Яровой Андрей Викторович

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЕКЦИИ АГОНАЛЬНОСТИ

Рецензенты:
Заслуженный деятель науки Российской Федерации
д.ф.н. профессор Драч Г.В.

д.ф.н. профессор Штомпель О.М.

Содержание

Введение	4
ГЛАВА 1 Теоретико-концептуальные основания исследования	18
§ 1. «Αγων»: словоупотребление и философская рефлексия	18
§ 2. Генетические основания агональности	36
§ 3. Модель социокультурной проекции агональности	55
ГЛАВА 2 Социокультурные проекции агональности в европейской культуре	70
§ 1. Агональная культура античности	70
§ 2. Агональность в Средние века и эпоху Возрождения	110
§ 3. Агональная культура Нового и Новейшего времени	161
§ 4. Агонистика постиндустриального общества	166
ГЛАВА 3 Социокультурная проекция агональности евразийских номадов	176
§ 1. Пространство перманентного агона: номад и номадизм	176
§ 2. Эротанатология агональности номадов	182
§ 3. Агонистика номадов	189
§ 4. Агональный этос и мнемотоп номадизма	198
ГЛАВА 4 Социокультурная проекция агональности в культуре донских казаков	214
§ 1. Эротанатология агональности казаков	214
§ 2. Агонистика и этос казачьей культуры	225
§ 3. Мнемотоп казачьей культуры	235
Заключение	258
Библиография	264

Vivere est militare[1].
Сенека

Введение

Почему люди состязаются друг с другом? Начиная с детской игры, в которой всегда надо оказаться быстрее, сильнее или умнее, и заканчивая борьбой на линии фронта, где цена победы оплачивается не только доблестью и славой, но и самой жизнью, человек старается превзойти другого человека. Что заставляет нас стремиться быть первыми, а проигрывая, вновь выходить на стартовые рубежи и включаться в погоню за лидером? Даже в самом себе человек обнаруживает соперника, который ленив и неповоротлив, любит предаваться бездействию, погружаться в ослепляющие грезы, много есть и много спать, рассуждать о возвышенном, при этом совершенно не заботясь о том, чтобы сделать шаг навстречу своей судьбе.… Однако и здесь человек бросает вызов самому себе: «Дрожишь скелет? Ты бы дрожал еще больше, если бы знал, куда я тебя поведу».

Состязание с самим собой, с другим человеком, с судьбой, с природой и даже вызов божественным силам, как это делает нартовский Бартаз, позволяют говорить о проявлении некоей сущности человеческого в человеке, которая пронизывает наше бытие, наделяет его смыслом, заставляет человека «быть», обозначая свое существование действием. «Быть» это значит не только выставлять себя на показ, но это значит активно проявлять личностную свободу, преодолевать силы, которые ведут любую живую форму к распаду и исчезновению, творить мир, созидать самого себя и выявлять самое ценное в себе самом, в обществе и культуре. Это стремление человека к самоутверждению в собственном бытии можно обозначить термином, производным от греческого слова «агон» - борьба, состязание – агональность. Слово «состязательность» не позволяет уловить всей полноты смысловых вариаций, кажется, что здесь было бы уместно использовать старинное слово «молодечество», которое отражает и стремление к первенству, и удаль, и борьбу, но смысловые вариации его теряются во времени даже для современного русского языка, не говоря уже о носителях других языков.

Агональность настолько укоренена в человеческом бытии, что возникает мысль о ее природном происхождении. Достаточно сравнить агональность с конкуренцией, чтобы увидеть, как мир Природы наполнен борьбой за существование между различными биологическими видами, при этом борьба пронизывает и внутривидовые отношения. Дарвинизм утверждает, что борьба за существование в животном мире определяла право на жизнь наиболее приспособленным видам, которые оставляли потомство способное выстоять в межвидовой и внутривидовой борьбе. В этом контексте можно говорить о наличии на уровне инстинктов особой психологической установки, требующей постоянной борьбы за выживание, в которой победителем становится

[1] Жизнь - это борьба (лат.)

сильнейший. Тогда можно ли свести все феномены проявления агональности в обществе к инстинктивной природе человека? Греческие агоны, войны средневековья, дуэли и экономическая конкуренция в Новое время, борьба за политическое лидерство, народные игры и спортивные состязания, и многое другое едва ли можно объяснить только тем, что такова природа человека, вечно ищущего раздора, противоречия, соперничества, чтобы тем самым утверждаться в собственном бытии.

Можно предположить, что возникшая на границе биологического и социального, агональность оказывается тесно связанной с областью культуры, что обнаруживает ее роль как социокультурного явления, обладающего собственной функциональностью и собственными границами. Также, агональность инициирует возникновение множества феноменов агонального типа, отличающихся своим игровым, состязательным, конкурентным характером. С другой стороны, агональность находится у истоков культуры, выражая ее сущностную сторону, и тогда культура представляет собой постоянное соревнование и творческую вражду «всех против всех», в которых закладываются ее фундаментальные характеристики. Происходит проецирование агональности на структуру культуры, создаются новые механизмы потребления и передачи культурных ценностей, воспитывается человек агонального типа, способный все мочь и все преодолеть. И здесь можно обнаружить ситуацию, когда борьба захлестывает человека и общество, ее границы распространяются на экономику и политику, и вот уже наличие агональности становится заботой человеческого существования. Почему агональность из творческой и созидающей силы превращается в силу, сначала подчиняющую себе человека, а затем отнимающую саму жизнь? Каковы могут быть эти крайние состояния агональности - агрессивная борьба на уничтожение или виртуальная игра ради самой игры? Чем могут обернуться для культуры указанные процессы? Будут ли они губительны для нее или будут способствовать активному развитию, выработке новых форм, норм и правил поведения?

Агональность проявляется на эмпирическом уровне в различных социокультурных феноменах имеющих свои исторические и территориальные границы, она проецируется в цивилизационных пространствах, что не может не вызвать вопроса о понимании этих проекций и об определении статуса агональности как самостоятельного культурного феномена, обладающего уникальными характеристиками и качествами. Видя в агональности способ самоутверждения человеческого бытия в условиях противоборства и противостояния, нельзя не задаться вопросом о его сущности и содержании. При таких экстремальных условиях, испытаниям подвергается и система ценностей и норм, изменяются образцы поведения, вырабатываются новые средства ведения борьбы, защиты, и все это фиксируется памятью в устных или письменных текстах. Такой способ самоутверждения не может быть един в различных исторических и территориальных границах, поэтому возникает необходимость выяснения критериев и оснований его существования в культурном пространстве. Агональность выявляет крайние границы человеческого соперничества, в которых проявляются доблесть, отвага, мужество. В этих

границах выкристаллизовывается особая культура, обладающая духовными и материальными ценностями, содержащая искусство реализации агональности, с помощью которого возможно превзойти соперника и победить врага. Обрисованные границы агональности охватывают проблему определения ее культурного статуса и существования ее социокультурных проекций. Эта проблема выводит нас на границы осмысления «чтойности» агональности. Вопрос о «чтойности» агональности предполагает разрешение задачи связанной с концептуализацией понятий «агональность», «агон», «агонистика», «агональная культура». В качестве эвристической предпосылки нами выдвигается положение о том, что агональность выступает инструментом созидания мира культуры. Она создает образцы и актуализирует различие между самим собой и окружающим миром, выступает экстатическим механизмом, выполняющим функцию упорядочивания мира; агональность оставляет фигуры воспоминания в пространстве, образует точки опоры для конденсации культурных смыслов и тем самым центрирует социальность.

В первой главе будет представлен общетеоретический фундамент исследования, мы определим исходные понятия работы, покажем их различные трактовки в культурологических и философских работах. Обращаясь к осмыслению агонального начала в языке, культурах и научных трудах, мы проследим эволюцию понимания слова и использование его как культурологического термина в работах философов и исследователей античной культуры, в работах современных постмодернистов. Здесь же мы рассмотрим генетические основания агональности, представив факторы, которые обусловили сущность этого феномена. В итоге главы нами будет построена модель социокультурной проекции агональности, под которой мы будем понимать способ самоутверждения человеческого бытия в условиях активного противодействия окружающего мира (среды), при этом агон, понимаемый нами достаточно широко, выступает инструментом созидания мира культуры.

Вторая глава представляет агональность в диахронном «срезе» на примере европейской культуры. Нами будет прослежен путь развития агональности от античности до постиндустриального общества с использованием модели социокультурной проекции агональности.

В последующих главах мы обратимся к анализу проявления агональности в определенных социумах. Так, в третьей главе будет показана социокультурная проекция агональности евразийских номадов, возникшая в условиях перманентного, постоянно длящегося противостояния, ежедневной войны. В четвертой главе мы обратимся к культуре донских казаков, усилив детализацию модели, раскрывая ее в целой системе контекстом - биосоциальных основаниях культуры, моделях и формах поведения, психологии межличностных отношений и другим.

ГЛАВА 1
Теоретико-концептуальные основания исследования

§ 1.«Αγων»: словоупотребление и философская рефлексия

Концептуализация понятий агона, агональности и агонистики является необходимой основой для построения познавательного базиса исследования. Поэтому обратимся, прежде всего, к существованию данных понятий в языке, чтобы попытаться обнаружить смыслы, которые эти понятия выражают. В исследовании семантических образов «агона», «агональности», «агонистики» будем придерживаться генеалогического метода, поскольку смысловые вариации этих понятий изменялись с течением времени.

Известно, что этимология слова *агон* включает в себя длительный контаминационный ряд, изменяющийся на протяжении тысячелетий. Подробный его анализ был предложен С.А. Ромашко, по мнению которого первое значение слова «агон» связано со значением «гнать, погонять скот», то есть «заставить двигаться в определенном направлении» скот или людей: «agon первоначально означал толпу собранных («согнанных») вместе людей, затем это слово стало обозначать определенную разновидность толпы – публику, зрителей, собравшихся смотреть публичные состязания-игры»[1]. Вызывает вопрос наличие цели, для которой были «согнаны» люди или животные и почему именно этим словом стали обозначать публику или зрителей агонов? Не

[1] Ромашко, С.А. Смертельные игры: агон и агония // Логический анализ языка: Концептуальные поля игры. М., 2006. С. 86–97.

имеет ли место здесь ритуальная борьба (αγων) с целью изгнания фармака, или, другими словами, борьба во время обрядов жертвоприношения в которой французский исследователь Рене Жирар видел наличие «жертвенного кризиса» - утрату различия между нечистым и очистительным насилием[1]. Жертвоприношение в этом случае защищает весь коллектив от его собственного насилия, оно «фиксирует на жертве повсеместные начатки раздора и распыляет их, предлагая частичное удовлетворение»[2]. Собравшиеся ради обряда жертвоприношения люди, устраивали символические состязания, которые могли являться и своеобразной формой жертвоприношения, и сопровождающим обряды и календарные праздники действием. Борьба как жертвоприношение была известна многим народам мира, она открывала перед собравшимися символические границы между этим и тем светом, воскрешая структуру первопраздника и древнейшего мифа о первотворении.

Если принять во внимание, что слово agelai, дословно означающее «стада животных, которых ведут»[3], использовалось для обозначения сообществ инициируемых юношей, то можно предположить наличие связи агонов с обрядами инициаций. Ведь agelai противостоят обществам взрослых мужчин hetaireiai, как криптии можно противопоставить сражениям гоплитов. В данном контексте агон можно сравнить с ритуальными состязаниями, которые проходили среди посвящаемых в воины юношей. Проходивший обучение на границе полиса юноша только посредством агона и связанного с ним жертвоприношения мог стать воином.

Крупнейший исследователь древнегреческих религий, немецкий ученый В. Буркерт, рассматривая в своей работе особенности религиозных воззрений греков, пишет, что «спортивные мероприятия никогда не носили характер светских праздников, а были приурочены к погребениям мертвых, а затем к календарным жертвоприношениям и инициациям»[4]. Здесь следует вернуться к изначальному значению слова «агон», которое переводится словом «гнать». Жертвоприношение устанавливало связь между богами и людьми, агон позволял удержать собственное пространство, *изгнать* из него чужое, вредоносное начало. Ритуальная борьба символически отражает удержание культурного космоса в стабильности, а также удержание границы между живыми и мертвыми, между своими и чужими. Отсюда «гнать» можно интерпретировать и как изгнание враждебного, мертвого, неживого, что подтверждается размахом посмертных игр и обрядов.

У Платона можно найти употребление слова «αγων» в смысле состязания вообще, так в «Законах» Афинянин говорит: «... если бы вдруг кто-нибудь попросту установил какое-либо состязание, не определив, будет ли оно гимнастическим, конным или мусическим; если бы он собрал всех находящихся в государстве, установил награды и сказал перед началом, что вся-

[1] Жирар, Р. Насилие и священное. М., 2000. С. 65.
[2] Там же. С.15.
[3] Видаль-Накэ, П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. М., 2001. С. 144.
[4] Буркерт, В. Греческая религия: Архаика и классика. Санкт-Петербург, 2004. С.188-189.

кий желающий может выступить на этом состязании и цель этого состязания заключается только в том, чтобы доставить удовольствие, так что тот, кто всего более усладит зрителей (хоть и неясно, каким именно образом), этим-то и одержит победу и будет признан самым приятным участником состязания...»[1]. И далее Платон подводит к мысли, что судья в состязании должен быть учителем зрителей, а само состязание должно возвышать зрителей, воспитывать в них хороший вкус, совершенствовать нравы. Платон обращает внимание на состязание, которое потворствуте желанию толпы, которое губит искусство, оно упрощается исключительно мнением толпы, и не регулируется судьей, не ставшим учителем толпы, а превратившимся в ее ученика. Судья должен выражать собой калокагатию, быть носителем доблести, чести и мужества и тем совершенствовать участников и зрителей агонов.

Искусство состязания также осмысливается Платоном как всеобщее понятие. В диалоге «Горгий», высказывается мысль, что искусство состязания (к которому можно отнести и ораторское искусство, и спортивные и военные упражнения) заключается в мастерском владении средствами состязания, которые должно использовать правильно, во благо справедливости. Справедливость выступает мерилом состязания и если агонист нарушает ее законы, то искусство, как и его учителя в этом не виноваты. Средствами состязания надо пользоваться по справедливости. Горгий говорит Сократу: «Но к красноречию, Сократ, надо относиться так же, как ко всему прочему, [искусству] состязания. Ведь и другие [средства] состязания не обязательно обращать против людей подряд по той лишь причине, что ты научился кулачному бою, борьбе, обращению с оружием, став сильнее и друзей, и врагов, – не обязательно по этой причине бить друзей, увечить их и убивать. Так же точно, если кто будет долго ходить в пелестру и закалится телом и станет опытным кулачным бойцом, а потом поколотит отца и мать или кого еще из родичей или друзей, не нужно, клянусь Зевсом, по этой причине преследовать ненавистью и отправлять в изгнание учителей гимнастики и всех тех, кто учит владеть оружием. Ведь они передали свое уменье ученикам, чтобы те пользовались им по справедливости – против врагов и преступников, для защиты, а не для нападения; те же пользуются своей силою и своим искусством неправильно – употребляют их во зло. Стало быть, учителей нельзя называть негодяями, а искусство винить и называть негодным по этой причине; негодяи, по-моему, те, кто им злоупотребляет»[2].

Как видим, состязание осмысливается и как нечто общее, объединяющее различные агонии и как искусство, которое не должно нести в себе античеловеческую направленность. Состязание призвано воспитывать и возвышать зрителей и участников. Различные виды агонов объединялись единой идеей состязательности в первенстве, выражающейся в особом искусстве – агонистике. Это искусство, будучи искусством совершенствования человека, обладало этическим и эстетическим содержанием, которое заметно в эпиникиях Пиндара и Вакхилида. Так Пиндар, используя слово «агон» в поэтиче-

[1] Платон. Законы. 658e, пер. А.Н. Егунова.
[2] Платон. Горгий, 456c, d, пер. С.П. Маркиша.

ском контексте («Счастье победы смывает труд состязанья»[1]), отмечал его генеалогическое значение (агонистическая преемственность славы от отца к сыну, от деда к внукам), возможность прославить себя и место своего рождения. Пиндар искусно вплетает агон и его победителя в мифологическую картину мира эллинов, тем самым включая победителя агона в общую канву мифического времени и пространства, что лишний раз подчеркивает космогонический характер ритуальных агонов.

В монографии посвященной античному атлетизму Ю. Шанин предлагает видеть в эпиникиях Пиндара отражение этического кодекса античных атлетов, в котором победа должна быть многотрудной; победитель должен быть благодарен своему учителю; жестокость схватки не осуждается; атлет должен обладать гармонией физической силы и добродетели; бескорыстная честность победителя[2].

