

В.П. РАКОВ

РУССКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И ЭНТЕЛЕХИЯ КУЛЬТУРЫ

Споры о русской интеллигенции не утихают. Они происходят в атмосфере эмоциональной горячности и выражаются в эмфатической стилистике. "Не хочу быть интеллигентом!" – фраза, ставшая знаменитой¹. Нередки случаи трагестивирования образа интеллигента и умышленно-гротескного его заострения². В дискуссиях на заданную тему дают знать о себе чувства негодования и раздражительности.

Инвективы в адрес интеллигенции связаны с трагическими неудачами идеологических проектов в России XX века. Драматизм ситуации усилен и не вполне преодоленной политизированностью гуманитарного мышления. В таком контексте не покажется неожиданным появление труда на тему: "Смертные грехи русской интеллигенции"³.

Исследование Г.С. Кнабе представляет собою совершенно другой тип сочинения⁴. Как и все, что написано автором за его многолетнюю научную деятельность, оно изобилует фактами, глубоко осмысленными и развернутыми в целостную историко-культурную концепцию. В пределы последней вовлечены такие материалы и проблемы, которыми занимаются историки, искусствоведы и культурологи, социологи и литературоведы, специалисты в области богословия и философии. Все это творческое богатство нашло воплощение в форме блестящего дискурса, где-то по необходимости пространного, а где-то краткого, но в обоих случаях всегда ясного и нередко афористичного.

Проблема интеллигенции ставится Г.С. Кнабе в ее исторически расширяющемся масштабе. Она возникла в таких общественных условиях и в таком ее качестве, которые позволили исследователю говорить прежде всего о *протоинтеллигенции*. В книге речь идет о послекиевском этапе русской культуры, поэтому начальные рубежи темы отмечены XIV-XV веками, когда только вызревал впоследствии развившийся феномен, ныне называемый социокультурным

слоем, не сливающимся ни с властью, ни с застойным консерватизмом массы, ни с непонятным и чуждым народу прогрессом. Этот слой несет в себе "более широкую, более открытую систему ценностей и взглядов", более рациональный, нежели традиционный, "подход к общественной действительности" (с. 212). Между охарактеризованной стадией и тем, упоминавшимся выше, состоянием интеллигенции пролегло 600 лет. Исследование открывается анализом эпохи Сергия Радонежского, Нила Сорского и завершается осмыслением многообразной и актуальной проблематики Серебряного века.

Г.С. Кнабе изучает русскую интеллигенцию в ее *деле*, осуществляемом в широком культурном контексте, где системообразующим фактором выступает греческая и римская античность – с исторически переменной значимостью этих ее сторон. Таким образом, исследователем дано понять, что у нашей культуры есть все основания быть отнесенной к кругу средиземноморских культур с их общим источником – античностью⁵. В книге утверждается идея не механического, хотя и "модного", или случайно-импульсивного заимствования наследия. Автор полагает, что этот процесс – телеологичен и охватывает жизнь в ее целостности. В свое время А. В. Михайлов писал, что в европейской истории были эпохи, когда "античность как культурная реальность и культурное представление безмерно превосходит своим участием в жизни <...> частность и дробность любых заимствований, подновлений рефлексий и отражений. Античность участвует в самом бытии <...> культуры, участвует в логике его движения"⁶. Так и в России. Более чем полтысячи лет ее культуры, находящихся перед умственным взором Г. С. Кнабе, подтверждают мысль о жизнеспособности и креативной энергии античности в сфере творческого сознания, а также в самой знаковости искусств, особенно пластических (архитектура и скульптура).

Монография состоит из двух разделов. Первый отдан исследованию русского исихазма, его византийским истокам, основной топики и формам ее воплощения. Второму разделу, где внимание автора сосредоточено на анализе античности петербургско-императорского периода (1700 – 1850 гг), предшествует

глава "Между двух эпох". Внутри раздела имеются главы (10 и 11), повествующие об исчерпании античного компонента культуры и о феномене Петербурга⁷.

В настоящее время проблема культурных влияний и взаимодействий считается одной из сложных. Компаративистика нередко теряет научную эффективность – именно в тех случаях, когда, увлекаясь сопоставлением архетипов, мотивов, образов и реплик в ткани текстов, забывает, что сходные явления, будучи вовлеченными в эволюционные процессы культурной истории, приобретают семантику и эмоциональные обертоны, не во всем совпадающие с первоизданными – даже и тогда, когда эту первоизданность они в себе удерживают.

Г. С. Кнабе фиксирует несколько уровней восприятия культурного опыта минувших веков. Первый из них состоит в *заимствовании* отдельных элементов этого опыта, как-то: "распространение в Западной Европе в конце ХУШ, а в России и в начале Х1Х в. античных форм мебели, обнаруженных при раскопках Помпей <...> или стиль "ретро", пережитый современным обществом в 1970 – 1980 гг." (С. 19).

