистой игре, и оказался литературным персонажем, наподобие Патрокла, тогда как Бесполое существо и стало литературоведом. Таким образом, тупик эллинистической или модернистской поэзии, вроде бы, при всей общей живописности и живости эпохи только и создающей единственную достоверность, выражается в таком разрывании, *порыве*, который *разрывает* самого поэта. А литературоведение оказывается способом принять фактичность как не связанную с личными судьбами и тем самым по-христиански освободиться от власти судьбы. Чистяков как раз утверждал в исследованиях эллинизма, что фактичность пластики, ее достоверность была полностью обоснована Павсанием:

Так, например, благодаря описанию Павсания удалось установить, что статуя Гермеса, найденная в 1877 году во время раскопок в Олимпии, является подлинной работой Праксителя [8, с. 83].

В поэме «Меандры» этому соответствуют слова Старого Учителя по имени Аристей, т. е. А. И. Доватура, об археологе Эрнсте Курциусе (1814–1896), который как раз руководил этими раскопками, но в научной статье не назван по имени:

Вы всегда должны помнить, что никто не знает, где его ждут и гибель, и слава! А потом: Курциус, умирая, воскликнул: «Какие колонны!» У нас с Вами есть эта возможность, поэтому мы должны чувствовать себя бесконечно счастливыми [8, с. 119].

Почему Курциуса можно было назвать в поэме, но нельзя – в научной (точнее, научно-популярной) статье? Именно потому, что в поэме мы еще имеем дело с мифами личного творчества и личной симпатии, тогда как в научно-популярной работе мы прослеживаем, каким образом эллинистическая культура обосновывает свою просопографию как просто инструмент достоверности, как в небытие уходят имена, которые помнит только филолог, такой как Доватур или сам Чистяков.

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы. В изучении эллинизма, опираясь на труды А. И. Доватура, Г. П. Чистяков произвел настоящую методологическую революцию. Он отказался от просопографического и романизированного описания эллинизма как времени культурной эклектики и действия необычных личностей в разных сферах культурного производства и описал имманентное культурное производство, в котором фактичность и достоверность очень быстро одерживает победу над творческой самореализацией. Здесь в том числе ценностные предпочтения Доватура как строгого позитивистского антиковеда оказались частью метода.

Опыт написания художественных произведений в стилистике русского модерна также помог Чистякову лучше понять отношение между *фактичностью и стилистической изысканностью* в эллинистической культуре – и при дальнейшем разборе трудов Чистякова про западных и русских символистов этот контекст следует учитывать. В целом он показал, как именно фактичность в качестве горизонта эллинистического культурного производства привела к обоснованию христианской солидарности на совсем других культурных и социальных основаниях, чем были в античных философиях и религиях эллинистической эпохи. Нам стало понятно частое у Г. П. Чистякова, в том числе и в выступлениях уже после принятия священнического сана, сближение Горация и христианства, а также границы и культурологическая сущность его программы социально ориентированного христианства, на которой он настаивал до самой своей кончины.

### **Список литературы**

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва : Наука. 1977. 360 с.
2. Беспалько В. Г. Библейские стандарты уголовно-правовой защиты сирот от преступных посягательств (по материалам Моисеева Пятикнижия) // Противодействие преступлениям, совершаемым несовершеннолетними : материалы Международной научно-практической конференции (Москва, 13 февраля 2015 г.) / под ред. А.И. Бастрыкина. Москва : ЮНИТИ-ДАНА, 2015. С. 180–184.

3. Колымагин Б. Ф. К вопросу о площадках для диалога церкви и общества // Вопросы культурологии. 2008. № 5. С. 73–75.
4. Марков А. В. «Пан» Врубеля, поэзия Ахмадулиной и культурологический спор конца 1990-х годов // Территория новых возможностей. Вестник Владивостокского государственного университета экономики и сервиса. 2020. Т. 12, № 2. С. 207–216.
5. Перельштейн Р. М. В сторону Померанца и Миркиной. О трех этапах духовного пути // Вестник культурологии. 2020. № 1 (92). С. 187–204.
6. Седакова О. А. Европейская идея в русской культуре. Ее история и современность // Вестник Свято-Филаретовского института. 2013. № 7. С. 74–90.
7. Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология // Философия религии: альманах. 2011. С. 241–251.
8. Чистяков Г. П. Post Scriptum. Москва; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2022. 432 с.