В диссертации Н. Рекутина замечала, что «область поединков обозначалась словом «αγων» и не совпадало с понятием «игра» в современных языках»[3]. То есть, агон в понимании древнегреческой культуры отличался от современного понятия «спорт» и «игра». От спорта его отличал, прежде всего, сакральный (ритуальный) характер, от игры – отсутствие удвоения реальности через её искусственное конструирование. Ритуал, как форма существования агона, не удваивает реальность. Для агониста древности сакральное и обыденное не просто сближаются, они синкретичны и составляют одно целое.

Заметим, что с позиций мифологического сознания сакрализация агона проистекает из слияния человеческого и божественного. Агон рождает этот мир, агон пронизывает и объединяет различные сферы мироздания. Здесь необходимо остановится на взаимоотношении таких понятий, как agon и polemos. Под последним греки понимали олицетворение войны, бога битвы, спутника Ареса. Терминологически «полемос» озвучен в знаменитом 53-м фрагменте Гераклита: «Война – отец всех вещей, царь всех вещей: одних она объявляет богами, других людьми, одних творит рабами, других свободными»[4]. В этом отрывке война, полемос, не обозначает вооруженного столкновения, а является чисто абстрактным принципом борьбы. То, что «война… одних объявляет богами, других людьми», означает то, что война различает вещи в их способе бытия, а также придает некую вертикаль социальному порядку. Полемос в таком случае приобретает черты космичности, всеобщего, тогда как агон связан с человеческим бытием, он выражает связь между человеческим и божественным (обрядовый характер), между профанным и сакральным, являя механизм упорядочивания хаотического, неприрученного, необжитого, как в телесном, так и духовном смысле.

---

[1] Пиндар. Олимп. 1,7; 2.52, пер. М.Л. Гаспарова

[2] Шанин, Ю.В. Олимпия. История античного атлетизма. СПБ., 2001. С. 140-143.

[3] Рекутина, Н.В. Агонистика и гимнастика в системе культуры античной Греции: автореферат диссертации доктора педагогических наук. Омск, 2006. С. 16.

[4] Гераклит. Фрагменты. 53, пер. М.А. Дынника.

Представление о том, что космическая жизнь может разворачиваться как борьба, как состязание противоположных сил, находило свое выражение в учении Эмпидокла из Акраганта. Противоположные силы, которые заставляют все сущее циркулировать от Единства к Множеству и обратно и не позволяют ему обратиться в хаос, сохраняя строй и ритм космоса, определяются роком. Рок задает условия космического порядка, полагает пределы, которые не дозволено переходить никому: ни вещам, ни людям, ни богам. Рок может только вмешиваться в мировые события, когда кто-либо нарушает установленную для него меру существования; но участвовать в них, управлять ими – это и вне его функций, и ниже его достоинства[1].

Каковы же эти противоположные силы, которые определяют агональный характер мира? Описывая круговращение вселенского цикла, Эмпедокл говорит о Любви и Вражде, как о двух силах, обеспечивающих беспрерывный переход от единого ко многому и наоборот. «Поочередно господствуют они (стихии) в круговращении (вселенского) цикла: то оскудевают они одна за другой, то возрастают в роковом чередовании. Ибо они остаются теми же самыми, но, проницая друг друга, становятся людьми и животными других пород, то силою Любви сходясь в одно стройное целое, то, наоборот, ненавистью Вражды несясь врозь друга от друга, пока, сросшись в единое вселенское целое, не потеряются в нем»[2].

Одна сила выполняет функцию консолидации мира, она преодолевает вражду и разлад гармонизирующим согласием и единством. В соответствии с ее функцией Эмпедокл персонифицирует ее в образах Эроса (Любви), Афродиты (Дружбы). Другая сила, наоборот, выполняет функцию мирового разобщения: она расчленяет космическое целое на множество чужеродных частей, повергает гармонию в деятельный, демонический хаос. Эту силу Эмпедокл называет Ненавистью, Враждой. Действием Любви стихии притягиваются и сливаются в нерасторжимом одухотворенном Единстве («путь вверх»); действием Вражды они отталкиваются и распадаются на взаимно равнодушное материальное множество («путь вниз»).

«Сей беспрерывный обмен никак прекратиться не в силах:

То, Любовью влекомое, сходится всё воедино,

То ненавистным Раздором вновь гонится врозь друг от друга»[3].

Такова картина космогенеза у Эмпедокла на стихийно-элементарном уровне. Космическая жизнь, согласно ей, есть становление вещества, осуществляющееся через борьбу Афродиты (Любви) и Ареса (Ненависти): Афродита, как символ объединяющего начала, синтезирует в направлении убывающей телесности («путь вверх»), божественного Единства (Сфайрос); Арес, как символ разъединяющего начала, создает в направлении убывающей духовности («путь вниз») беспорядочное вещественное Множество.

---

[1] Семушкин, А.В. Эмпедокл. М., 1985. С. 101.

[2] Эмпедокл // Досократики. Мн., 1999. С. 702–703.

[3] Эмпедокл. О природе. / Отрывки. Пер. Г.И. Якубаниса // Лукреций. «О природе вещей». Т. 2. М., 1947. С. 655.

В эпоху поздней римской республики были написаны письма Луция Эмилия Сабина «Письма к Луцию об оружии и Эросе». Это своего рода отображение истории через две дополняющие друг друга и переходящие друг в друга стихии - через оружие и эрос. Восприятие исторических событий, как и всей жизни вообще, у Луция Сабина происходит главным образом через историю оружия и историю гладиаторского искусства, т. е. через стихию оружия. В некотором смысле это восприятие происходит и через любовные переживания автора писем - то, что сам он называет стихией эроса. Оружие, в данном случае, римский меч гладиус соединяет в себе две стихии Любви и Смерти, для Луция эти стихии имеют общую основу, так он пишет: «*ars amatoria* искусство любовных утех - тоже искусство, и, пожалуй, не менее интересное, чем *ars gladiatoria,* гладиаторское искусство. Между этими двумя видами искусства, действительно, много общего. Оба они особо будоражат наше воображение, оба имеют ярко выраженную тенденцию к изысканному извращению, оба необычайно зрелищны..., оба носят ярко выраженный элемент игры и стремятся к полюбовному итогу, оба грозят мучениями и смертью в случае чрезмерного увлечения или наоборот чрезмерной серьезности. Оба эти искусства - искусства страсти и смерти»[1].

Оружие и Эрос в позднеримских представлениях соприкасаются между собой в эротичности свадебного обряда и военного действия. Это позволило римскому поэту Авсонию изобразить свадебную ночь в стихах героического произведения Вергиллия[2].

Таким образом, можно видеть, как картина осмысления агональности усложняется. Если агон представлял собой ритуальное действие, включаемое в общую картину мира греков, то в дальнейшем агональность находит свое воплощение в искусстве Эроса и Войны, которые до этого были принадлежностью свадебных и военных ритуалов.

Понятие «агон», в значении особого вида зрелищ у латинян и греков, на которые «совместно собираются и сходятся для состязаний», встречается в «Etymologiarum» Исидора Севильского, где в XVIII книге «De bello et ludis» он приводит данные о возникновении первой войны и перечисляет различные мероприятия агонального характера. Следует отметить, что XVI глава данной книги посвящена происхождению агонов. Исидор Севильский возводит его к «безмерной мужественности, точной быстроте, уверенной стремительности», он видит корни агона в возникающей страсти при игре на флейте и звучащей песни, в сухопутных и морских сражениях, в погребальных состязаниях[3]. Исидор Севильский обнаруживает агональный дух в поединках гладиаторов, в театральных представлениях, в палестрах и амфитеатрах. Он локализует места агонов в театральной сцене, арене гладиаторов, цирке. Можно отметить и одну из линий понимания агона, как противоборства, сопровождаемого особым состоянием (аффектом), разворачивающегося в специальном месте и регулируемого правилами.

[1] Луций, Эмилий Сабин. Письма к Луцию об оружии и Эросе. Санкт-Петербург, 2011. С. 50.
[2] Авсоний // Поздняя латинская поэзия. М., 1982. С. 140–145
[3] Isidori Hispalensis. Etymologiarum. Libri XX. Oxford, 1911. Liber XVIII, xxiv-xxxi.

Средневековое религиозное мировоззрение содержит разрыв между божественным и человеческим. В нем присутствует «представление о мире и человеке как о продуктах одноразового творческого акта Божества, порождающего нечто, что по своей природе оказывается радикально отличным от природы самого Божества»[1]. В этой мировоззренческой парадигме по-иному осмысливается понятие агона, которое под воздействием евангелических сюжетов, приобретает смысл агонии – борения между жизнью и смертью. Так, в Евангелии от Луки описывается «моление о чаше» Иисуса Христа в Гефсиманском саду: «и, находясь в *борении*, прилежнее молился; и был пот Его как капли крови, падающие на землю» [Лук. 22:44]. Употребление слова «агония» закрепилось в европейской культуре как agonia Domini (агония Господа). В церковной лексике αγώνας обозначает подвиг жизни во Христе, а αγώνας πνευματικός означает духовную борьбу, производные слова означают бороться, сражаться, подвизаться или борец, подвижник[2].

Религиозное сознание обращало внимание на борьбу жизни и смерти, в которой смерть выходила неизменным победителем над бренным телом. При этом само борение и сопротивление смерти или стоическое принятие ее составляли неотъемлемую часть средневековой европейской культуры.

В средневековом мировоззрении можно обнаружить, как агон из внешнего выражения телесного, из furora борьбы, становился внутренним переживанием близости смерти, ощущением ее как рока и стремлением стоически перенести ее муки. В период Ренессанса значение «агон – агония» приобретает общеизвестный смысл, который содержит в себе физиологическое умирание человека или любого живого существа. Возможно, в этом смысле, это слово использовал Ф. Рабле в своем романе «Гаргантюа и Пантагрюэль»: «и, войдя в жилище поэта, застали доброго старикана уже в агонии»[3]. Правда в таком состоянии человек, по замечанию Рабле, обладает даром провидения, то есть, в нем обнаруживается связь с сакральным началом мира через одержимость схваткой со смертью.

В эпоху модерна история и культура античности подверглась научной рефлексии, понятия систематизировались, получили вид научных дефиниций. Теперь под агоном обычно понимают вид публичного выступления в античном обществе. Выделяются агоны спортивные, музыкальные, поэтические и драматические. Отсюда слово «агонистика» чаще всего в литературе обозначает совокупность античных агонов, что на наш взгляд не совсем верно.

Как уже отмечалось, впервые категорию агонального в новоевропейской науке ввел Я. Буркхардт, который образовал слово «агональный» и описал понятие агонального как одного из показателей греческой культуры. Его лекции по культуре Греции, прочитанные в 1870–1886 гг., были опубликованы в 1898–1902 гг. как «Grechische Kulturgeschichte» в четырех томах. В тре-

[1] Дугин, А. Постфилософия. М., 2009. С. 117.
[2] Назаренко А. Греческо-русский словарь христианской церковной лексики (с толковыми статьями): 4500 слов и выражений. М., 2015. С. 21.
[3] Рабле, Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. 3.21 / пер. Н.М. Любимова. М., 1973. С. 343.

тьем томе, который называется «Der Grechische Mensch», Буркхардт вводит понятие колониальных и соревновательных греков. По его мысли, в развитии грека вслед за «героическим человеком» следует «колониальный и агональный человек» (der koloniale und agonale Mensch), так называемой эпохи колониальной диаспоры, которые основали ряд колоний на берегах Средиземного и Черного морей, его в свою очередь сменяет человек V века, затем IV, включая Александра Македонского, и, наконец, человек эпохи эллинизма. «В отличие от скифа и азиата, грек, существо индивидуальное, свободное от необходимости совершать действия, выражающие расу или касту, пребывает в состоянии постоянного соревнования или агона с себе подобными»[1], будь то олимпийские состязания, соревнования поэтов или споры софистов и философов. Это положение Буркхардта оказалось важным подспорьем для объяснения категории так называемого «греческого чуда», поскольку наравне с наличием полисной системы, греческое общество обладало особым духовным настроем, который поощрял творческую деятельность в самых различных сферах, включая культуру.

О состязательной природе греков и ее значении для истории Греции говорил в то же время, что и Я. Буркхардт, немецкий историк и археолог Эрнст Куртиус, призывая к раскопкам в Олимпии произведений искусства, «таящихся в священной почве, под илом Алфея»[2].

В работе «Гомеровское состязание» («Homers Wettkampf») великий немецкий философ Фридрих Ницше поднимает вопрос о роли состязания в культуре эллинов. В агональности он видит «материнское лоно, из которого в гомеровском мире выходит все греческое». Для него вся греческая культура крайне насыщена элементом соперничества. Здесь Ницше указывает на проблему пограничного нахождения агональности между природным и социальным миром. Без агональности гомеровского времени догомеровская эпоха, по словам Ф. Ницше, «только жизнь, в которой царят дети ночи – раздор, похоть, обман, старость и смерть»[3]. Ф. Ницше увидел в агональности принцип развития и существования всей греческой культуры. Так, он писал, что «если мы устраним соревнование из греческой жизни, перед нами тотчас разверзнется догомеровская бездна ужасающей, необузданной ненависти и жажды уничтожения»[4].

Обращаясь к культуре гомеровской эпохи, Ф. Ницше, на основе поэмы Гесиода «Труды и дни», показывает, что отношение греков к двум Эридам – вражде, ведущей к злой и жестокой войне, и вражде, вызывающей зависть – отлично от нашего понимания вражды и зависти. Зависть грека является не пороком, а действием благодетельного божества. «Так как он сам завистлив,

---

[1] Burckhardt J. Griechische Kulturgeschichte. Bd 1. — Gesammelte Werke. Brl.: Rutten und Loening. Bd 5, s. a. S. 295.

[2] Curtius E. Olympia. Ein Vortrag im wissenshaftlichen Vereine. Berlin, 1852. S.5-10.

[3] Nietzsche F. Homers Wettkampf. Nachgelassene Schriften // Fünf Vorreden zu fünf ungeschribenen Büchern:fünfte Vorrede (1872) [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.geocities.com/thenietzschechannel/hcg.htm - 20.08.11.

[4] Ницше, Ф. Состязание у Гомера // Мюрберг, И.И. Свобода в пространстве политического. Современные философские дискурсы. М., 2009. С. 216.

то при каждом избытке почета, богатства, блеска и счастья он чувствует на себе завистливое око божества и боится этой зависти: в этом случае она напоминает ему о непостоянстве, о тленности человеческой участи, ему страшно за свое счастье, и, жертвуя лучшим, что у него есть, он склоняется перед божественной завистью»[1].

Агональность для Ф. Ницше является не только основой греческой культуры, она воспитывает в греках творческий порыв, стремление к состязанию побуждает соперников к деятельности и удерживает их в границах меры. «Каждая способность должна развиваться в борьбе» и тем самым человек соревнующийся приносит пользу обществу. «Для древних целью агонального (состязательного) воспитания было благо совокупности, благо государственного общества». В агональности Ницше усматривает источник существования греческого полиса, и, как только человек или полис достигают какой-либо высоты, тотчас же следует неотвратимое падение.

В поисках причин «греческого чуда» многие авторы отмечали агональный характер всей греческой цивилизации. Так, А.И. Зайцев полагал, что агональный соревновательный дух из спорта переходит на все стороны общественной и духовной жизни древних греков. Он пишет: «…Ключевым моментом в истории культурного переворота была универсализация агонистического духа новыми общественными силами. Трудность соревнования с аристократией в ее традиционных занятиях, трудность соревнования в воинской доблести и в атлетике толкала на перенесение соревнования в новые сферы, в которых условия были одинаково благоприятны для всех. Тут-то и начинается бурное развитие человеческой активности в сферах, доступных человеческому духу»[2].

Ф.Х. Кессиди в агональности видел важную, определяющую черту греческого национального характера, он отмечал, что «во всей истории человечества, пожалуй, не было и нет народа, более всего проникнутого агональным (состязательным, соревновательным, полемическим) духом во имя стяжания славы, чем древние греки: состязательность пронизывала почти все стороны жизни и деятельности последних»[3].

На агональный дух древних греков обращал свое внимание Ю.В. Андреев, который под ним подразумевал жажду соперничества, в которой «только и может по-настоящему себя проявить и таким образом самоутвердиться сильная, незаурядная личность»[4].