Второй уровень "связан с *воздействием* былой культуры на позднейшую в *результате исторических контактов* их носителей" (античные элементы в Киевской Руси или пуританские традиции в культуре США ХУШ – Х1Х вв.) (Там же).

Указанные уровни усвоения инокультурных ценностей не выходят за пределы частностей; они обусловлены реакцией воспринимающего – не столько на стиль как целостное историческое единство, сколько на те или иные его фрагменты, ставшие актуальными в силу известных обстоятельств, а то и просто жизненной прихотливости. Но есть иной, более сложный, подлинно творческий и исторически подвижный уровень, который Г. С. Кнабе называет *энтелехией культуры*, разумея под этим "поглощение определенным временем содержания, характера, духа и стиля минувшей культурной эпохи на том основании, что они оказались созвучными другой, позднейшей эпохе и способными удовлетворить ее внутренние потребности и запросы. Таким было, например, освоение средне-

вековой культуры романтиками или возрождение интереса к древнерусской культуре и воссоздание ее формы в Серебряном веке России" (Там же).

Энтелехия культуры не замыкается в границах какого-то одного из видов восприятия творческого наследия. Автор указывает, что "в более широком смысле она составляет основу и всех других, вообще любых видов взаимодействия культур" (Там же). Эта дефиниция – ценное научное приобретение. Необходимо осознать, что традиционный принцип историзма только и делал, что учил "все ставить на свое место в истории ("конкретно-исторически")"⁸, тогда как с введением нового термина (понятия) положение дел меняется. Только что процитированный А. В. Михайлов, целеустремленно размышлявший об *историзации* нашего знания⁹, подчеркивал, что этот новый принцип "велит нам рефлексировать взаимосвязь нашего и чужого, своего и иного в едином пространстве истории – в пространстве *истории* как *окружающего*"¹⁰. Понятие, вводимое Г. С. Кнабе в научный обиход, отвечает этому велению.

Как мы отмечали выше, русское сознание автор книги анализирует, начиная с XIУ – XV веков. Но прежде чем погружаться в глубины национальной духовности, он вскрывает культурный пласт, на котором она только и могла возникнуть. Мы говорим, естественно, об античности, взятой в ее основополагающих чертах, имеющих всемирно-историческое значение. В первую очередь, это понятия героической нормы, равновесия личности и общества, а также категория эстетического канона (С. 14–15). Они выступают в качестве регулятивных принципов жизненного поведения личности, умеющей корректировать собственные реакции в системе высокой исторической, патриотической и художественной нормы. Человек в пространстве иерархически организованного социума – эта проблема сопрягается с основными концептами античной философии. Здесь имеются в виду такие дефиниции, как "многое" и "единое", их взаимосвязанность, проявляющаяся в эманации Единого в низшие и многообразные уровни бытия. Но эта идея неотрывна от способности человеческой души восходить до непосредственного знания Божественного, что порождает не-

оплатоническое учение об умопостигаемой красоте, онтологическая значимость которой универсальна. Несмотря на то, что в своем нисхождении божественная красота несколько тускнеет, а порою и убывает, она все-таки сохраняет свой лик. "Человек же, и художник, и зритель, – пишет Г. С. Кнабе, – в меру красоты своего внутреннего мира прозревает в отображении – образ, в образе – первообраз, в первообразе – его источник, т. е. Верховное Начало, другими словами – то же Единое" (С. 25).

Читая эти строки, захватывающие своей интеллектуальной напряженностью, невольно приходишь к мысли о том, что культура загодя мостит путь к своему будущему. Она вырабатывает топику, на базе которой это будущее строится. Так мы подходим к иной, именно, христианской эре европейской и русской культуры. В ее круге существует множество проблем, но, как отмечал о. П. Флоренский, "богословски все догматические споры, от первого века начиная и до наших дней, приводятся только к двум вопросам: к проблеме Троицы и к проблеме воплощения"¹¹. Г. С. Кнабе пишет, что мысль эту можно выразить короче, поскольку проблема Троицы, в сущности, тоже сводится к проблеме Воплощения. Данная тема, по словам автора, "представляет наиболее отчетливо и полно наследие античности в философии христианства" (С. 26).

В культуре нового типа, указывает исследователь, изначально существовали предпосылки для определенного строя религиозного переживания, генетически восходящего к неоплатонизму. Эманация высшего божественного начала, нисхождение его по ярусам бытия до каждого верующего и способность человеческого духа к обратному движению, дабы слиться с божественным Единым, – все эти интуиции и образы, знакомые по векам античности, отныне, как любил говаривать Э. Гуссерль, находятся "в превращенном горизонте смысла"¹².