Ю.В. Шанин под агоном понимает «публичное состязание» или «общественные игры». Агонистикой он называет «систему тренировок и состязаний», которая со временем получила более широкую интерпретацию: агон мог быть не только спортивным, но и поэтическим, музыкальным, философским и т.д. Ю.В. Шанин различает понятия «агон» и «война», считая, что

---

[1] Ницше, Ф. Гомеровское состязание // Ницше, Ф. Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 93–101.
[2] Зайцев, А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. Санкт-Петербург, 2001. С.270.
[3] Кессиди, Ф.Х. Указ. соч. С. 13.
[4] Андреев, Ю.В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. Санкт-Петербург, 1998. С. 113.

агону сопутствовала спортивная доблесть, а война, действия которой запрещались на территории участвующих в агонах полисах, выступала явлением прямо противоположным агону[1]. Различать агон и войну на том основании, что агон является частью ритуала, а война непредсказуема и не имеет под собой упорядоченного момента, кажется преждевременным, особенно если речь идет об агонах и войнах древности. Мнение Демосфена на этот счет нельзя считать единственно верным, в силу идеологической направленности его выступлений[2].

Война в древности обладала ярко выраженными ритуальными чертами, например, место для боя фаланг выбиралось на основании взаимного договора враждующих сторон (Геродот. VII. 9), лучший отряд во время сражения располагался на правом фланге; особую роль в войне играли предсказания оракулов, сны и видения полководцев. Впрочем, Ю.В. Шанин в своей работе отмечает эту двойственность агона и уже не так категорично, как вначале, объявляет: «агон постоянно присутствует и в мифе, и в эпосе: агон мирный и боевой. И тут... эллин сравнительно легко переступает грань, отделяющую его от богов, порой отваживаясь даже бросать вызов небожителям, недвусмысленно приглашая их к единоборству»[3]. Последнее замечание дает повод к тому, чтобы видеть в агоне не только явление, присутствующее как в мирное время, так и в военное, но также и указание на сакральный характер агона. Бросить вызов богам, и даже метнуть копье в Ареса, как это сделал Диомед (Гомер. Илиада. V, 855–861), можно лишь в тот момент, который переживается мифологическим сознанием как сакральный.

На особенности состязательного духа греков обращали внимание исследователи систем эллинского воспитания А.-И. Марру и В. Йеггер. Первый, обращаясь к важнейшим аспектам греческой пайдейи, отмечает эволюцию системы воспитания, начало которой связывает с появлением «рыцарской культуры» гомеровского периода, второй, опираясь на диалоги Платона, рассматривает военное воспитание греков[4].

По мнению И.Е. Сурикова две тенденции сосуществовали и противоборствовали во всей истории Эллады полисной эпохи: индивидуализм и коллективизм. «Наиболее ярко индивидуализм проявился в агональном духе, в состязательности, соревновательности, пронизывавшей собою всю жизнь греков и оказавшей необычайно плодотворное воздействие на их культуру, определив ее самобытность и неповторимость. Буквально любая сфера деятельности — от изготовления глиняных ваз до сложения стихов - становилась в Греции полем для состязания. Вполне закономерен тот факт, что именно в рамках древнегреческой цивилизации впервые в мировой истории появился спорт, атлетика как самостоятельный феномен»[5].

---

[1] Шанин, Ю.В. Олимпия. История античного атлетизма. Санкт-Петербург, 2001. С. 13; 49–50.
[2] Демосфен. Первая речь против Филиппа. М., 1954. С. 35–36.
[3] Шанин, Ю.В. Указ. соч. С. 83.
[4] Марру, А.-И. История воспитания в античности (Греция). М., 1992. С. 23–25; Йеггер, В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем. М., 1997. С. 238.
[5] Суриков, И.Е. Античная Греция. Политики в контексте эпохи: Архаика и ранняя классика. М., 2005. С. 50.

Осознание античного агона как особого явления культуры, которое противостоит римскому зрелищу, можно обнаружить в работе Николая Бахтина «Спорт и зрелище». Эта работа вышла в 1927 г. как ответ на французскую антологию древнегреческих текстов, относящихся к спорту. В этой статье Н. Бахтин говорит о вырождении греческого агона в римское зрелище, которое происходит по причине возникновения границы разделяющей участников и зрителей. Агон, выражающий идею гармонии между природой и культурой, содержащий в себе активное действующее начало, созидающее культурную форму, в римскую эпоху сменился событием зрелища, когда между участниками и зрителями возникла непроходимая грань. «Зритель и зрелище – формула цирка. Участники состязания – действительный и возможный (в данный момент - он зритель) – такова формула агона»[1].

Со временем проблематика агональности в культурологии стала распространяться, помимо древнегреческой, и на другие культуры, в которых агональное начало также обнаруживало себя, хотя, возможно, не столь интенсивно и в других формах, нежели это было в античности. Так, Г.В. Драч под агональным началом понимает «соревновательное начало, делающее возможным переход от социобиологического уровня человеческого поведения к воспитанию и культуре». В агональности он усматривает «изначальный стимул и интегратор человеческих сообществ в различные типы культуры»[2]. То есть, агон есть такое начало, посредством которого происходит переход от уровня природы к уровню культуры, и это же начало объединяет людей в различные типы культуры, хотя и ограничивает коммуникации.

Исследовательница казачьей культуры Н.К. Калашникова, развивая представления об агональном пространстве культуры, как о пространстве упорядочивающем, присваивающем чужое, необжитое, воспитывающее маскулинные качества личности, агоном называла «универсальное качество культуры, заключающееся в состязательности, вытекающей из потребности присваивать, сделать своим иное пространство»[3]. Этот аспект агона развивает в свое работе А.В. Пономарев, рассматривая его в области военно-физического воспитания казаков[4]

Понятие агонального из историко-культурологического дискурса, который был задан Я. Буркхардтом, Ф. Ницше, Й. Хейзинга в современной мысли вышло в область социальной философии, связанной с политологией (И. Берлин, Д. Грей, Х. Хофмайстер), экономикой (М.А. Акимкиной, В.А. Ершова, А.В. Щербины), активно понятие агонального использует педагогика (Н.В. Рекутина), праксиология (Т. Котарбиньский), современный постмодернизм (Ж.-Ф. Лиотар, Р. Барт, Ж. Даррида).

---

[1] Бахтин, Н. Спорт и зрелище // Бахтин Н.М. Философия как живой опыт. Избранные статьи. М., 2008. С.206.

[2] Драч, Г.В. Агональность в культуре: история и современность // Культурное многообразие от прошлого к будущему. II Российский культурологический конгресс. Санкт-Петербург, 2008. С. 169.

[3] Калашникова, Н.К. Агональные основы культуры донского казачества. Диссертация кандидата философских наук. Ростов н/Д., 2005. С.34-35.

[4] Пономарев А.В. Субкультура донского казачества (XIX-XX) как феномен региональной культуры. Диссертация кандидата культурологи. Москва, 2009.

Р.С. Данилов, исследуя состязательность как форму социального бытия человека, не использует понятия агональность, однако под состязательностью понимает «процесс столкновения и последующего соперничества двух или более сторон, процессов, явлений, результатом которого может стать либо возникновение новой формы соперничества, либо взаимообмен между ними и, как следствие, переход системы «сторона один – сторона два» на новое качество»[1]. То есть в его работе используется довольно узкое понимание состязательности

Г.В. Драч понимает под агоном соревнование, которое «имеет первоначальную основу в борьбе за существование и оказывается сопряженным с самыми глубинными слоями человеческой психики на всем протяжении его культурного развития»[2]. Такого же толкования придерживается М. Акимкина и А. Щербина, которые рассматривали агонистику в свете экономического развития стран Западной Европы[3]. В работах этих исследователей агонистика представлена как главный социокультурный механизм европейской экономической культуры, зародившийся в древнегреческом обществе и продолжающий свое существование в современном европейском обществе, преимущественно в форме конкуренции.

Некоторые авторы различают понятия агональности и конкуренции, полагая за первым состязание, ведущее к единству, целостности социума, человека, духа, при этом отмечается, что не всякое единство и не всякая целостность есть наличное бытие агональности. Системное, механическое, суммативное единство и целое не относятся к агональности, зачастую вовсе выходя за пределы связной общности. В социальной философии агональность, по замечанию В.А. Ершова, нераздельно связана с диалектикой. И при этом имеется в виду только такая диалектика, которая имеет целью выигрыш целого, а не отдельных частей. По его мнению, агональность «есть социальное основание и творческий принцип игры. Творческая суть агонального выражается в состязательности, высшей целью которой является сохранение целостности как внутри социума, так и в отношениях общества и природы. Конкуренция - отчужденная форма агональности, главная цель которой - выигрыш сегодня, здесь и теперь любой ценой[4]».

В свое время польский философ Т. Котарбиньский, в рамках праксиологии, предложил рассматривать агонологию как науку о борьбе, в которой понятие агона использовалось им для обозначения отрицательной кооперации. Он понимал под агонией постоянную длительную борьбу с применением широкого спектра всех возможных средств противодействия[5]. Борьбой он

---

[1] Данилов, Р.С. Состязательность как форма социального бытия человека: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Саратов. 2007. С. 10.

[2] Драч, Г.В. Агональность в культуре: история и повседневность // «Культурное многообразие: от прошлого к будущему». II Российский культурологический конгресс с международным участием. Санкт-Петербург, 2008. С. 169–170.

[3] Щербина, А.В. Конкуренция как проявление агональности в экономической культуре: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Ростов н/Д, 2006.

[4] Ершов, В.А. Агональное как предмет социально-философского исследования: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2007. С. 5.

[5] Григорьев, В.В., Чумакова, В.И. Межкультурные коммуникации. Санкт-Петербург, 2008. С. 40–41.

называл «любое действие с участием, по крайней мере, двух субъектов (исходя из предпосылки, что и коллектив может быть субъектом), где по крайней мере один из субъектов препятствует другому». Большая «универсальность» борьбы связана с тем, что вынуждает учитывать действия «другой» стороны, т.е. включать в свою стратегию элементы сотрудничества, с одной стороны, и активизировать собственный творческий потенциал – с другой.

Тема «агонального» довольно часто звучит в постмодернистских теориях. Методологически постмодернизм ставит в основу культуры личность. В философии постмодернизма для Ж.-Ф. Лиотара «агонистика» – это игра, которая ведется не ради победы, а ради удовольствия: «Можно применить прием только из удовольствия от его придумывания... Беспрерывное выдумывание оборотов, слов, смыслов доставляет большую радость, а на уровне речи – это то, что развивает язык. Однако, конечно же, само такое удовольствие не свободно от чувства успеха, как минимум вырванного у противника, и зависит от величины, принятого языка, коннотации»[1].

Этот подход близок к «языковым играм» Л. Витгенштейна[2] и «войне языков» Р. Барта[3]. Для Л. Витгенштейна язык предстает в виде языковых игр, поскольку существует «бесконечное разнообразие способов употребления того, что мы называем «символами», «словами», «предложениями». И эта множественность не является чем-то устойчивым, заданным раз и навсегда; новые типы языка, новые языковые игры, как мы можем сказать, возникают постоянно, а другие устаревают и забываются»[4].

Р.Барт рассматривает разделение языков в контексте проблем соотношения языка и власти. Он полагает, что «война в языке отнюдь не «природна» - она возникает там, где различие превращается обществом в конфликт; предполагают даже, что существует изначальный параллелизм между разделением общества на классы, расчленением символического поля, разделением языков и невротическим расщеплением психики»[5].

Ж. Деррида в агоне видит борьбу «с совершенно неопределенным исходом», победа в агоне приходит не в результате расчета, а как абсурдный и неотвратимый дар. «Агон поглощает без остатка, деприватизирует, политизирует, мобилизует участвующих в нем атлетов, не открывая им смысла этих действий, их телоса»[6].

Во второй половине прошлого столетия тема агонизма обрела свое второе рождение в работах политической философии. Исайя Берлин, критикуя основные положения теории Н. Макиавелли, предлагает увидеть проблему несовместимости основных моральных ценностей друг с другом, отсюда противоречие между христианской этикой и этикой «греческого полиса», между инструментальными ценностями и моральными, категоричными цен-

[1] Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна. Санкт-Петербург, 1998. С. 29–32.
[2] См. Козлова, М.С. Идея «языковых игр» // Философские идеи Людвига Витгенштейна. М., 1996. С. 5–25.
[3] Барт Р. Война языков // Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова.— М.: Прогресс, 1989. С.535.
[4] Витгенштейн Л. Философские исследования. М., 2011. С.30.
[5] Барт Р. Указ. соч. С.535.
[6] Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993. С.98.

ностями. По Берлину, Макиавелли – приверженец морали, усматривающей высшие ценности не в сфере благих намерений, а в сфере благих последствий. Для реального достижения общего блага, убежден он, требуется набор средств, куда более широкий, чем тот, что предписан христианством. И. Берлин, характеризуя проблему противостояния ценностных систем, замечает, что «цели, в равной степени конечные и в равной степени священные, могут противоречить друг другу... целые системы ценностей могут вступать в конфликт... и... происходит это не просто в исключительных обстоятельствах, ...а является элементом нормальной человеческой ситуации»[1]. Исследователь творчества Берлина А. Паньковский отметил трагизм этой концепции, когда «А и С – оба претендуют на то, чтобы стать главной целью жизни, отнять все время, поглотить весь ресурс; здесь невозможен компромисс: либо А, либо С»[2]. В этой трагической дилемме находится субъект, не могущий разрешить ценностный конфликт на интерсубъективном уровне, но данный вывод можно перевести и в другой план.

Субъект как самоутверждающееся бытие в качестве психической системы существует еще и в качестве социальной системы, которая осуществляется за счет политической силы принуждения и принуждения неких этических установлений. И те и другие институализированы и уже сами по себе являются самоутверждающимися сущностями, которые не выражают, а ограничивают человеческую свободу, подчиняя себе человеческое бытие. Но при столкновении социальных или психических систем из-за различных благ, возникает как раз переход на интерсубъективный уровень, когда конфликт ценностного выбора сглаживается конфликтом на межсистемном уровне. Межсистемный конфликт ставит ценностный выбор, который напрямую связан с различением системы и окружающего мира, т.е. с идентичностью социальной системы. Смена ценностей может привести (и приведет) к утрате идентичности системой (поэтому у Макиавелли весь пафос его работы направлен на благо государства).

Теорию агонального либерализма рассматривает в своей работе Джон Грей, который понимает под термином «агональный» (agonistic) столкновение, соревнование, схватку соперников или же конфликт героев в трагедии[3]. В агональном либерализме Д. Грей видит такой вид либерализма, который «основан не на рациональном выборе, а на пределах рационального выбора, накладываемых на него радикальным выбором, который нам часто приходится делать между благами, по сути своей соперничающими, зачастую несовместимыми друг с другом, а иногда несоизмеримыми или не поддающимися рациональному сопоставлению». Агональный либерализм Грея связан с теорией плюрализма ценностей, которые входят в не имеющий разрешения конфликт, так как эти ценности не сводимы к какому-то общему критерию, позволяющему их разрешить[4].

---

[1] Берлин, И. Оригинальность Макиавелли // Берлин, И. Подлинная цель познания. М., 2002. С. 362.
[2] Паньковский, А. Агональный либерализм Исайи Берлина // Логос, № 4–5 (39), 2003. С. 170.
[3] Грей, Д. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. М., 2003. С. 139.
[4] Грей, Д. Указ. соч.. С. 139–140.

Проблематика плюрализма ценностей для настоящей темы интересна в том смысле, что столкновение бытийствующих субъектов (самоутверждающихся), происходит агонально в уже заданных ритуализированных рамках правил, которые сами являются результатами агонов, как и установление тех или иных ценностей. Несоизмеримость ценностей подвергает сомнению ценностную иерархию, что в принципе невозможно для общества, сохраняющего свою идентичность. Всегда есть ценности, которые в иерархической шкале будут располагаться выше, чем остальные ценности, в зависимости от основного критерия – возможно ли пожертвовать жизнью ради этих ценностей и тем самым сохранить свою идентичность.

Подытоживая рассуждения о природе агональности можно отметить, что она представала феноменом человеческого бытия, в котором реализовывалась некая, еще до конца не проясненная исследователями сила, толкающая человека к первенству. Первоначально сознание фиксировало внешнюю, ритуально обусловленную форму (агон), в которой реализовывались активные устремления индивида и общества, связанные с противоборством, противостоянием, схваткой, которые могли играть роль стимула и интегратора сообщества людей в различные типы культуры. Через агон реализуется агональность, которая сама требует просветления и концептуальной определенности.

§ 2. Генетические основания агональности

Рассмотренные смысловые вариации агональности не проясняют сущности этого явления. Для того чтобы разобраться с этим вопросом обратимся к генезису агональности, а также обратим внимание на формы существования агонов, их содержательный и функциональный аспекты, и на их непосредственных участников - агонистов.

Агрессивные действия между представителями человеческого вида позволяют генетически возвести агональность к «борьбе за существование». Это понятие было использовано Ч. Дарвином в качестве метафоры, означающей «зависимость одного существа от другого», оно включало в себя «не только жизнь особи, но и успех в оставлении потомства»[1]. Иначе говоря, под борьбой за существование следует понимать активность организма, направленную на сохранение жизни и обеспечение существования потомства.

В естествознании подобная борьба часто обозначается термином «соревнование». И. Шмальгаузен, классифицируя виды таких соревнований, выделяет конституциональную, межвидовую и внутривидовую борьбу. При этом первые два вида борьбы с природными условиями и другими биологическими видами являются факторами элиминации (уничтожения), а внутривидовая борьба ведет к созданию новых форм организации. Результатом таких соревнований разнородных особей данного вида в борьбе за жизнь и

[1] Дарвин, Ч. Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. Санкт-Петербург, 1991. С. 67.

размножение служит избирательная, общая или случайная элиминация. Элиминация принимает избирательный характер только через соревнование, которое может быть внутривидовым, межсемейным и межгрупповым[1].

Использование слова «соревнование» для обозначения борьбы за существование, на наш взгляд, вызывает возражение, если соревнование рассматривать как форму деятельности, при которой участвующие стремятся превзойти друг друга в мастерстве, в искусстве[2]. Для того чтобы можно было кого-нибудь в чем-то превзойти, необходимы критерии оценки мастерства, а также само по себе соревнование не предусматривает элиминацию. Для того чтобы соревнование стало возможным, необходимо, чтобы оно протекало в определенных рамках – правилах, которые собственно и будут являться основным признаком соревнования. В борьбе на уничтожение таковых правил не должно быть вовсе, иначе не будет достигнута ее главная цель.

Следовательно, в соревнованиях, помимо агрессивного поведения, должны присутствовать правила, ограничивающие агрессивность, которая в своем пике может быть направлена только на самоуничтожение. Агрессивность проистекает из активности живого существования и является наравне с инстинктами самосохранения, продолжением рода, особым инстинктом борьбы против собратьев по виду[3].

В современной психологии можно выделить несколько определений агрессивности. Так, Л. Берсковиц под агрессивностью понимает любую форму поведения, которая нацелена на то, чтобы причинить кому-то физический или психологический ущерб[4]. По мнению Р. Бэрона и Д. Ричардсона, агрессия – это любая форма поведения, нацеленного на оскорбление или причинение вреда другому живому существу, не желающему подобного обращения[5]. Эти и другие определения ограничены рамками прикладного значения, при этом необходимо обратить внимание на то, что агрессивность проистекает из активности живого существования и тем самым является неотъемлемым качеством жизни, которая стремиться к расширению, размножению, к продолжению себя во времени и пространстве.

Дискуссии по поводу того, является ли агрессивность инстинктом или же полностью детерминирована экологическими, культурологическими и социальными условиями, выходят за рамки данной работы[6]. Однако, полагая, что агрессивность является инстинктом жизнеутверждения, следует учитывать, что интенсивность ее во многом будет определяться экологическими, конкретно-историческими и физико-морфологическими факторами. По данным этологов и этнографов важное влияние на интенсивность агрессивности в обществе выступает территориальность, под которой понимают особые формы поведения связанные с исключительным использованием ресурсов

[1] Шмальгаузен, И.И. Факторы эволюции. Теория стабилизирующего отбора. М., 1968. С. 90–94.
[2] Ожегов, С.И. Словарь русского языка. М., 1984. С. 651.
[3] Лоренц, К. Так называемое зло. М., 2008. С. 87.
[4] Берсковиц, Л. Агрессия: причины, последствия и контроль. Санкт-Петербург, 2002. С. 24.
[5] Берон, Р., Ричардсон, Д. Агрессия. Санкт-Петербург, 2001. С. 27–28.
[6] Шнирельман, В.А. У истоков войны и мира // Першиц А.И., Семенов Ю.И., Шнирельман В.А. Война и мир в ранней истории человечества. Т. 1–2. М., 1994.

внутри замкнутой группы особей, вне зависимости от способов, которыми обеспечивается такое эксклюзивное использование. Как поясняет А. Казанков: в одном случае защита кормовой территории может быть связана с актуальной агрессией (в случае попыток со стороны «чужаков» нарушить эту эксклюзивность). На другом полюсе – эксклюзивное использование ресурсов осуществляется без актуальной агрессии и нарушений, а защита территорий обеспечивается, в крайнем случае, с помощью символической агрессии[1].

Инстинкт агрессивности, несомненно, выступает важнейшим фактором внутривидового сохранения. Функционально он распределяет особей одного вида по жизненному пространству, производит отбор лучших защитников рода в агонистических поединках, устанавливает ранговый порядок в социуме. Последний, по мысли К. Лоренца, заключается в том, «что каждый из совместно живущих индивидов знает, кто сильнее его и кто слабее, так что каждый может без борьбы отступить перед более сильным и, в свою очередь, может ожидать, что более слабый отступит перед ним, где бы они ни встретились»[2]. Эти функции связаны с отбором, который упорядочивает социальную структуру в пространстве, придавая ей иерархическое строение.

Означает ли, что агональность, как стремление к первенству прочно связано с природной агрессивностью, которая проявляется на индивидуальном уровне или родовом уровне, и может быть как актуальной, так и символической?

Если обратиться к эмпирической базе агональных феноменов, которые существуют в культурах, то можно обнаружить военные агоны (единоборства перед армиями, сражения героев во время битв), календарные агоны (состязания инсценирующие мифологические сюжеты, например, борьбу между Мардуком и Тиамат в Месопотамии), брачные агоны (состязания между партиями жениха и невесты во многих культурах мира), агоны связанные с инициациями (воспитательные агоны), а также возросшие на этой почве агоны мусического характера. Военные и брачные агоны чаще других встречаются в сюжетах древнегреческой мифологии, при этом самым распространенным агонистическим сюжетом в мифологии является рассказ о единоборстве за обладание невестой[3]. То есть, наравне с агрессивностью, как проявлением вражды и жизнестойкости, можно выделить и состязание, обладающее эротическим контекстом. Борьба за невесту с представителями ее социальной группы, борьба с самой невестой, результатом чего должна быть иерофания извечный сюжет присущий не только греческой мифологии. Так, наравне с Танатосом заявляет о себе Эрос, две силы воплощающие, проецирующие агональность в социокультурное пространство. Их медиальная роль очевидна, поскольку здесь природное начало посредством ритуализаций становится

[1] Казанков, А.А. Агрессия в архаических обществах (на примере охотников-собирателей полупустынь). М., 2001. С.10-15
[2] Лоренц, К. Указ. соч. С. 125.
[3] Шанин Ю.В. Указ.соч.С. 63.

культурой. Ритуал, как механизм упорядочивающий хаос повседневности, канализирует агональность, придавая ей культурные формы и институции.

Наиболее полный обзор подходов к изучению ритуала представлен в работах В.Н. Нечипуренко, который считает, что задача философского исследования ритуала представляется одной из самых сложных. Именно в силу ее сложности на сегодняшний день *не существует* (курсив наш) единой теории ритуала, несмотря на развитость его изучения в контексте различных гуманитарных и социальных дисциплин.[1]. В своих работах В. Нечипуренко исходит из того, что ритуал – это форма социального поведения, базирующаяся на феномене архетипического символизма, затрагивающая ключевые ценности общества, обыгрывающая дихотомию сакрального и профанного, и в этом смысле представляющая собой практическую реализацию мифологического мировоззрения[2].

В настоящей работе ритуальная практика будет рассматриваться в контексте дихотомии Порядок-Хаос, где за ритуалом будет полагаться порядкообразующий механизм. Так, по мнению В. Васильковой, ритуал можно рассматривать как социальную магическую процедуру человеческого сообщества, направленную на отвоевывание у хаоса неких «зон порядка». По ее мнению, «календарная обрядность в этом контексте представляет особый интерес, поскольку в ней зафиксирован целый цикл рождения порядка, его укрепления и обновления через разрушение, то есть полный цикл социальной организации со всеми соответствующими ей атрибутами процесса упорядочения»[3].

В современных теориях ритуала можно отметить позицию Д. Керцера, который считает, что посредством ритуальных действий «мы противостоим хаосу, окружающему нас в повседневной жизни, и создаем порядок»[4]. Отводят ритуалу место упорядочивающего и структурирующего аспекта социальной жизни Б. Майерхофф и С. Мур. «Любая церемония является главным образом драматическим выступлением против неопределенности в какой-либо области человеческой деятельности. С помощью упорядоченности, формальностей и повторений ритуал стремиться заявить о том, что космос и социальный мир, или некая конкретная малая их часть, являются упорядоченными, объяснимыми и на данный момент неизменными… Ритуал декларирует форму в противовес неопределенности»[5]. Собственно и сами ритуализированные формы являются результатом агональных практик. Так, в животном мире во внутривидовых поединках достаточно принять позу подчинения и тем самым избежать уничтожения или нападения.

Здесь необходимо понять, что агональные практики в результате придают особый порядок и устойчивость миру культуры. Состязание имеет место там, где ритуализированная форма направлена на усмирение агрессии

[1] Нечипуренко В.Н. Ритуал в контексте социально-философских и культурологических исследований. Ростов н/Д., 2001. С. 3.
[2] Нечипуренко В.Н. Ритуал (опыт социально-философского анализа). Ростов н/Д., 2002. С. 9.
[3] Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. Санкт-Петербург, 1999. С. 384.
[4] Цит. по: Нечипуренко В.Н. Ритуал в контексте…С. 22.
[5] Цит. по: Нечипуренко В.Н. Указ. соч. С.23.

самой же агрессией, однако при этом противник не уничтожается, а приводится к состоянию подчинения. Аристотель, определяя чувство соревнования, отмечал, что оно «есть некоторое огорчение при виде кажущегося присутствия у людей, подобных нам по своей природе, благ, которые связаны с почетом и которые могли быть приобретены нами самими, возникающее не потому, что эти блага есть у другого, а потому что их нет у нас самих. Поэтому-то соревнования (как ревностное желание состязаться) есть нечто хорошее и бывает у людей хороших, а зависть есть нечто низкое и бывает у низких людей»[1]. В этом важном замечании Аристотеля можно видеть различие между завистью и чувством состязательности, которые были присущи грекам и которые обнаруживаются у современных народов.

На это различие обращал внимание Ф. Ницше, говоря, что «не только Аристотель, но и вся античная Греция понимает злобу и зависть иначе, чем мы, разделяя образ мысли Гесиода, который одну Эриду, а именно ту, которая толкает людей на вражду и взаимоистребление, зовет злой, в то же время, прославлял доброту другой Эриды – той, что с помощью ревности, вражды, зависти побуждает человека к действию, но не к такому, как война на уничтожение, а к соревнованию»[2]. Что же это за блага, о которых говорит Аристотель, и которые вызывают у человека стремление к состязанию? Он перечисляет их: богатство, обилие друзей, власть, уважение (по предкам, соотечественникам или отечеству), добродетели, с помощью которых можно приносить пользу, а также мужество и мудрость. Следовательно, условие, возникновения состязания можно видеть в недостатке чего-либо в себе, и избытке, наблюдаемого у других. А агональность в таком случае стремится к уравновешиванию благ. При этом обладающий ими не мог оставаться в состоянии удовлетворения собственным положением долгое время, ведь «никто из нас не должен быть лучшим; если же таковой найдется, то пусть живет в другом месте и среди других», говорили эфесцы, изгнавшие Гермодора[3].

Агрессия, вне каких бы то ни было ограничивающих ее рамок, превращается во взаимно уничтожающее насилие. Уже филогенетически для сохранения организма во внутривидовой борьбе вырабатываются ритуализированные формы поведения, которые призваны остановить агрессию. Однако при пролитии крови (то есть когда агрессивность превращается в насилие и достигает своей цели) возникает цепная реакция, требующая отмщения. Животное опьяняется чувством крови, оно обращает насилие на все, что может представлять собой угрозу или жертву для нападения. Нечто подобное происходит и с человеком, которого охватывает гнев и страх, переходящие в ярость. Возможно, подобное состояние человека можно охарактеризовать как состояние сакральной одержимости. Ритуальная практика, охватывающая большие массы людей, вовлекала их в сакральное состояние мира. «Сакральное – это то расточительное кипение жизни, которое порядок вещей, чтобы

[1] Аристотель. Риторика. 1388 a 30.
[2] Ницше, Ф. Состязание у Гомера // Мюрберг И.И. Свобода в пространстве политического. М., 2009 С. 213.
[3] Цицерон, М.Т. Тускуланские беседы V,105 // Марк Тулий Цицерон. Избранные сочинения. М., 1975.С. 353.

продлить свое существование, заключает в оковы и которое, будучи сковано, превращается в разгул, иными словами, в насилие»[1].

Остановить всеобщее опьянение ненавистью можно посредством обряда замещения, когда агрессия, могущая проявиться между людьми или социальными группами, замещается жертвой, теперь уже обряд жертвоприношения канализирует насилие, перенаправляя его на животное или человека, выбранных специально для этой цели. В «Аяксе» Софокла есть эпизод, в котором беседующий с Афиной Одиссей узнает, что Аякс в гневе вырезал всё предназначенное для пропитания войска стадо. Причиной гнева Аякса явился доспех Ахилла, который греческие военачальники ему не дали. Аякс истребляет стадо, думая, что перед ним ахейцы.

«... И вот нагрянув,
Он стал рубить кругом себя и душу
Убийством рати многорогой тешить.
То думал он, что братьев он Атридов
Жизнь источает, то – других вождей»[2].

Гнев Аякса продолжается и после рубки мечом, когда в своем шатре он продолжает пытать животных. Ослепленный гневом, Аякс сакрально одержим. Р. Жирар, обращая внимание на эту сцену из трагедии Софокла, пишет, что «в основе институционального жертвоприношения лежат эффекты, очень похожие на гнев Аякса, но упорядоченные, направленные и организованные той неизменной рамкой, в которой они закреплены»[3]. Но для Жирара исступление Аякса неудержимо и все разрушающе, однако не связан ли гнев Аякса, доспехи Ахилла, хитрость Афины и истребление стада одной цепью? Не наблюдается ли здесь тот самый обряд жертвоприношения, который вызван агоном такой силы, которая уничтожила Ахилла, а следом и Аякса? И не является ли жертвоприношение стада составной частью агона?

Агрессивность, схваченная рамками ритуала, порождает агон. Ритуал создает насилию необходимые границы, и все время контролирует безудержную силу, которая стремиться разрушить рамки ритуала. Ритуал, подобно богине Афине в трагедии Софокла, направляет гнев, подхлестнутый кровью, на заклание животных, вместо уничтожения своих товарищей по оружию. Подобный мотив можно увидеть и в жертвоприношении Авраама, когда нож, занесенный над Исааком, останавливается рукой ангела и перенаправляется в агнца. Насилие в ритуале прочно держится в нормативных правилах и выступает едва ли не первым культурным актом, направленным на создание мира, на приобщение к сакральному миру людей, и через ритуал трансформируется в чисто агональную практику. В последнем случае агон все время актуализирует первичные образцы, возвращается к истоку, когда насилие вызвало самореференцию, обнаруживающую себя в ритуале, в идентификации себя как «Мы», и тем самым проведшую демаркационную линию между «Своим» и «Чужим».

---

[1] Батай, Ж. Проклятая часть. М., 2006. С. 73.
[2] Софокл. Аякс. 50–70. Драмы. / Пер. Ф.Ф. Зелинского. М., 1990.
[3] Жирар, Р. Указ. соч. С. 16.

Все указанные процессы образовывали картину мира социума. После агона наступала пора неустойчивого равновесия, которое могло быть поколеблено экстраординарным событием, возвращение из которого опять требовало жертвоприношения. Возможно поэтому жертвоприношения связаны с мифами образования мира такими, как борьба Мардука и Тиамат, как жертвоприношения Пуруши или великана Имира.

Ж. Батай отмечал, что «принцип жертвоприношения состоит в разрушении, но, хотя это разрушение бывает порой даже полным (как в обряде всесожжения), все-таки жертвенное разрушение не есть обращение в ничто»[1], то есть то, что приносится в жертву из регистра реального, профанного мира переводится в регистр сакрального. Возможность принести жертву, как и вообще возможность лишить жизни живое существо и прежде всего человека, выводит индивида на границу сакрального мира. В результате жертвоприношения не только жертва достигает сакрального мира, но и сами приносящие жертвы становятся сакральноодержимы, они очищаются, приобщаются к трансцендентному миру. Акт пролития жертвенной крови, акт рассечения плоти, нанесения раны равносилен акту миротворения, который будет производиться по всякому дестабилизирующему социум и человека случаю. Таким случаем выступает и сам ритуал, но поскольку он находится в контексте культуры (обычая), то его влияние не может быть деструктивно.