Рассматривая сложные вопросы богословского характера, Г. С. Кнабе максимально учитывает кардинальную новизну христианства. Он обращает внимание на повышенную роль ипостасей Бога – единосущного с ним Сына, имеющего характер Логоса, а также Святого Духа как энергетической субстан-

ции Творца. Самореализация Бога в мире, равно как встреча с ним и познание Его, есть творческий акт (С. 34), то есть (продолжим эту мысль) *чудо*.

Заслугу Г. С. Кнабе мы видим не только в обнаружении античных источников русской духовности, но и, прежде всего, в слежении за их трансформацией в такие национальные формы, которые, подчас, резко отличаются от своей генетической основы. Так, указав на византийское происхождение исихазма, исследователь осмысливает это религиозно-философское направление в качестве константной величины нашей культуры – на определенном, исторически важном, этапе ее становления¹³. Им же заявлена мысль о том, что эманационно-энергичная концепция Бога получила свое полнокровное выражение не только в философских дискурсах. Задачей несравненной сложности была реализация подобной цели в художественной форме. Эта "невозможная задача,– пишет ученый,– решена в "Троице" Рублева" (С. 37). В книге показано, что произведение знаменитого иконописца – явление, в пластических искусствах дотолее невиданное. Г. С. Кнабе находит такие слова для характеристики шедевра, которые не теряют своей глубины от соотнесения их с текстами, принадлежащими перу многочисленных исследователей исихазма – от П. А. Флоренского и В. Н. Лазарева до М. В. Алпатова и В. В. Бычкова. Автор "Русской античности" пишет, что в "величайшем из произведений <...> всемирной кисти" (Флоренский) мы созерцаем чудо, которое "состоит в том, что неизобразимое здесь не изображено – и в то же время изображено, что дано со всей ясностью внутреннему знанию, а значит, внутреннему зрению и переживанию" (С. 38). Не имея возможности уделить большее внимание анализу сказанного об А. Рублеве, отсылаем читателя к соответствующему разделу монографии (С. 36 – 43).

Во всякой культуре есть уровни, определяемые рационально сформулированными концептами, но есть и такие ярусы, которые находятся в области интуитивного знания. Русская культура счастливо соединяет в себе "несоединимое", в частности, звучащее слово и феномен молчания. Эти понятия развиты и глубоко прочувствованы в практике исихии; тут же разработана интуиция

света, что в иконописи неотрывно от золотого фона с его широчайшими смысловыми и эмоциональными спектрами¹⁴. Энтелехия античного наследия связана с отношением к иконописи, в частности, о чем уже упоминалось, к образу Троицы. Вся эта клавиатура культурной топики была восчувствована и пережита насельниками монашеской обители во главе с такой грандиозной личностью, как Сергей Радонежский.

Само собой разумеется, что поведенческий стиль протоинтеллекта интересен не только академическому историку. Святой Сергей открывает новый горизонт мыслей и чувств, ставших неотъемлемым качеством русской ментальности. Духовные черты этого человека – одного из ключевых символов культурного развития России – составляют огромную психологическую, нравственную и эстетическую ценность. В основе своей исихастский, облик Сергия Радонежского явлен нам во всем своем многообразии; ему присущи: тихость, незлобивость, спокойствие, светлая открытость людям, избегание почестей, знаков внимания, признания заслуг, молчаливость, постоянный одинокий труд и сосредоточенность на особом рода молитве (так называемой умной), предполагающей крайнюю интенсивность религиозного чувства и создающей особое самоощущение внутренней легкости, соприкосновения с высшим духовным началом бытия (С.44).

Жизнь Сергия совпадает с эпохой наивысшего развития исихазма и национального подъема. Происходит интенсивное освоение природного ландшафта страны, его окультуривание, выразившееся в строительстве храмов и монастырей; формируется институт "старчества"; расширяются связи с Византией. Однако нельзя игнорировать и драматические моменты свершающегося. Дело в том, что в это время меняется рецепция эллинского наследия – из энтелехии, основанной на "встречном течении" в культуре средневековой Руси, переживаемой в сокровенных глубинах народного духа, оно становится более рефлексированным, более ученым и связанным с реально, книжно-письменно, зафиксированными ценностями. Из лона церкви оно перемещается в зону внут-

ренного переосмысления, так ярко сказавшегося в деятельности Нила Сорского (1433 – 1508). Этика и эстетика, опиравшиеся на идеи мистически-эманационного христианства с его неоплатоническими обертонами, испытывают натиск своеобразного обмирщения, модуляции из сферы духа в сферу культуры, что выразилось в жизни и сочинениях Максима Грека (1475 – 1556). Обе эти фигуры – знаковые: они завершают исихастский период и особый тип энтелехии античного наследия в культуре России. (С. 55).

Русский религиозный Ренессанс XIV – XV вв. осложняется возрастанием самодержавия и государственности. Византия, в связи с утратой ею бывшего влияния, в какой-то мере лишалась и своего значения для Руси. Энтелехия эллинистической античности неизбежно должна была замениться энтелехией античности в ее римско-государственном варианте (С. 62). При всем этом древнегреческий элемент никогда не исчезал из духовного арсенала русской культуры, вступая в сосуществование и противоречиво-согласные отношения с "латинством".