Агрессивность замкнутая в ритуальные рамки не представляет того только биопсихологического явления, которым оперирует психология, также она не является и инстинктом смерти в психоаналитической модели З. Фрейда. В этом случае проявление агональности можно обозначить Танатосом, понимая под ним силу, ввергающую человека в страсть, pathos, переживаемую им как состояние, в котором устраняются различия между противоположностями (агонистами). Такую же одержимость сообщает человеку сила Эроса, погружение в которую также несет в себе устранение различности между людьми, то есть истока противоборства.

Итак, агональность происходит от естественной внутривидовой борьбы за существование, она проявляется в виде сил Танатоса и Эроса, которые в рамках ритуалов представляют собой уже не природное явление, а социокультурное. Эти силы являются выражением стремления человека к собственному благу. Благо, по Аристотелю определяет цель деятельности и представляет собой «деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько – то сообразно наилучшей и наиболее совершенной»[2]. Стремление человека к благу, полагает и состязание между людьми в обладании этого блага. Состязание представляется стремлением к цельному и радостному самоосуществлению человека, то есть в агональности можно видеть самоутверждение личности в собственном существовании. Рассмотрим этот тезис подробнее.

Учение о самоутверждении является основой системы Б. Спинозы. Так Спиноза пишет: «Стремление вещи пребывать в своем бытии есть не что

[1] Батай, Ж. Проклятая часть. М., 2006. С. 68.
[2] Аристотель. Никомахова этика.109а 15 // Аристотель. Этика. М., 2010. С. 50.

иное, как действительная (актуальная) сущность самой вещи»[1]. Словом «стремление» здесь передается латинское «conatus», «устремленность к чему-либо». Эта устремленность вещи является ее актуальной сущностью. При исчезновении стремления исчезает и сама вещь[2], что указывает на то, что стремление к самоутверждению заставляет вещь быть. Спиноза это стремление к самоутверждению называет способностью, или силой, и говорит, что душа утверждает или полагает свою способность к действию[3]. Таким образом, Спиноза отождествляет силу бытия с самоутверждением.

Самоутверждение, по мысли П. Тиллиха, проявляется на онтическом, духовном и нравственном уровнях. На каждом из них человек сталкивается с тревогой судьбы и смерти, пустотой и бессмыслием, виной и осуждением, которые стремится преодолеть посредством мужества[4]. Но мужество с необходимой достаточностью может обнаружить себя только в ситуации столкновения, где судьба, смерть, бессмыслие, осуждение выступают уже неким итогом схватки, столкновения или проигранной борьбы. Мужество обнаруживает себя тогда, когда сила самоутверждающегося человеческого бытия преодолевает другую силу, иначе говоря, когда проявляется актуальная сущность бытия.

Актуальная сущность бытия будет доступна для человека тогда, когда он познает силу, присваивающую указанную вещь, использующую ее, или выражающую себя в ней. Можно понимать силу как способность (стремление) всего сущего к существованию и самоутверждению. Сама по себе сила не доступна для восприятия, так как для ее проявления всегда необходима контрсила. Только в противостоянии сил можно обнаружить силу. Поэтому можно сказать, что сила – это борьба сил[5].

Сила может быть действующая, активная и противодействующая, претерпевающая. Такое различие сил ввел Аристотель, который определял их не только как различные, но и как нечто единое[6]. Действующая сила – это противоборство сил, обуславливающих друг друга. Противоборствующие силы не могут существовать друг без друга и потому обуславливают собственное существование. В момент сталкивания силы еще нельзя разделить на господствующую и страдающую, подобное деление возможно уже после схватки, столкновения, борьбы, которые послужат истоком для последующего развития иерархического порядка. Если сущее можно понимать как противоборство сил, то сущность сущего можно постигнуть как борьбу и спор, что близко к высказыванию Гераклита о том, что «борьба – отец всего, царь всех»[7].

Самоутверждение человеческого бытия в своей устремленности к полноте и целостности, преодолевает и даже упраздняет различность сущего, че-

---

[1] Спиноза, Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке Ростов н/Д, 1998. III. теор. 7.
[2] Там же. II. опр. 2.
[3] Спиноза, Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке Ростов н/Д, 1998. III. теор. 54.
[4] Тиллих, П. Мужество быть // П. Тиллих, Избранное. М., 2011. С.41-72.
[5] О силе см. Хофмайстер, Х. Воля к войне или бессилие политики. Философско-политический трактат. Санкт-Петербург, 2006. С. 34-43.
[6] Аристотель. Метафизика. IX, 1; 1046a19f.
[7] Гераклит. Фрагменты. B 53. пер. М.А. Дынника.

рез стремление к со-бытию (Ж.Л. Нанси) и разъединяющую вражду, через Эрос и Танатос, две устремленности, связанные с социобиологическим началом в человеке, любовью и агрессией. Эрос есть устремленность к со-бытию, совместному бытию, множественному бытию. По мнению Е.К. Краснухиной, «категория «Эрос» выражает особую интенциональную природу человека: человек есть страсть, желание, стремление, проекция за пределы самого себя… Онтологическим основанием Эроса является иерархия бытия. Сущность Эроса есть жажда полноты жизни, постоянного возрастания бытия, ностальгия по высшему смыслу. В этом своем качестве Эрос тождествен духу человека... Опыт духовный, мистический и эротический роднит экстатический характер Эроса и человеческого духа. Экстатический механизм связан с трансцендированием самости, он позволяет Я выйти за грани собственной имманентности. При этом человек жертвует своим индивидуальным и приобретает экстатический духовный опыт, который сродни опыту умирания»[1].

Танатос, будучи воплощенной агрессивностью, утверждает единичность бытия, при которой только Я-без-Другого. Стремление, как страсть, имеет своей целью устроение Космоса, даже в том случае, когда это стремление направлено во мглу Хаоса, оно все равно устраивает высший, абсолютный, порядок. Е. Краснухина видит в Эросе противоречивость человеческого бытия, которая выражается в двух родах эротического наслаждения: блаженство спасения и наслаждение гибелью, «блаженство поглощения Я высшим бытием и сладострастие поглощения Я бездной ничто. Человеку доступны высшие и низшие экстазы в силу дуализма его существа. Это есть не просто дуализм души и тела. Это есть дуализм страстного отношения человека к двум мирам: космосу и хаосу, полноте и пустоте, жизни и смерти, культуре и варварству»[2]. Аполлоническое и дионисийское начала в человеке в каждом случае есть отношение к космическому и хаотическому, это отношение есть стремление человека к собственному самоутверждению, в котором он выступает творцом, отдаваясь упорядоченности ритуала или ритуальному неистовству. Нет сверхчеловеческого, как нет и недочеловеческого в человеке, если он стремится к собственному бытию, полнокровному, творческому, взрывному, агональному бытию самоутверждения.

Раздор порождает страх, который заставляет человека прийти в ужас или вступить в борьбу. В этом свободном выборе заключается исток человеческого мужества и человеческой доблести. Выбор ведет к действию, которое направлено на удержание или создание порядка. Порядок, как результат агонистики, является созданной формой культуры. В этом процессе можно видеть творческий потенциал агональности, направленный на создание форм, являющихся результатом ее воздействия. Формы жизнедеятельности, как установления и предписания, выступают ограничителями творческой активности. Они подчиняют силу самоутверждающегося человеческого бытия и

[1] Краснухина, Е.К. Эрос смерти // Фигуры Танатоса. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. – Режим доступа URL:
http://anthropology.ru/ru/texts/gathered/thanatos/05/index.html - 10.10.2010.
[2] Краснухина, Е.К. Указ.соч.

тем самым превращаются в формы лишенные порыва и динамичности. Закостенелость форм и отсутствие творческого самоутверждения приводят к разрушению культуры, в этом видится трагизм человеческого существования.

Ж. Батай в своих работах об эротизме неоднократно поднимал вопрос о соотношении смерти и эроса в культуре. «Миг эротического возбуждения – это даже вершина жизни, высшая сила и интенсивность которой обнаруживается в тот миг, когда два существа соединяются, сплетаются, увековечивают себя. Это и есть жизнь, ее воспроизведение; воспроизводя себя, жизнь выходит из установленных берегов избытком своим, бьющим через края, жизнь достигает наивысшего исступления. Это скрещение тел... противится смерти»[1]. Эротизм не ведом человеку без знания смерти. У Жоржа Батая Танатос обнаруживает себя в стратегии преодоления социальных запретов, моральных норм, условий существования мышления и чувственности, в опыте «абсолютной негативности», трансгрессии, которую можно понимать как выход за пределы социального бытия и достижения позиции внешнего наблюдателя. Такой трансгрессией может быть экстаз, одержимость, безумие, оргазм, смерть, она объединяет Эрос и Танатос[2].

Таким образом, анализ генетических корней агональности показал, что ей имманентно присущи силы созидания и разрушения. Полем противоречия выступает раздор, понимаемый как сила, обнаруживающая себя в противоборстве с другой силой, как то, что находится в со-бытии и делает возможным это со-бытие, поскольку культурнаю форма всегда есть граница между рвущимся к своему осуществлению человеческим бытием и теми силами, которые представляют собой энтропию, разрушающую форму. Осуществлять себя – это значит стремиться к расширению, экспансии, умножению – это сила, воплощающая в себе и Эрос, и Танатос, любовь и агрессивность. Они выражают устремленность жизни к собственному осуществлению. Эта устремленность требует для своего осуществления особых механизмов и форм, которые создают пространство культуры. Культура без этого эротанатологического, агонального пласта содержащего в себе творческое самоутверждение личности превращается в деградирующую форму, которая содержит уже преграды для самоутверждения, гасит порыв творчества и в дальнейшем или сменяется новой культурой или, разрушаясь и превращаясь в культурный реликт, исчезает.

Что придает существованию этих сил смысл? Что направляет их устремленность в русло Эроса и Танатоса ради созидания? Их взаимовлияние облекается в со-бытии рамками того, что способно упорядочить хаос повседневности, что способно концентрировать смыслы, нести семиотическую нагрузку и тем самым поддерживать со-бытие как единое и целое. В рамках ритуального механизма эта совокупность сил Эроса и Танатоса приобретает качество агональности, как силы самоутверждающей и созидающей бытие.

---

[1] Батай, Ж. Из «Слез Эроса» // Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX в. Санкт-Петербург, 1994. С. 277.

[2] См. Эвола, Ю. Метафизика пола. М., 2012. С. 127-128.

То есть, благодаря порядкообразующей роли ритуала агональность из биологического стремления жизни к расширению и размножению, превращается в агональность как культурное явление. Ритуал как форма созидается агональностью, а затем канализирует ее силы в культуросозидающее русло. Заключенные в ритуальные рамки силы Эроса и Танатоса направлены на преодоление хаотического и энтропийного, на достижение первенства, победы, вопреки силе рока. Можно предположить, что эта устремленность к первенству должна потребовать от агониста силы и энергии, сравнимой с пассионарным толчком[1], когда рушатся старые формы, созидаются новые нормы, правила и стереотипы поведения.

Агональность реализуется в виде искусства любви и искусства сражения, которое еще греки называли агонистикой. Рассмотрим ее основные компоненты. В работе «Борьба» Э. Ласкер, известный шахматный теоретик и литератор, доктор философии и математики, рассматривает стратегию борьбы, как военную, так и конкурентную. По его мнению, «борьба возникает всегда, когда нечто живое хочет достигнуть своей цели, преодолевая сопротивление»[2]. Ласкер расширяет понятие борьбы до понятия действа (machee), «и в этом смысле «живет» все то, что может развиваться и размножаться». Стратегия действа является совокупностью всех рассуждений, способствующих объяснению или предвидению событий, связанных с действом. Тактика в этом случае, выступает стратегией отдельного эпизода действа. Э. Ласкер предлагает анализ эпизода действа и выделяет различные его элементы. К ним относятся центры воздействия, которые он именует стратами действа и относит к ним «солдат, винтовки, пушки, сабли, корабли». Страта оказывает различные воздействия и является многократной. Страты могут различаться по своей высокой или не высокой ценности, которая оценивается по производимой группой страт работе. Единицу воздействия Ласкер предлагает именовать йонтом. Таким образом, воздействие страты – это комбинация различных йонтов. Поле действа – это пространство, где действуют и двигаются страты. В пространстве поля действа представляют собой не зависящие от воли борцов обстоятельства, то есть их окружение. В поле действа осуществляют свою деятельность деятели, чьи действия могут быть конструктивными (позитивными) или деструктивными (негативными). Деятели по своей натуре бережливы в отношении энергии, которой они располагают – они экономят страты и йонты. Способность страты проделать работу для целей деятеля зависит от интенсивности его йонтов в различных позициях, которые страта может занимать; от подвижности страты, или от способности страты приспособиться к различным обстоятельствам, или легкости, с которой она может перейти от одного задания к другому. Эту подвижность Э. Ласкер сравнивает с адаптивностью, эластичностью, гибкостью и именует «армостией», кото-

[1] Пассионарность как энергия – избыток биохимической энергии живого вещества, обратный вектору инстинкта поведения и определяющий способность к сверхнапряжению. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1994. С.608.

[2] Ласкер, Э. Борьба. М., 2007. С. 28.

рую можно повышать или понижать. Угрозу одной страты для другой, вражеской, можно обозначить как «давление».

Страты могут совершать маневры. Язык маневров, как и всякий язык общения, состоит из лексической и грамматической части. Маневр – это своего рода аргумент противостоящей стороны, аргумент, который он понимает и на который отвечает ответным маневром. В основе каждого маневра находится конкретная идея, и наоборот, всякому представлению о природе слабых мест, функций отдельных страт, давления и т.д. соответствует ряд маневров. «...Действу на поле боя сопутствует еще одно действо. Бой – это физическое явление, а сопутствующее действо – явление идеальное, это дискуссия, которую ведут полководцы языком маневра. Победа на поле боя одновременно означает идейную победу в споре мыслей»[1].

Может сложиться впечатление, что теоретические построения Ласкера возможно употреблять только для анализа боевого столкновения, но сам автор неоднократно приводит примеры, иллюстрирующие его принципы в анализе различных видов деятельности: живописи, науки, торговли, спорта. Теоретизирования Э. Ласкера представляют собой рационализацию стратегии и тактики боя. Подобные работы были известны в глубокой древности в различных странах мира, например, знаменитый трактат Сунь-цзы, Цзе-Сюань и Бай чжань ци люэ, созданных стратегической мыслью Китая, труд Ф. Вегеция «О военном деле», «Стратегикон» Маврикия и др.

В Новое время после наполеоновских войн в Европе появились работы Г. Жомини и К. фон Клаузевица, Н.Н. Головина и др. Основные моменты, на которые указывали ведущие специалисты в области стратегии и тактики, сводились к следующим: сосредотачивать все силы на основном направлении, бросать основную массу на решающие пункты, рационально располагать силы на театре войны[2].

К. Клаузевиц выделял следующие элементы стратегии, которые должен был учитывать полководец: моральные, физические, математические, географические и статистические. К моральным элементам он относил талант полководца (деятель у Ласкера), воинскую доблесть армии, дух народа. «Быть проникнутым духом и сущностью этого дела (военного – примечание наше), развивать и пробуждать в себе способность воспринимать силы, имеющие в нем значение, полностью охватить это дело разумом, путем упражнений добиться уверенности и быстроты, всецело в нем раствориться, из человека превратиться в исполнителя той роли, которая нам в этом деле отведена – так проявляется в каждом индивидууме воинская доблесть армии»[3]. Основой воинской доблести Клаузевиц считал дух корпорации военных профессионалов.

При анализе агонистики важно обращать внимание на средства, которыми агональность реализует себя в мире. К таковым можно отнести участвующие стороны – агонистов в их физическом воплощении (страты), интен-

[1] Ласкер, Э. Указ.соч. С. 109.
[2] Жомини, Г. Стратегия и тактика в военном искусстве. М., 2009. С. 70–71.
[3] Клаузевиц, К. О войне. М., 2007. С. 168.

сивность взаимодействия, центры сосредоточения сил, поле агона, доблесть, как духовную основу агонального поведения, которое может обладать армостией, принуждая агонистов вступать в «коммуникацию» путем маневров и схватки. Последнее является центральным моментом агона, так как с определенностью выявляет победителя и ценность той работы, которую он ради победы совершал.

Выше было указано, что агон различает Своего и Чужого. Кто же такой тот Другой, который может быть агонистом? В концепции оформления комплекса «свои-чужие» историк Л.С. Васильев главенствующую роль в образовании этого комплекса отводит борьбе за существование, полагая, что «природа в масштабах вида, скорее даже популяций этого вида, делила его представителей на две принципиально разные части, на «своих» и «чужих»[1].