XVI – XVII века – временной промежуток между двумя этапами: исихастским и петербургско-императорским. В эту эпоху наблюдается процесс интенсивного проникновения античности в русскую культуру. Теперь протоинтеллегенция заявляет о себе не только религиозным подвижничеством, но и широкой просветительской деятельностью со все возрастающим охватом светских сторон жизни, формируя при этом те духовные страты, которые определяют динамическую архитектуру культурного процесса России в будущем. И хотя внутренняя связь античного наследия с магистральными линиями культуры лишь принципиально намечается, все же нельзя недооценивать этого явления. Прав был Г. П. Федотов, когда писал, что XVIII век никогда "не умирал" в России¹⁵.

Культурно-исторические ситуации и формы, зарождающиеся в это время, суть таковы: протославянофильская идея исключительности исторического пути России; уже знакомая нам форма протоинтеллигенции и, наконец, превра-

щение риторики в один из ранних источников сложения национального литературного языка (С. 64).

Если значимость первых двух форм не нуждается в специальном комментарии, то последняя требует, хотя бы кратких, пояснений.

Во-первых, риторика, точнее, риторическое слово необходимо не только для того, чтобы правильно выражать свои мысли, но прежде всего для того, чтобы человек научился понимать и чувствовать высшие ценности, на которых оно утверждено. Слово, взятое в его морально-риторической полноте, есть синтез Истины, Блага (Добра) и Красоты. Поэтому культура начинается со Слова ("В начале было Слово" (Иоанн,1,1)).

Во-вторых, именно риторическое слово управляет не только поэтическим или научным словом, но, как писал А. В. Михайлов, "регулирует самопостижение культуры"¹⁶. Очевидно, с этого рубежа можно говорить о том, что культура обладает режиссурой собственного поведения и вполне самостоятельными реакциями на внешние факторы. И, в-третьих, пожалуй, главное: именно в эту эпоху утверждается понимание слова в качестве Логоса, включающее в себя значение и его выражение, на чем базируются такие дисциплины, как грамматика, риторика, поэтика и стилистика, а также эстетика¹⁷.

Совокупность указанных обстоятельств и возможности местной речи обусловили возникновение такого литературного языка, который оказался способным "создать национальную форму для сколь угодно сложной проблематики мировой культуры вообще и античной в частности". (С. 73) Таким образом, два столетия составили промежуток в истории русской культуры, который, в конечном итоге, подготовил ее "золотой" и "серебряный" века. Но мы пока находимся в пределах ХУ1 – ХУП столетий. И если бросить общий взгляд на культуру, ее творцов и носителей, то откроется следующая картина.

Интеллигенция, особенно конца ХУП века, обнаруживает внутреннюю, органическую связь с наследием античности, являющейся языком и почвой культуры. В Западной Европе последняя была классицистической, а значит, и

риторической. Между творцом знания и искусства, с одной стороны, и реальной действительностью – с другой, залегало пространство риторического слова, из глубины которого рождалась рациональная философия, существовавшая рука об руку с *высоким* искусством. Эти формы творчества были по своей природе надповседневными, наджизненными и надчастными; они заявляли о себе с помощью античных идей, которые наилучшим образом соответствовали духу времени. Г. С. Кнабе пишет, что "строй жизни и культуры, созданный Петром, подтвердил и выразил эту ситуацию" (С. 99). По необходимости кратко скажем об историко-культурной специфике ХУШ века, как ее видит автор "Русской античности".

Ориентация на образ Римской империи наблюдается на протяжении всего царствования Петра: введение юлианского календаря (1700), наименование новой столицы городом Святого Петра, то есть "вторым Римом" (1703), принятие звания императора (1721) и Отца отечества (1724), а также многое другое. Однако задача состояла в том, чтобы классическую надмирную культуру разнообразить и обогатить национальными элементами, то есть создать тот духовный синтез, который был пунктирно обозначен ранее. Идеологическая жизнь страны получает импульс, исходивший из Славяно-греко-латинской Академии, преобразованной в 1701 году по указу Петра и заслужившей имя "новосияющих славяно-греко-латинских Афин".

Вполне понятно, что усложняющаяся структура духовной жизни находила источники не только в образе античности, но и мыслила свое бытие в амальгаме с культурой Западной Европы. Этой теме Г. С. Кнабе уделяет пристальное внимание.