Полагая, что образование социальных систем связано с внесением различия между собой и окружающим миром, система, таким образом, осознавала саму себя и идентифицировала своих представителей. Окружающий мир, осознаваемый как Другой, полагался как хаотичный и враждебный, где Другой – это прежде всего Чужой. У народов, находящихся на ранней стадии развития, любое движение в сторону чужого мира было равносильно военному походу. Например, западноафриканские охотники бамбара, уходя в лес, говорили: «идешь в лес – идешь на войну», любое встретившееся животное могло быть притаившимся или обернувшимся врагом, любой повстречавшийся в лесу человек (даже если на вид он был «свой»), мог оказаться обернувшимся хищником и наоборот[2]. Граница не принадлежит никому, она же отторгает своего и приближает чужого. Человек границы – это всегда «свой-чужой»: он не настолько свой, чтобы не опасаться его, так как он причастен к миру сакральному или инфернальному, он не настолько и чужой, поскольку оказался причастным тому же трансцендентному миру, в котором нивелируются онтологические различия.

В этой ситуации ритуальная коммуникация, которая предписывала правила поведения по отношению или к своему или чужому, вынуждена была искать форму общения со «странным гостем». Этой формой общения стал агон, который обладал способностью различения своего и чужого, при этом он не просто различал, а переводил, «приписывал» неизвестного, «странного гостя» или к своему (и тогда возможна ритуальная коммуникация и даже игра), или к чужому (и тогда возможно только сражение) миру.

Агональная деятельность – это такая деятельность, целью которой является приобретение некоторых благ (ценностей, понимаемых достаточно широко), посредством подавления активности противной стороны, без ее уничтожения. Последнее регламентируется строжайшим правилом, которое напоминает принцип священного талиона: «не причини вреда, не получишь сам». Ритуализация не просто тормозит агрессию, она канализирует ее в особое, освященное традицией, русло. Обычно в ней четко расписаны отноше-

[1] Васильев, Л.С. Комплекс «свои-чужие» как историко-культурный и социально-политический феномен // Мы и Они. Конформизм и образ «другого». Сборник статей на тему ксенофобии. М., 2007. С. 30.
[2] См. Арсеньев, В.Р. Звери = боги = люди. М., 1991.

ния к «своим», к «своим-чужим» и «чужим». В зависимости от этого и строится поведение агониста. Важно видеть в агоне и то, что «приобретение благ» производит ценностные критерии этих благ, (что считать благом, можно выяснить в процессе агона). Что значит быть мужественным? И что значит обладать агональными качествами? Если вспомнить Исидора Севильского, то их можно осознать только посредством агональной деятельности и с помощью ее же их освоить. Индивид, освоивший их, а значит приобретший их, сможет демонстрировать противнику свое превосходство.

В процессе агональной деятельности вырабатываются и закрепляются в социальной памяти такие способы поведения, которые при определенных условиях могут обеспечить победу. Эти способы поведения принимают вид канонов. Реализация таковых канонов на практике связана с искусством ведения состязания, борьбы, боя – агонистикой. На агонистику оказывают влияние различные условия природного и социокультурного характера. Однако следует отметить, что, несмотря на то, что географический фактор должен оказывать определяющее значение на приемы агонистики, имеет место и феномен ритуализации и сакрализации. Данные положения указаывают на необходимость детального анализа феномена агонистики, поскольку данный феномен представляет собой реализацию агональности в культуре.

Таким образом, в данном параграфе были рассмотрены генетические основания агональности, показана ее биосоциальная природа, и роль ритуала, в образовании рамок ограничивающих крайнее проявление агональности как агрессивности. Также были концептуализированы понятия «агональности» и «агонистики». Под первым следует понимать выражение устремленности личности к самоутверждению; агональность реализуется посредством агонистики, ей присущи имманентные силы притяжения (Эроса) и отталкивания (Танатоса), которые, будучи канализированы рамками ритуала, приобрели особые функции по упорядочиванию окружающего мира, через присвоение и покорение его. Достаточно подробно был рассмотрен механизм

§ 3. Теоретическая модель феномена агонистики

Феномен агонистики в содержательном плане представляет собой реализацию агональности, посредством выработанных в результате деятельности образцов агонального поведения. Рассмотренные в предыдущем параграфе характеристики агонистики можно генерализировать с помощью системного подхода, с целью получения целостной модели этого феномена.

Системный подход в применении к исследованиям культуры развивался в работах Л. Уайта, М.Ю. Лотмана, Ю.С. Степанова, М.С. Когана, Э.С. Маркаряна, А.Я. Флиера, В.В. Васильковой и др. В сущности, он сводится к тому, что культура может быть осмыслена как некая целостность, состоящая из взаимодействующих подсистем, рождающих в процессе такого взаимодействия некие новые системные качества. Для культуры важным системным свойством является возможность создавать, накапливать, перераба-

тывать, хранить и передавать информацию из поколения в поколение[1]. Комплексность системы рассматривается как выражение адаптивно-негэнтропийной функции культуры[2], при реализации которой происходит развитие системы, а через упорядочивание самой системы происходит ее самосохранение.

Культурная система общества выполняет функцию адаптации человека к окружающей среде, целедостижения, интеграции и поддержания латентного образца. Эти функции направлены на достижение адаптивного и негэнтропийного эффекта. На уровне общей системы действия культура отвечает за «возможность реактивировать поведенческие образцы, в частности, роли и отдельные типы действия в ситуациях, разделенных большими временными промежутками»[3]. Это является условием интегрируемости совокупности системы действия.

Социокультурная проекция агональности представляет собой рассмотрение феномена агонистики в пространстве конкретных исторических эпох и географических территорий. Здесь важно отметить, что агональность в зависимости от факторов исторического развития может принимать различные институциональные конфигурации, которые можно рассматривать в диахронном или синхронном срезе. Агонистику понимаемую как деятельность, направленную на достижение первенства, посредством использования выработанных опытным путем образцов поведения, можно рассматривать как совокупность взаимосвязанных подсистем, отвечающих за выработку, хранение и передачу культурных образцов. Подобную систему можно условно именовать «агональная культура». Агональное начало институализирует различные области человеческого бытия: политику, экономику, интимную сферу, войну, науку.

Агональность в ритуальных рамках приобретает форму агона – состязания по правилам, выявляющего первого и лучшего, связанного с областью сакрального и священного. Ритуальные рамки агональности оказываются подвижными во времени и пространстве, что сказывается на изменениях агонов. При усилении ритуализации, которая выражается в поглощении агональности формой, в росте условных ограничений – агон трансформируется в игру. Игра становится границей, за которой агональность утрачивает свое сакральное, демиургическое значение, превращаясь в род развлечения и зрелища, в игру ради игры. Другой полюс агональности открывается в том случае, когда стремление к самоутверждению вырывается за рамки ритуальных ограничений, ослабляя и окончательно снимая запреты на причинение вреда. На этом полюсе располагается и конкуренция, и война, в крайних своих воплощениях лишенная каких-либо условностей и ограничений, выражаясь в уничтожении ради уничтожения.

---

[1] Жидков, В.С., Соколов, К.Б. Системный подход в исследованиях культуры и искусства // Системные исследования культуры. Санкт-Петербург, 2006. С. 6.

[2] Маркарян, Э.С. Теория культуры и современная наука (Логико-методологический анализ). М., 1983.

[3] Луман, Н. Введение в системную теорию. М., 2007. С. 33.

Как было показано выше посредством эротанатологического плана агональность входит в культуру, если пробовать дать абрисное описание этого плана (а другое описание потребует отдельного исследования этой проблемы), то встанет вопрос об эмпирическом материале, на который могло бы опереться данное описание. В письменных культурах таким материалом могут служить тексты, содержащие проявления указанных сил, например письма Луция «Об оружии и эросе», или «Эфиопика» Гелиодора. Необходимый материал могут содержать в себе ритуальные формы поведения, обычаи и обряды, особенно если дело касается народов, не имеющих письменной культуры на ранних стадиях своего развития. К таким обрядам могут относиться воинские, свадебные, календарные обряды, обряды перехода – инициации.

«Человеческому бытию, которое определяется свободой, нельзя оставаться вне борьбы, даже в том случае, когда человек может уклониться от нее или не обязан в нее вступать», – считает Х. Хофмайстер. Развивая эту мысль, он пишет: «Поскольку свобода есть преодоление, она может доказать себя в борьбе и благодаря ей приобрести форму. Но борьба не должна – и так было всегда – быть борьбой с другими. Свобода – это, прежде всего, борьба с самим собой, как попытка подчинить себя своей собственной власти. Бороться и в этом, как в любом другом, случае означает стараться положить конец конфликту сил...»[1].

Борьба с борьбой есть активное различение мира, которое происходит для того, чтобы устранить это самое различение, устранить разлад в себе и мире. Свобода и есть борьба - в этом вопросе агональность является условием человеческой свободы и человеческого бытия. Вне агона свобода превращается во вседозволенность, неограниченная ничем она перестает быть собой, она теряет границы своего собственного определения, превращаясь в насилие. Впрочем, есть и обратный процесс, когда свобода становится «пассивной», когда ее порыв к цельному и радостному самоосуществлению скрывается в рамках тех жизненных форм, которые создаются в результате борьбы и тогда эти формы порождают сознание тщеты всякого человеческого творчества. Агон выражает творческое самоутверждение человека в любой сфере общества. Самозабвение, одержимость, самоотдача не ищут успокоения, счастья и благополучия. Как отмечал русский философ Николай Бахтин, «воля к созиданию и стремление к счастью – противоположны друг другу, исключают друг друга»[2].

Агональный способ самоутверждения человеческого бытия создает культуру особого типа, которая сама есть «пламенный конфликт, неустанное соревнование, неукротимая творческая вражда всех против всех», что является прямым выражением ее истинной сущности[3]. Агональная культура развивается под действием этого внутреннего горения, внутренней вражды. Если

---

[1] Хофмайстер, Х. Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат. Санкт-Петербург, 2006. С. 85.

[2] Бахтин, Н. М. Антиномия культуры // Философия как живой опыт. Избранные статьи. М., 2008. С. 65.

[3] Бахтин Н. Указ. соч. С. 66.

вражда разгорается вне культуры, то это оформляет ее контуры, актуализирует агональное начало в каждом проявлении человеческого существования, которое само есть выраженный агон.

В известной переписке А. Эйнштейна и З. Фрейда начала 30-х годов, в письме последнего слово «власть» заменяется словом «насилие». З. Фрейд отмечает, что первоначальное состояние человечества было подчинено господству большой силы, грубому или интеллектуально подкрепленному насилию, которое и разрешало все «конфликты интересов среди людей»[1]. Используя теорию влечения, Фрейд объясняет, почему так легко воодушевить людей на войну. «Мы предполагаем, что влечения человека бывают двух видов – нацеленные либо на сохранение и объединение (мы называем их эротическими в точном соответствии с понятием эроса у Платона в «Пире», или сексуальными, сознательно расширяя расхожее понятие сексуальности), либо на разрушение и смерть (мы называем их агрессивным, или деструктивным, влечением)»[2]. Следовательно, в людях изначально заложены стремления к Эросу и Танатосу, и для воодушевления их на войну достаточно пробудить в них их инстинктивную природу. В настоящей работе фрейдовские Эрос и Танатос можно понимать как отражение на онтическом уровне рассмотренных во втором параграфе проявлений агональности.

Агональность содержит не просто влечение, но активную борьбу за жизненное пространство, будь это личная свобода индивида или благосостояние общества. В этой борьбе уже нет места природной, инстинктивной агрессивности, которая замыкается в рамки ритуала, здесь обнаруживаются различные формы агональности, которые можно назвать превращенными формами агона – это конкуренция в экономике, борьба за власть в политике, борьба за любовь в интимной сфере, состязательность в доблести.

Идентичность социокультурной системы создается и стабилизируется принципом, вводящим различение между системой и окружающим миром. Возникающая коллективная идентичность, как средство индивидуализации через социализацию, самоосуществления через слияние с нормативным сознанием всего коллектива, является одновременно и основой личной идентичности. Этот принцип устанавливает связь между «я»-идентичностью и «мы»-идентичностью, он показателен для интерпретации, признавая которую отдельный индивид включается в общество и вырабатывает свою идентичность, как члена этого общества.

Идентичность (нормативное самоопределение) социокультурной системы задана двойным горизонтом или метаоппозицией «Я – Другой», она отображает целостность системы, ее комплексность. Потеря идентичности ведет к деградации и исчезновению системы. Комплексность присоединяет смысловые операции, и этот режим отбора задается культурой. Смыл актуализирует различие как различие актуального и потенциального. «Если психическая система переживает мир в смысловом плане, то она переживает его как «текст», и тогда «смысл имеет нечто общее с «интерпретацией», с тем,

[1] Фрейд, З. Почему война? // Вопросы общества и происхождение религии. М., 2008. С. 276.
[2] Там же. С. 281.

что мы сами создаем смысл, отталкиваясь от какого-то смысла»[1]. Но что происходит в бифуркационных состояниях системы, когда возникает возможность утраты идентичности? Система не может присоединять смысловые операции, так как комплексность системы или нарушается (упрощается) или, наоборот, усложняется. Последний случай обычно связан с переходом от повторения к изменению. Как отмечает Я. Ассман, «в рамках письменной культуры традиция теряет свою безальтернативную самоочевидность и становится принципиально изменяемой»[2], то есть с увеличением комплексности системы возникает потребность в генерализации, как обобщении смысловой ориентации, которая позволяет сохранять тождественный смысл по отношению к различным собеседникам в различных ситуациях и извлекать из него одни и те же, или подобные, следствия. Иначе говоря, стремление системы к стабилизации порождает установление универсальных, не зависящих от ситуации норм, принципов, канонов.

При возникновении ситуации исчезновения идентичности в результате межкультурных столкновений происходит концентрация системы на тех ценностях и принципах, которые несла с собой традиция, и которые бы отвечали наибольшей адаптации и выживаемости всей системы в целом. Подобные условия связаны как с вторжением иной культуры в пространство обжитое и освоенное, так и с собственной экспансией в чужое культурное пространство. Первый случай содержит военную составляющую на пограничных территориях, последний – порождает военное (агональное) сообщество. Но если в первом случае нормы и образцы поведения способствуют «присоединению» смысловых операций и сохранению идентичности, то второй случай показывает, как из традиционных образцов, которые казались несменяемыми, образуются концентрированные образцы, связанные с мобилизацией социокультурной системы, ставшей на путь выживания.

Теперь под «агональной культурой» можно понимать особого рода социокультурную систему, которая тематизирует социальные коммуникации связанные с агональной деятельностью, содержит нормативы социальных действий, предоставляет ценностную ориентацию психическим системам («картина мира» и способы поведения в мире), как положительным, направленным на поддержку коммуникаций, так и отрицательным, направленным на прерывание коммуникаций.

Данные рассуждения позволили, во-первых, выделить эротанатологический план агональности, в котором разворачиваются силы Эроса и Танатоса, определяющие воинственное или игровое содержание культуры. Также позволяющие рассматривать феномен агонистики в виде системы по производству, использованию и передачи агональных образцов поведения. Такую систему можно назвать «агональная культура».

Первая подсистема агональной культуры функциональна в эпохи смены традиций. Когда перед социальной системой возникает вопрос о следовании определенному порядку, тогда и создаются каноны. «В подобных ситуа-

[1] Луман, Н. Введение в системную теорию. М., 2007. С. 244.
[2] Ассман, Я. Указ. соч. С. 132.

циях, когда вступают в конкуренцию различные порядки и притязания, канон воплощает притязание лучшей или единственно верной традиции. Тот, кто следует ей, тем самым признает и принимает нормативное самоопределение, идентичность, согласующуюся с заповедями разума или откровения»[1]. Образцы, или каноны, есть, по мысли М. Богатова, «застывшие свидетельства соревнований (агоний) не за признанность, но за сами критерии таковой». Агоны тогда являются составляющими частями механизма формирования образца, канона.

Семантическое напряжение замыкается в определенные рамки культуры для самосохранения человеческого вида, которые обозначаются матрицей, кодом или каноном. Эти рамки образуются «на пределе человеческой практики, как фиксация её предельного условия, только и делающего возможным саму практику»[2]. Канон образует то самое поле деятельности, на котором и разворачивается деятельность. Канон обозначает и фиксирует идеальное решение культуры, делает его общим правилом[3]. В.Е. Давидович и Ю.А. Жданов усматривали в каноне «воспроизведение деятельности по исторически заданным основаниям»[4].