После длительной эпохи какого-то странного и хмурого замалчивания риторики как фундамента культуры появились работы, воздающие должное, в числе других качеств, ее познавательным возможностям¹⁸. Об этом и пишет автор книги, развертывая глубокий анализ теоретических трактатов М. В. Ломоносова. Но он идет дальше и утверждает мысль о *жизнестроительных* энерги-

ях риторических принципов, реализацию которых следует усматривать в таких ценностях, как государственность и гражданственность, централизация и регулярность. Классицизм вошел в культуру страны естественно, человекосоразмерно и художественно совершенно. Все это показано на примерах развития литературы, театра и архитектуры, знатоком которых является Г. С. Кнабе. Невозможно переоценить его соображения о генетической (интертекстуальной) памяти культуры, благодаря которой античные формы органично облекали национальное содержание. Мы высоко ставим суждения исследователя об определенной изоморфности культурных процессов Европы и России.

Первая половина XIX века – эпоха динамичная, идейно-конфликтная, насыщенная мотивами античности, и одновременно яркий симптом ее завершения как одного из системообразующих принципов национальной культуры. Это – время возрастания новых концептов и интуиций, отказ от того, что мы назвали бы принципом скульптурности (статуарности) в трактовке человеческой личности¹⁹. В общественном сознании утверждается "ценность каждого отдельного человека, его экзистенции, его повседневной жизни, его радостей и скорбей". Теперь признаются "такие формы самовыражения, как плач, стон, смех, и они, как оказалось, могли сказать больше, чем прекрасная, грамматически и риторически упорядоченная речь" (С. 157).

Мы хотели бы обратить особое внимание на диалектичность исследовательского мышления Г. С. Кнабе, который в смене эпох видит не только драматизм разрыва, но и внутреннюю связность, утрату одних качеств и обретение других, что не может не обеднять культуру и в то же время не утончать и не совершенствовать ее. Говоря об эпохе А. С. Пушкина как времени неустойчивого равновесия новых тенденций и античной традиции, ученый видит и обратную сторону развивающегося процесса. "Культура, по его словам, выигрывая в гуманизме, теряла в историческом масштабе и чувстве своего мирового единства; искусство, выигрывая в остроте и точности передачи личного переживания, теряло в гармонизирующей силе прекрасного". (С. 152).

Система новых ценностей вызревала в атмосфере исканий, надежд, отчаяния, притяжения к традиции и отталкивания от нее, а общий тонус русской мысли напоминает напряженность мистерии. Неповторимая особенность второй четверти XIX в. сказалась в том, что в жизни целого поколения оба регистра культуры – античный и экзистенциальный – еще присутствовали в живом и противоречивом единстве. Но смещение первого в сторону второго происходило стремительно. Насколько философски "ветвистым" и художественно разнообразным был этот процесс, автором показано в индивидуализированных творческих портретах выдающихся личностей эпохи. В специальном очерке анализируются произведения и идеи Ф. И Тютчева, В. С. Печерина, Н. П. Огарева, П. А. Плетнева, Т. Н. Грановского, И. С. Тургенева. В трудах этих писателей и мыслителей выявилась тенденция, смысл которой, по Г. С. Кнабе, сводится к следующему: во второй четверти XIX столетия было осознано, что античное предание не может служить строительным материалом культуры, ибо широкие идейные движения античным стилем уже не поглощаются, требуя иных методов и форм выражения. Духовная ситуация того времени сохраняет античность в качестве "условного иероглифического знака" в порах культуры (С. 169). Как отмечалось, высшей ценностью становится рядовой человек в условиях его повседневной жизни, но осмысленной в связи с народно-национальной субстанцией существования (С. 152). Однако античность сделала свое дело и без ее роли невозможно было бы то, что произошло во второй половине XIX века. Именно тогда оформились основные, конститутивные черты русской интеллигенции. Последуем за автором и назовем ее черты: "соотнесенность с властью при нетождественности с ней, при постоянных попытках ее моральной критики и корректировки, интерес к народу при нетождественности с ним, сочувствие ему, чувство моральной ответственности перед ним и в целом перед обществом; владение – не только (не столько) профессиональное, сколько общекультурное – определенной суммой <...> передового <...> научно-рационального зна-

ния; открытость на этой основе мировому и, в частности, западноевропейскому культурному духовному опыту" (С. 212).

История разворачивается и последовательно, и дискретно. В нашем случае творческий парадокс состоит в том, что, угасая как формотворческий принцип во второй половине XIX-го, античность находит свое бурное продолжение в начале следующего, то есть Серебряного века русской культуры. Своеобразие этого периода заключается в том, что духовная атмосфера общества теперь определяется не импульсами и "встречными течениями", идущими из сферы опосредованных рефлексий над античным наследием, как это было в случае с исихазмом в XIУ – ХУ вв., или с государством и просвещенным дворянством в ХУШ – начале XIX в. Со второй половины XIX и в начале XX-го столетий греко-римская античность, включенная в глубоко и тонко развитую ткань культуры, осмысливается и преобразуется в шедеврах философского и художественного, а также строительно-архитектурного творчества людьми, составляющими вполне самостоятельный, особый, от других отличный слой – интеллигенцию.