Понятию культурного канона близко понятие «форма жизни» Л. Витгенштейна. Согласно Витгенштейну, именно на основе конкретных «форм жизни» вырастает та или иная культура. Поэтому Л. Витгенштейн называл «формы жизни» «протофеноменом», «твердой породой» любой культуры. Фактически «форма жизни» представляет собой строго регламентированное, ритуализированное, общепринятое, правилосообразное поведение, характерное для той или иной культуры. Впрочем, чаще всего под «формой жизни» Л. Витгенштейн понимал язык. Языковые выражения он ставит в зависимость от поведения в тех или иных конкретных обстоятельствах: одно и то же слово в разных контекстах получает разное значение. Он не признает «чистого смысла», выражаемого метафизическими понятиями, и говорит о «семейном сходстве» или о «семьях» значений тех или иных слов и выражений. При этом Витгенштейн намеренно выбирает некоторые простейшие ситуации употребления слов, которые он называет «языковыми играми»[5]. В повседневной жизни люди не ищут оснований, а опираются на правила. Их отличие состоит в том, что они умеют применять правила к новым случаям и действуют по формуле «и так далее». Само «правило» Витгенштейн понимает как процедуру повторения «того же самого» применительно к новой ситуации. Правило – это то, что далее не обосновывается.

В столкновениях различных сил вырабатываются нормы и правила, определяются ценности культуры. Здесь видится напряженная работа творческого самоутверждения, на пределе человеческих возможностей и сил, презрение ко всем формам обеспеченности, свободное соучастие в культур-

[1] Ассман, Я. Указ. соч. С. 134.
[2] Черняков, Д.И. О границах культуры: размышления о культурном каноне // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2007. № 4. С. 148.
[3] Померанцева, Н.А. Размышляя о древнеегипетском каноне // Урания. 1997. № 1. С. 11.
[4] Жданов, Ю.А., Давидович, В.Е. Указ. соч. С. 89.
[5] Витгенштейн, Л. Указ. соч. С.30.

ном строительстве. Выработанные в это время образцы и правила образуют этос культуры. По мнению М. Оссовской: «этос – это стиль жизни какой-то общественной группы, общая... ориентация какой-то культуры, принятая в ней иерархия ценностей, которая либо выражена explicite (в явном виде (лат.)), либо может быть выведена из поведения людей»[1]. Понятие этос впервые в культурологии было использовано американским антропологом Р. Бенедикт, которая под этосом понимала центральную тему культуры, внутренний стержень, определяющий конфигурацию всех ее элементов[2].

Собственно термин «этос» применялся еще в античной философии для обозначения нравственной характеристики людей и их поступков. Венгерский философ Е. Анчел в этосе видела силу, поддерживающую глубокую связь между людьми, которая проявляется в кризисных состояниях общества. Этос, в отличие от морали, концентрирует в себе такие нравственные начала, которые не проявляются в повседневной жизни. Человек, действия которого диктуются этосом, совершает нечто исключительное, выходящее за рамки обычных представлений и поступков, нечто такое, что не поддается привычному рационалистическому объяснению. Этос проявляет себя в особых исторических ситуациях, когда под угрозой оказываются важнейшие принципы человеческого бытия. «Этос – порождение протеста, но не любого протеста, а лишь возникшего на основе исторической традиции сплоченности людей воедино... Этос коренится в истории глубже, чем мораль, хотя бы потому, что он не привязан к настоящему»[3].

В позиции Е. Анчел просматривается механизм реализации этоса, который включается в моменты критические для социальных и психических систем. Бытие перед лицом небытия мобилизует самые сокровенные и самые надежные, незыблемые паттерны своего утверждения, которые позволяют ему быть. Может возникнуть вопрос о длительности такого пребывания в состоянии мобилизации? Не приведет ли это к цементации, окостенелости жизненных форм и тем самым к возникновению хрупкости, нестабильности бытия?

Для культур агональных, воинских, этос сосредоточен в понятии доблести, которое совокупно объединяет в себе основные формы поведения, идеальный тип человека в данной культуре. Вокруг этого понятия выстраивается своеобразный «рыцарский кодекс» поведения, сосредотачивающий основную систему ценностей воинства.

Самоутверждающееся бытие посредством агональной культуры обретает свои зримые границы, агон при этом превращается в механизм, созидающий культурные каноны, помогающий их осваивать и реализовывать. Будучи механизмом упорядочивания реальности, агон несет в себе правило, номос (К. Шмитт), посредством которого упорядочивается присвоенное пространство. Агональность вводит различие между социальной системой и окружающим миром. Агон создает каноны культуры агонального (состяза-

[1] Оссовская, М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987.
[2] Бенедикт, Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры. Санкт-Петербург, 2004. С. 15–16.
[3] Анчел, Е. Этос и история. М., 1983. С. 4–5.

тельного) типа, в которой можно выделить подсистемы производства, освоения и передачи культурных образцов. Из всего сказанного можно сделать следующий, важный методологический вывод. Агональная культура фундируется агональными канонами, образцами, которые являются результатами агональных практик. Агональность генерирует жизненную энергию системы, канализирует ее в необходимом для выживания системы направлении, но она же может служить и разрушающим началом системы. Посредством агональности социальность структурируется, благодаря агональности она изменяется, эволюционирует и погибает. Живое бытие, которое самоутверждается в противоборствующем мире, всегда агонально. Будучи особым механизмом культуры, агон всю энергию самоутверждения направляет в ее русло, он ритуализирует природную агрессивность, тем самым *bellum omnium contra omnes* превращая в агональную деятельность.

Таким образом, агональный этос выражает аксиологические рамки агональности, концентрирует ее основную идею в виде доблести и конденсирует в себе основные смыслы агональной культуры и играет роль кода генерализации коммуникативных процессов, протекающих в поле агональных столкновений.

Агональность проявляется в схватке. Здесь схватка должна пониматься не узко – как борьба двух борцов, а широко – как столкновение агонистов на системном уровне, чьи способы борьбы могут варьироваться от обсуждения теоретических вопросов до физического взаимодействия и столкновения. Агональность разворачивается на границе социальной системы и окружающего мира, но она существует и внутри системы, все время выполняя функцию структурирования самой системы, поддерживая ее жизнеспособность, создавая иерархии, производя отбор в различных областях деятельности. В этой структурообразующей функции агональность созидает матрицу культуры (совокупность образцов, организованных одной темой – этосом). Что может позволить описать этот процесс? Агональность выступает процессом структурирующим или, что тоже самое, текстуализирующим пространство культуры, она «пишет» текст собственным процессом, который, разворачиваясь в пространстве и времени, создает новое пространство и время, которые стали агональными, на которых (которыми) агон оставил свой след.

Механизм освоения и реализации образцов поведения в агональной культуре представлен агонистикой. Агонистика является искусством реализации агональности, которая в психической системе выражена в индивидуальном умении вести агоны, а на уровне социальной системы предполагает стратегические и тактические построения. Здесь возможность участия, пребывания человека в агоне, его сохранность как человека или, наоборот, жертвенность ради достижения цели, раскрывают нам поле агонистики. Оно же включает в себя и способы реализации агона для достижения победы в каком-либо предприятии.

Различение маркирует границу между природой и культурой. В каком-то смысле культура есть различающаяся природа, через различение архаичное сознание вытаскивало себя из природы, определяло себя среди Другого,

различало себя самоё, тем самым утверждаясь в мире. Различение подчеркивает не только отличия, но единство различенного. Активное различение-разнесение устанавливает промежуток, в котором отличие одного от другого проявляется не просто в констатации наличия или замене этого наличия знаком, а в активном неприятии другого, в активном противопоставлении и противостоянии. В этом кроется и причина своеобразия и приписывания Другому, в силу внешней тождественности, отличий, которые не присущи ему.

Это активное различение можно сравнить с пассивным различением. Рассматривая механизмы понимания бытия у Ж. Делёза, М. Богатов заметил, что «(?)-бытие» Делёза является Различием: ἕτερον, а не ἐναντίον. В первом случае речь идет о различающемся, но не противоположном – о просто другом, не этом. Во втором случае Другой составляет конкуренцию – но не экономическую, а бытийственную или военную, – первому; здесь налицо и враждебность, и столкновение (в значении лицом-к-лицу)»[1].

Вышеуказанные рассуждения наводят на ту мысль, что различение предполагает активное и пассивное противостояние, а само противостояние обладает промежутком – разнесением, которое еще является одновременно и означиванием. Вхождение в этот промежуток, в этот «просвет бытия», предполагает личное участие в событии – агоне. Здесь очень явственно проступает пограничность ситуации, когда бытие соприкасается с небытием.

Акт различения различает Свой мир и Чужой, причем порядок, закон, обычай соотносим только с первым, второй не просто противостоит своему миру, он необходим как поддерживающий собственные устои. Даже не будучи явно враждебным, он сохраняет потенциальную опасность, и тем способствует утверждению некоего ядра идентичности. Кристаллизация этого ядра связана с явным противостоянием, где Чужой, будь то стихия или человек, персонифицируется во врага, с которым ведется благородный бой.

Агонистика при таком понимании оставляет следы в пространстве, которое вмещает в себя агон. Более того, само это пространство без агона является свернутым, неразличимым, принадлежащим хаосу. Агональность реализуется через агонистику, которая, осуществляясь в состоянии «здесь и теперь», разворачивает ее во времени и пространстве, упорядочивая, а значит, присваивая его. Присвоенное пространство, являясь уже частью своего мира, содержит в себе следы, привнесенные агонистикой, эти следы концентрируют вокруг себя смыслы, которые можно обнаружить в символах и фигурах воспоминания. То есть агон, благодаря своей способности к означиванию и различению, создает «коннективную структуру» культуры, которая соединяет человека и общество, образуя общее пространство опыта, ожиданий и деятельности, чья связующая и обязующая сила устанавливает взаимное доверие и возможность ориентации[2]. Она обладает нормативным и нарративным аспектом: поучая и рассказывая о прошлом, создавая тем самым идентичность социальной системы.

[1] Богатов, М. Манифест онтологии. М., 2007. С. 71–72.
[2] Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность. М., 2004 . С. 15.

Иконография ландшафта представляет собой отражение «фигур воспоминания», если воспользоваться термином Я. Ассмана, под которым он подразумевал культурно сформированные, общественно обязательные «образцы воспоминания», которые могли отражаться не только в иконической, но, например, и в нарративной форме[1]. Поскольку коллективная память непременно конкретно ориентирована, создаются точки кристаллизации. Содержания воспоминаний включают в себя временной показатель, поскольку связываются с древнейшими или выдающимися событиями, а также в силу периодического ритма воспоминания. Например, годовой круг праздников отражает коллективно пережитое время, будь то, в зависимости от принадлежности к той или иной группе, гражданский, церковный, крестьянский или военный календарь. Так же укоренено воспоминание и в обитаемом пространстве. Чем дом является для семьи, тем деревня и дол – для сообщества крестьян, города – для сообщества горожан, страна – для земляков: это рамки памяти, которые она хранит как «родину». К пространству относится также окружающий «я», принадлежащий ему вещный мир, родной для «я» как опора и носитель его самости. Память нуждается в месте, стремится определиться в пространстве[2].

Обращение к культурной памяти позволяет соотнести изменения, которые можно задействовать как механизм в исследовании динамических процессов, происходящих в социокультурных проекциях агональности. Здесь можно опереться на то обстоятельство, что устная традиция, закрепляя память в мнемотопических конструкциях, со временем эволюционирует к более совершенным носителям памяти, технологиям коммуникации. Для описания этих процессов можно использовать исследование Вальтера Онга об историческом изменении связей между устной культурой и письменностью в тот момент, когда последняя становится культурой печатного слова. Письменность подобна абстракции, возникающей на основе устности, обеспечивающей знание в контексте борьбы - агональности. Устная традиция является основанием различных абстрактные форм письменности. Изобретение новых форм коммуникации преобразует условия, в которых действует воображение, не уменьшая его возможностей. Использование памяти может меняться вместе с распространением письменности и развитием более абстрактных форм коммуникации[3]. Для Онга устная традиция остается матрицей, от которой отталкиваются в своем развитии все более абстрактные формы письменности, так как, в конце концов, именно там, в этой матрице, и живет воображение. С этой точки зрения воображение и запоминание, традиция и археология являются не параллельными линиями исследования, но связанными обратной зависимостью позициями в континууме исторического знания[4].

Так, используя модель мнемогенеза Онга, можно выделить четыре стадии генезиса исторических представлений о памяти. Первая связана с устной традицией и особым положением в ней памяти, вторая стадия связана с руко-

[1] Там же. С. 39.
[2] Ассман Я. Указ. соч. С. 40.
[3] Ong W. J. Orality and Literacy: The Tecnologizing of the Word. London, 1982. p.78-99.
[4] Хаттон, П.Х. История как искусство памяти. Санкт-Петербург, 2004. С. 388.

писной культурой, в которой память как повторение замещалось понятием памяти как воскрешения[1], третья стадия связана с расцветом «галактики Гуттенберга», в которой письменность включается в коллективные ментальности и опосредует коллективную память. Прошлое более не воскрешается, а реконструируется. Наконец, четвертый этап связан со стадией медиакультуры, культуры электронного воспроизводства и использования информации. Коллективная память сводится к калейдоскопическому набору мигрирующих образов, которые, не указывая более ни на возможность оживления прошлого, ни на ожидаемую совместность будущего, замыкаются сами на себя, превращаясь в симулякры и места псевдопамяти.

Таким образом, в данной главе была представлена модель феномена агонистики, которая включает в себя три синхронно связанные между собой подсистемы: подсистему производства, освоения и передачи агональных образцов. Эти подсистемы активно формируют культурное пространство, которое можно рассматривать как состоящее из символических форм, генерализированных одной операцией – агонистикой. Это пространство можно также представить в виде целостного текста, который можно подвергнуть интерпретации, если символические формы представить в виде связанных между собой синтагматических единиц текста. Синтагматические единицы содержат в себе коммуникативные, предметные и акциональные коды. Важным аспектом анализа агональной культуры является агональный мнемотоп. Пространство памяти содержит латентные образцы культуры – каноны, по которым культура не только самовоспроизводится, но в которых существует и действует.

ГЛАВА 2
Социокультурные проекции агональности в европейской культуре

В данной главе, исходя из предложенной теоретической модели феномена агонистики, будут рассмотрены социокультурные проекции агональности в европейской культуре. Для этого каждый исторический этап европейской цивилизации будет рассматриваться как система, состоящая из подсистем по созданию, реализации и передачи образцов агонального поведения.

§ 1. Агональная культура античности

Эпоха античности выдвигает на первый план человека, наделенного неутомимым стремлением к самоутверждению, главной особенностью которого является чувство первенства. Это чувство красной нитью проходит сквозь все этапы греческой цивилизации, связанные с рождением, становлением, расцветом и кризисом полисной системы.

Конец микенской цивилизации можно связать с рождением полисной системы, оформлением героического эпоса, в котором Гомер нарисовал «ге-

[1] Там же.

роическое общество» воинственных и благородных аристократов. Героическое общество, реальное или мифологическое, находится у истоков идентичности многих народов. Агональность пронизывает все бытие античного грека, она становится выражением всей его сути, поэтому возникает вопрос – не имеет ли здесь место нечто природное и инстинктивное, не относящееся к области культуры? Например, можно предположить, что агональность существует в качестве особенности национального греческого характера, и тогда можно снять вопросы о ее культурном опосредовании. Впрочем, национальный характер складывается под влиянием условий, которые в данном случае также являются агональными. Так, постоянная война между полисами, недостаточность ресурсной базы для проживания и др. вызвали стремление к экспансии и становление на этой почве общей системы ценностей, которая воплотилась в двух наиболее наглядных социальных моделях: Спарте и Афинах. Здесь можно различать агональное как выражение войны (борьбы) и агональное как выражение состязательности, однако для греков эти понятия не имели особого различия. И в том, и в другом случае можно видеть состязание, которое проявлялось в столкновениях с врагом, с друзьями, с самим собой и могло распространяться не только на мир людей, но и на мир богов. Пожалуй, состязание в виде войны было более привычно для грека, поскольку война составляла значительную часть его жизни. Стремление к первенству вошло в «кровь и плоть» древнего эллина, это стремление можно назвать «агональным духом», который выражен в беспредельном стремлении быть, и не просто быть, а быть первым.

«...Научился быть я бесстрашным,
Храбро всегда, меж троянами первыми, биться на битвах,
Доброй славы отцу и себе самому добывая»[1].

В этом «научился» отражается весь цикл воспитания как в Спарте, специализировавшейся на военном деле, так и в Афинах, воспитывающих гармонично развитого человека. Причину агональности сами греки усматривали в существовании раздора, который, по Гесиоду, имеет космическое и человеческое измерение. Одну из Эрид Гесиод помещает в мире богов, другую – в мире людей. Одна из этих Эрид достойна упрека, другая – одобрения.