В книге приведены обширные материалы, касающиеся не только приятия древнего наследия, но и свидетельствующие о неоднозначной реакции на него. Особое внимание Г. С. Кнабе сосредоточивает на анализе воззрений Н. Я. Данилевского, представленных в его книге "Россия и Европа" (1869г. – журнальный вариант, 1871 – отдельное издание). Работа К. Н. Леонтьева "Византизм и славянство" (1875) также подвергнута аналитическому рассмотрению. Критические замечания исследователя по поводу концепций этих мыслителей, в основном, справедливы, но все же его оценки названных трудов нуждаются, скажем так, в некоторых дополнениях.

Вплоть до наших дней Данилевский и Леонтьев с их историософией вызывают со стороны пишущей и читающей публики разное отношение, иногда не лишённое нервозности. Не входя в обсуждение причин этого, заметим, что, вероятно, нельзя формировать мнение, например, об авторе "России и Европы" на основе того, что он не знал такого понятия, как диалог культур (С.202). Мы

бы воздержались и от стилистически сниженного тона при характеристике построений Леонтьева. Указание Г. С. Кнабе на отсутствие у мыслителя широты и систематичности образования – в сравнении, скажем, с К. П. Победоносцевым (С. 203), могло возникнуть в атмосфере полемической горячности, о которой мы писали выше.

Античность и вообще Запад воспринимались Данилевским и Леонтьевым в контексте геополитической и общекультурной ситуации эпохи. Какая-то проблематика им казалась животрепещущей, а какая-то отодвигалась на периферию их мыслительных интересов. Конечно же, античность присутствует в сознании того и другого; она обнаруживается в таких дефинициях, как "организм" и даже "характер" – с сильной зависимостью от телесно-вещественного понимания их Данилевским. Пристрастие Леонтьева к интуициям соматичности и цветности также общеизвестно. Можно сказать, что все это – берущий начало в античности "органический" пласт, залегающий в культурных основаниях творческого мировоззрения философов. Но все же главные их идеи находились в другой сфере – в сфере профетической. Скажем о них кратко.

В сознании людей XIX века история не дифференцировалась на "культуру" и "цивилизацию". Распространение "европеизма" в его буржуазно-жизнеустроительных формах представлялось культурной экспансией, несущей с собою пандемию стандартизации и духовной нивелированности личности. Чтобы противостоять этому натиску, от каждой из культур требуется известная степень герметичности и реакция отталкивания от наднациональной стереотипности. Размышления о конфигурации и смысле исторического процесса теперь строятся с учетом этой ситуативной новизны. Почвенная субстанция ценится как никогда прежде. Русская мысль не хочет мириться с "принудительной", некогда заданной логикой социальной и культурной эволюции. Теория исторических типов, выдвинутая Данилевским, была, в своем существе, релятивистской и дискретной. Во всемирную историю она вводила не только суггестию, но и контр-суггестию, а это означало, что оптико-геометрические параметры исто-

рического процесса становились свободными от монотонности и предзаданной последовательности развития. Неожиданность, обновление и *чудо* обрели свое право *быть* в истории. Мысль Леонтьева о "цветущей сложности" жизни хорошо согласовывалась с концептуальным пафосом книги Данилевского.

Идеи историко-культурной школы – при всем критицизме восприятия их современным научным контекстом – послужили своеобразным аргументом в пользу этносферной теории, созданной Л. Н. Гумилевым. Ученый выступал против концепции "осевого времени" К. Ясперса, в соответствии с которой, по словам "последнего евразийца"²⁰, упразднялось "разнообразие как принцип"²¹.

Вышеизложенные проблемы до сих пор не нашли окончательного решения, что говорит об их содержательной глубине и актуальности. Отношение Данилевского и Леонтьева к античности и европеизму в целом может быть уяснено лишь при условии понимания внутренних интенций "органической" мысли и объемного восприятия культурной атмосферы эпохи.

Интересен опыт Г. С. Кнабе, предпринявшего попытку найти экзистенциально-художественный образ, который, если воспользоваться выражением В. Н. Топорова, можно было бы отнести к числу "*сверхнасыщенных реальностей*", немислимых "без стоящего за ними целого и, следовательно, уже неотделимых от мифа и всей сферы символического"²². Таким содержательно густотным образом является Петербург. Именно в его устроительной специфике и судьбе, по словам Г. С. Кнабе, "нашел <...> свое окончательное, резкое и полное выражение, свое завершение и итог такой магистральный процесс, как освоение античного наследия русской культурой" (С. 183). В облике этого города запечатлелась трагическая нераздельность и неслиянность национального, почвенного и антично-европейского начал.

Заключительные страницы монографии посвящены анализу Серебряного века, этого эпилога русской античности. Если раньше *образ* Греции и Рима формировался под влиянием сочинений историков, древних и новых, то сейчас ученые обратились к документальным источникам. Казалось бы, пишет Г. С.

Кнабе, в атмосфере конкретных исследований не могло возникнуть переключек с проблемами современной русской жизни, однако они возникли и были связаны "непосредственно с понятием *народного быта*, опосредованно в эстафете русской культуры – со становлением *интеллигенции*" (С. 208). Так рождается плеяда ученых, заложивших основы народоведения или этнографии (А. П. Щапов, Д. Н. Анучин и мн. др.), а также эпиграфики, в области которой, например, И. В. Цветаев занимался тем, что ныне можно назвать семиотическими описаниями отдельных частей римского быта (Там же).

Г. С. Кнабе – ученый, проявляющий повышенное любопытство к расширяющимся спектрам культуры, к ее концептуальному языку и актуальным интуициям. На протяжении Серебряного века в философии, искусстве и литературе проявляет себя ранее бывшая на периферии творческого сознания антиномия Диониса и Аполлона как аллегорическая противоположность сущности и явления. Вселенская жизнь в целом – дионисийна. Эта максима находит свое претворение в художественных произведениях и трактатах Вяч. Иванова, Д. Мережковского, А. Белого и их последователей²³. Вне зависимости от того, как решалась эта проблема, Серебряный век показал, что осмысление мира лишь в рамках рационализированных моделей не может охватить его сложности. Иррациональная стихия всякий раз бросает вызов "понятному" – подобно загадочной улыбке Кóры. Г. С. Кнабе называет картину Л. Бакста "Terror Antiquus", "Древний ужас" (1909) как воплощение дионисийской темы. Принцип преодоления рациональной логики сказался и в архитектуре, в произведениях Ф. О. Шехтеля, Ф. И. Лидваля и др. Аполлоновские же импульсы в культуре Серебряного века реализовались в так называемом неоклассицизме.

Конечно же, с завершением Серебряного века античность, утратившая системообразующие функции, не исчезает из составности русской культуры, обозначая свое присутствие в форме отдельных реплик и реминисценций, вплоть до римской темы в творчестве Иосифа Бродского (С. 201).

Финалы, какими бы они ни были, всегда овеяны грустью. Об этом хорошо сказал Г. С. Кнабе, анализируя последние произведения А. Блока. В них описывается тот "угол рая", которым стал для поэта "старый дом", "столетние кусты сирени", где "всей весенней красотой сияет русская земля". Припоминаются и характерные обертоны этого мира: "идей Платона великолепные пиры", "латынь и греки", "и строй возвышенной души" (С. 224).

Автор настоящих заметок, прочитав "Русскую античность", также испытывает элегическое чувство: ему трудно выйти из мира этой книги, и он не находит ничего лучшего, как привести слова, сказанные задолго до него: "Прощай же, книга! <...> слух не может сразу расстаться с музыкой, рассказу дай замереть... судьба сама еще звенит, – и для ума внимательного нет границы – там, где поставил точку я: продленный призрак бытия синееет за чертой страницы, как завтрашние облака – и не кончается строка"²⁴.

Примечания

¹ См.: *Панченко А.М.* Не хочу быть интеллигентом // Московск. новости. 1991. № 50.

² См. напр.: *Коржавин Н.* Русский интеллигент – идиот или лунатик // Новые Известия. 29. XII. 2000. № 237.

³ И все же не сто́ит отмахиваться от того негативного, что уже сказано об интеллигенции, как, впрочем, и о русских вообще, особенно – самими русскими. Как бы ни были нелицеприятны подобные суждения, их не нужно воспринимать в духе клеветнических характеристик. Мы имеем дело, скорее, с национальной самокритикой, нежели с упражнениями записных зоилов. В этом контексте небезынтересна тема *таланта и его дельности*. См., напр.: *Панченко А.* Лесковский Левша как национальная проблема // *Панченко А.* О русской истории и культуре. СПб., 2000.

⁴ *Кнабе Г.С.* Русская античность: Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России. Программа-конспект лекционного курса. М. (РГГУ), 2000. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страниц в скобках.

⁵ Из русских мыслителей об античности как нашей духовной родине и о том, что древнее наследие – не столько "норма", сколько "семя" и "живительная сила" культуры, больше и выразительнее, чем кто-либо, писал такой энтузиаст классического образования, как Ф. Ф. Зелинский. См.: *Зелинский Ф.* Из жизни идей. Т. 2. Древний мир и мы. Изд. Третье. СПб., 1911. С. 77 и след. Репринт. М., 1995. Об "общих источниках" европейской и русской культур размышляет и современный французский исследователь. См.: *Адо П.* Предисловие автора к русскому изданию // *Адо П.* Плотин или Простота взгляда. М., 1991. С. 6-8.

⁶ *Михайлов А. В.* Античность как идеал и культурная реальность ХУШ – Х1Х вв. // Античность как тип культуры / Отв. ред. А. Ф. Лосев. М., 1988. С. 308.

⁷ В дополнение к этим главам мы рекомендовали бы читателям содержательный очерк автора: *Кнабе Г. С.* Воображение знака: Медный всадник Фальконе и Пушкина. М., (РГГУ), 1993. Полезно знать и другие, ранее опубликованные, работы исследователя по теме книги. См.: *Кнабе Г. С.* Некоторые теоретические проблемы культурного наследия: взаимодействие культур и "русская античность" // Античное наследие в культуре России. М., 1966; *он же.* Тацит и Пушкин // Временник Пушкинской комиссии. Л., 1986. Вып. 20; *он же.* Римская тема в русской культуре и в творчестве Тютчева // Тютчевский сборник. Таллин, 1990; *он же.* Понятие энтелехии и история культуры // Вопросы философии. 1993. №5; *он же.* Повесть Тургенева "Вешние воды" // Вестник Рос. гос. гуманитар. ун-та. М., 1997. Вып. 2.

⁸ *Михайлов А. В.* О некоторых проблемах современной теории литературы // Известия РАН. Серия литературы и языка. Т. 53. № 1, 1994. С. 18.

⁹ См., напр.: *Михайлов А. В.* Терминологические исследования А. Ф. Лосева и историзация нашего знания // А. Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. М., 1991.

¹⁰ *Михайлов А. В.* О некоторых проблемах современной теории литературы. С. 18.

¹¹ *Флоренский П.* Троице-Сергиева Лавра и Россия // *Флоренский П.* Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 224. Статья была написана в 1918 году.

¹² *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Минск-Москва, 2000. С. 600.

¹³ В научной литературе этот вопрос изучен без должной широты и перспективы. В последнее время положение меняется к лучшему. Наряду с богословской проблематикой, внимание исследователей привлечено к вопросам структурного своеобразия исихастских, в частности, молитвенных текстов. См., напр.: *Хоружий С. С.* Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия: Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. С. 64. Литературоведы отмечают воздействие идеологии исихазма на такие особенности стилей русской литературы, как подтекст и умолчание. См.: *Осипова Н. О.* Концепт "тайна" в поэтическом сознании первой трети XX века // Потаенная литература. Исследования и материалы. Иваново, 2000. Вып. 2. С. 75. О роли исихазма в формировании стилей, входящих в корпус так называемой релятивистской поэтики, см.: *Раков В. П.* "Неизреченное" в структуре стиля М. Цветаевой // Онтологическая поэтика. Потаенная литература. Исследования и материалы. Иваново, 1998. С. 90 и след.

¹⁴ См.: *Аверинцев С. С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура. М., 1973.

¹⁵ *Федотов Г. П.* Россия Ключевского // *Федотов Г. П.* Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 1. С. 343.

¹⁶ Михайлов А. В. Идеал античности и изменчивость культуры: Рубеж ХУШ – XIX вв. // Быт и история в античности / Отв. ред. Г. С. Кнабе. М., 1988. С.222.

¹⁷ См.: Лосев А. Ф. Философия имени. Изд-во Московск. ун-та, 1990. С. 202 – 206.

¹⁸ См., напр.: Аверинцев С. С. Риторика как подход к обобщению действительности // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981.

¹⁹ Подробнее о понимании человеческой личности в свете "скульптурного мифа" см.: Михайлов А. В. Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры: Очерки из истории филологической науки. М., 1989. С. 140 – 141, а также: Раков В. П. Из истории интеллигентского дискурса: Когнитивный стиль Ап. Григорьева // Интеллигенция и мир. 2001. № 1. С. 24 – 25.

²⁰ Так называл себя Л. Н. Гумилев. См.: Гумилев Л. Н. Заметки последнего евразийца // Наше наследие. 1991. № 3.

²¹ Гумилев Л. Н. Этносфера: История людей и история природы. М., 1993. С. 331.

²² Топоров В. Н. Петербург и "Петербургский текст русской литературы". (Введение в тему) // Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Образ: Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М., 1995. С. 259.

²³ Многие страницы "Русской античности" дают читателю повод восхищаться не только познаниями Г. С. Кнабе, но и его интуицией, помогающей ощутить современную значимость той или иной проблемы. Сказанное автором книги о дионисийском начале в культуре, даже с нашей памятью о том, что в научной литературе уже написано на эту тему, обладает своей ценностью – хотя бы потому, что дано в современном его заострении. Дионисийско-меональный или хаосогенный элемент ныне осмысливается физикой в качестве одной из констант общей картины мира. См., напр.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986; они же. Время, хаос, квант: К решению парадокса времени. М., 1999. О роли меонального начала в структуре художественных стилей см.: Ра-

ков В. П. Релятивистская поэтика Серебряного века: (Подступы к проблеме) //
Потаенная литература. Исследования и материалы. Иваново, 2000. Вып. 2.

²⁴ *Набоков В.* Дар. М., 1999. С. 344.