«Эта – свирепые войны и злую вражду вызывает,
Грозная. Люди не любят ее. Лишь по воле бессмертных
Чтут они против желанья тяжелую эту Эриду.
Первая раньше второй рождена многосумрачной Ночью;
Между корнями земли поместил ее кормчий всевышний,
Зевс, в эфире живущий, и более сделал полезной:
Эта способна понудить к труду и ленивого даже;
Видит ленивец, что рядом другой близ него богатеет,
Станет и сам торопиться с насадками, с севом, с устройством
Дома. Сосед соревнует соседу, который к богатству
Сердцем стремится. Вот эта Эрида для смертных полезна».[2]

[1] Гомер. Илиада. VI, 445 – 450.
[2] Гесиод. Работы и дни. 14–24. Пер. В. Вересаева.

Вражда и раздор, ведущие к спорам и войнам, противопоставляются вражде, ведущей к соревновательности за материальные блага. Враждовать можно с чужаком, с соседом – состязаться, но можно видеть и спор с соседом, а состязаться можно с чужаком. Целью состязания соседей является достаток, который поможет избежать голода, в котором заключается доблесть человека, живущего своим трудом, не посягающего на чужой достаток. Но это касается тех, у кого нет достатка, а у кого он есть – те способны затевать раздоры и тяжбы. Гесиод отразил в этом различении двух Эрид точку зрения того торгово-ремесленного круга, к которому принадлежал. Не то же можно увидеть у Гомера.

У Гомера «несытая бешенством» Эрида сопровождаема насильственным Ужасом и Страхом, приходится сестрой богу войны Арею:

«Малая в самом начале, она пресмыкается; после
В небо уходит главой, а стопами по долу ступает.
Распря, на гибель взаимную, сеяла ярость меж ратей,
Рыща кругом по толпам, умирающих стон умножая»[1].

Из малого раздора она поднимается до богов и охватывает всех сражающихся, неся гибель взаимоуничтожения. Такая распря, сопровождаемая Страхом и Ужасом, выводит состязание в доблести за невидимую грань, которая сохраняет форму агона. Но это в том случае, если Эрида «поднимается главой до небес», охватывает своей властью все армии и народы, разжигает в них страсть до самозабвения, в котором они уничтожают друг друга.

Подобный раздор можно мыслить, вслед за Эмпедоклом, как «раздор неба и земли», который является гармонией и любовью, возникающими в центре напряжения и столкновения страстей и воль. Эрида созидает несовершенный различающийся в себе самом порядок (космос), Эрос объединяет различающееся и созидает одно, но этот «очищенный» от Космоса Сфайрос приводит к превращению Космоса в Хаос[2].

Человек переживает раздор и любовь как страсть, как состояние, в котором он стремится упразднить онтологическую различность. Эта страсть в пространстве мифа обладает божественной связью, достижение и переживание ее ставится в цель определенного воспитания, которое связано с инициальным обрядом. Инициации вводят человека в пространство «войны и политики», в пространство мужского, отделяя его от детства и отрочества. Поэтому, чтобы выяснить, каким образом происходит вхождение человека в пространство агона, необходимо обратиться к системам воспитания и посвящения, которые существовали в Древней Греции и имели непосредственное отношение к мужскому и воинскому пространству культуры. Система воспитания в Древней Греции предполагала, что люди должны быть одинаково совершенны как в духовном, так и в физическом отношении. Впрочем, единой системы физического воспитания в Элладе не существовало, в классический

[1] Гомер. Илиада. IV, 440. Пер. Н. Гнедича.
[2] Аристотель. Метафизика. III 4, 1000 b10–15

период господствовали две школы: спартанская и афинская, анализу которых в литературе уделяется большое внимание[1].

Подготовка к агону вырабатывала у эллина чувство первенства. Эллин гомеровской эпохи и эллин классического периода между собой различались, как аристократ отличался от гражданина полиса. Первый стремился к славе, проявлял доблесть, опасался стыда, но эта доблесть – arête, была его личным достижением, поэтому гомеровский агон – это агон героев, рыцарские поединки аристократов. Второй также стремился к первенству, которое проходило под влиянием полисной военной организации. Подчиняясь порядку фаланги, грек и здесь старался быть во всем первым, это чувство использовали стратеги, побуждая воинов во время боевых маневров, состязаться друг с другом, о чем неоднократно писал Ксенофонт в «Анабазисе»[2]. Стремление к первенству закладывалось в древнего эллина с детства. У лакедемонян в агелах «начальником становился тот, кто оказывался понятливее других и более смелым в гимнастических упражнениях»[3]. Победители на играх составляли ближайшую свиту царя во время боя; о том, что это было почетно, красочно описано у Плутарха[4]. В старости среди спартанцев наблюдалось «величайшее состязание в мире, состязание, где каждый бился до последних сил», – избрание в герусию, где за «свое нравственное превосходство победитель получал пожизненно в награду высшую... власть в государстве, делался господином над жизнью и смертью, честью и бесчестьем»[5].

В стремлении к первенству афиняне не отличались от спартиатов. Как отмечал Ю.В. Шанин, в городах и селах велись официальные списки лиц с гимнасийным образованием. Лишь они могли быть кандидатами на высокие государственные должности. Причем ежегодный перечень победителей в поэтических и музыкальных состязаниях венчался именами учеников, победивших в юношеских агонах на стадионах и в палестрах[6].

Итак, состязательность в первенстве являлась главной добродетелью античного грека. При этом уяснялось главное – достичь победы можно лишь честным путем. Об этом свидетельствуют многочисленные примеры и надписи дистихов на «занах», которые гласили: «Состязания в Олимпии – это состязания в доблести, а не в богатстве» или «Победа в Олимпии добывается не деньгами, а быстротой ног и крепостью тела»[7].

Обучение в эпоху героического (гомеровского) общества связано было с обрядами инициаций. Подобная тема детально разрабатывалась различными исследователями[8]. Остановимся на некоторых важных моментах.

---

[1] Шанин, Ю.В. Олимп и Олимпия. С. 15 -24; Йегер. В. Пайдея. Воспитание античного грека. М., 1997; Марру, А.-И. История воспитания в античности (Греция). М., 1998. С. 34; 62; 73;141 и др.

[2] Ксенофонт. Анабазис.

[3] Плутарх. Ликург. XVI.

[4] Там же. XXI.

[5] Плутарх. Ликург. XXVI.

[6] Шанин, Ю.В. Указ. соч. С. 22.

[7] Павсаний. Описание Эллады. V, XXI, 2–3.

[8] См. Андреев, Ю.В. Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит). Санкт-Петербург, 2004.С.

Прежде чем возникнет ситуация боевого похода для одного из главных героев поэмы Ахилла, ему приходится пройти обряд инициации, связанный с обучением, имянаречением, травестизмом и обретением оружия. Подобная цепочка событий показывает, каким образом любой грек этого времени входил в поле агона, изменял свой статус, становясь полноценным мужчиной-воином.

Воин становится таковым, каков он есть, благодаря особому обучению и посвящению. Известно, что качество неуязвимости Ахилл приобрел благодаря купанию в священной реке Стикс или, по Апполодору, «когда Фетида родила дитя от Пелея, она, желая сделать его бессмертным, тайно от Пелея укладывала его ночью на огонь, чтобы выжечь в нем все смертное, которое было в нем от отца, днем же обтирала его амвросией»[1]. Учителем Ахилла стал мудрый кентавр Хирон, который стал кормить его внутренностями львов и диких кабанов и костным мозгом медведей, обучил его игре на сладкозвучной кифаре и пению[2]. Наконец, дабы сохранить Ахилла от участия в походе данайцев, Фетида отправила его на остров Скирос и спрятала во дворце царя Ликомеда, одев в женские одежды. Одиссей, под видом купца, хитростью выманил Ахилла, разложив перед собравшимися девушками женские украшения вперемежку с оружием и заставив одного из воинов сыграть сигнал тревоги[3].

Не прибегая к детальному анализу мифа, можно с уверенностью указать на то, что это описание обрядов инициаций, в которых охота на животных, игра и пение служат начальной стадией обучения будущего воина, а перевоплощение из женского в мужской облик посредством использования оружия, указывает на обряд перехода из одного статуса в другой. После этого Ахилл отправляется в поход, в котором обретает бессмертную славу[4].

Нахождение Ахилла в женском обществе и в женской одежде указывает на его пограничное положение, когда не ясен половой статус героя. Для сравнения можно привести пример из праздника «возвращения», который приурочен был к завершению обучения эфебов. Во время праздничной процессии к святилищу Афины Скирас во главе шествия шли два мальчика, переодетых в девочек, по указанию Плутарха, в память того, что среди семи девушек, увезенных Тезеем на Крит, было и двое переодетых юношей[5]. Прокл пишет, что «хор следовал за юношами / процессией с двумя мальчиками, переодетыми девочками, / и пел (осхофорийские) мелодии. Эфебы из каждой филы соревновались между собой в беге»[6]. Победитель пил смесь масла, вина, меда, сыра и муки.

Состязание в беге выступало агоном инициации. На это указывает приводимое П. Видаль-Накэ сравнение между dromos – зрелый мужчина, и apodromos – мальчик, который не участвовал в коллективных состязаниях в бе-

[1] Апполодор. Мифологическая библиотека. Ленинград, 1972. III, 13.6.
[2] Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1991. Т. 1. С. 137.
[3] Гигин, Г.Ю. Мифы, 96.
[4] Гомер. Илиада. I, 175.
[5] Плутарх. Тесей. 23.
[6] Прокл. Хрестоматия, 91–92.

ге[1]. В результате подобных инициальных агонов мальчик получал оружие, прославлял свой род и становился полноценным мужчиной, воином, поскольку эфебы обычно приносили после этого присягу. Демонстрация доблести и получение оружия являются важными показателями готовности эфеба к жизни воина-гоплита; индивидуальный же подвиг, который также совершал эфеб, связан был с furor, menos, который должен был испытать посвящаемый.

Вхождение в пространство агона было связано с пограничной локализацией эфеба, где он проходил обучение охоте, воинскому искусству (agela); он использовал особый стиль ведения агональных действий, связанный с apate – хитростью (ср. воровство у юных спартиатов); символически этот переход был отмечен ритуалом травестизма и состязаниями. Агоны выступали как методом обучения, так и практикой проверки полученных умений и навыков, носившие преимущественно ритуальный характер. В последнем случае можно говорить о том, что подобные институты в Спарте были представлены криптиями, а в Афинах, по-видимому, периполами или, если воспользоваться терминологией Платона, agronomos – защитниками пограничных районов полиса[2].

Важным подспорьем к получению необходимых воину навыков служила охота. П. Видаль-Накэ проводит различие между охотой эфебов и охотой состоявшихся воинов: «согласно македонскому обычаю, о котором сообщает Гегесандр, никто не мог обедать лежа до тех пор, пока не убивал кабана без помощи сетей»[3]. Убитая на охоте дичь делилась между участниками общественных трапез, что хорошо заметно на материалах спартанских сисиций[4]. Помимо дичи дележу подвергались и начатки жертвоприношений, что в каком-то смысле роднит жертвоприношение и охоту, то есть охота, наравне с ночными походами эфебов, являлась институтом вхождения в права статуса и рода. Агон выступал механизмом упорядочивания социальной системы, придания ей иерархичности, наделял ее представителей собственной идентичностью. Агон на этой стадии является актом перехода из одного состояния в другое, он также отмечает границу перехода, маркирует ее как пограничную зону между порядком и хаосом, пребывание в ней равносильно пребыванию в пространстве высокого семиотического напряжения.

Рассмотрение обрядов инициаций может показаться неполным, поскольку здесь уделено внимание вхождению в статус воина и опущено традиционное для архаической эпохи вхождение в статус мужчины. В первобытном обществе становление мужчины связывалось с наделением его особыми приличествующими его статусу навыками, которые можно свести к функциям добытчика пропитания и защитника племени от врагов, а также функции репродуктивной, семейной. При этом в функциональном аспекте эти роли малоразличимы, поскольку добытчик, защитник и муж предполагали наличие силы, ловкости, удачливости и мужества, всего того, что состав-

[1] Видаль-Накэ П. Черный охотник. М., 2001. С. 147.
[2] Платон. Законы. VI. 360e–761a.
[3] Видаль-Накэ П. Указ. соч. С. 150.
[4] Плутарх. Ликург. XII.4

ляло образец настоящего мужчины и охотника. Человек, проходящий посвящение, открывает для себя мир сакрального. Он становится носителем ценностного ядра племени, носителем главного мифа, который позволяет в предметном мире видеть еще что-то такое, что недоступно взгляду непосвященного. В этом ключе можно рассматривать ритуал как непосредственное бытие мифа. Отсюда ритуал имянаречения у Ахилла, которого в детстве звали Пиррисий (Ледяной), а после того, как огонь обжег ему губы, он получил имя Ахилл (Безгубый). Полученное при инициации имя создает для героя особую мифологическую славу (О.М. Фрейденберг), где славой оказывается весь тот обширный семантический шлейф, который благодаря мифу тянется за каждым словом. Таким образом, имя-слово благодаря мифу превращается в доминантный символ, который центрирует мифологическую картину мира архаичного человека. «В каждой целостной совокупности или системе существует ядро доминантных символов, которые характеризуются чрезвычайной многозначностью (имеют много смыслов) и центральным положением в каждом ритуальном исполнении»[1]. Ритуал посредством инициации вводит человека в семантическое пространство символа, после чего изменяется восприятие мира человеком.

Ритуал инициации также предполагает укрощение свободной сексуальной энергии, что на фоне стимулирования состязательного начала выглядит парадоксальным механизмом культурогенеза. С одной стороны стремление к состязанию, пределом которого является столкновение на уничтожение врага, а с другой – стремление к Эросу через подавление и обуздание сексуальной энергии. Метафорически можно обозначить этот механизм как схватку Ареса и Афродиты, как расходящиеся стремления к Танатосу и Эросу, крайние пределы которых взаимно уравновешиваются гармоничным правилом. «Обуздание либидо» в античном обществе носило характер временной изоляции эфебов, которые после принятия присяги получали оружие и право иметь семью. Конечно, здесь имел место архаичный институт, который к классическому периоду сохранил функцию введения в статус, предполагающий слияние мужского и воинского, а затем и гражданского состояния.

Налицо «агональный парадокс»: с одной стороны, чувство первенства разделяет, ограничивает коммуникацию, разрушает социальность, с другой стороны, можно видеть, как мобилизуются силы сообщества, происходит сплачивание людей вокруг идущего впереди, концентрируются усилия, то есть происходит центрирование социальности. Подобный парадокс разрешается сакральным содержанием агона, которое диктовалось мифологическим сознанием его участников.

В античном агоне обнаруживается момент высшего напряжения сил и энергий, отчего он становится центральным сюжетом многих античных мистерий. Миф, размечающий мир, создает топос, на котором каждому предмету указана особая мифологическая метка – имя; пространство хаотическое, неприрученное, упорядочивается, вводится в разряд «своего» мира именно

[1] Тэрнер, В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 36–37.

таким поименованием, которое связано с ритуалами, где агон как Танатос и агон как Эрос занимают центральное место. Борьба, становясь таким доминантным символом, центрирует социальность, проводит генетические и иерархические связи.

Агональность содержит в себе силы, влекущие человека к разрушению и созиданию. Эти силы вырываются наружу в минуты психических напряжений («Аякс» Софокла), эти силы подвергаются укрощению («Илиада»), поскольку воин должен уметь направлять их действие в конструктивное для своего дела русло, эти силы могут быть опорой в борьбе герою, а могут привести его к гибели. Поскольку эти силы представляют собой имманентный план агональности, то рассмотрение этих сил назовем эротанатологией, предполагающей раскрытие действия Эроса и Танатоса в агональном пространстве культуры. Благодаря действию этих сил происходит выработка агональных канонов, норм и правил поведения.

Инициация предполагает переживание символической смерти. Например, посвящение в мисты во время Элевсинских мистерий предполагало вступление и прохождение неофита через темный коридор пролетов храма, что символизировало его смерть и вхождение в царство Гадеса, а затем возрождение в сакральном мире для новой жизни[1]. Такие же посвящения можно встретить в начале каждого действия сакральной церемонии, будь то посвящение орфиков в религиозных фракийских кругах или мистерии культа Диониса, Митры, Атисса, Адониса, Исиды, в них разворачивается одна цепь превращений, представленных в лицах, изображающих «смерть» новообращенного и его воскрешение в ритуалах посвящения[2].

Ахилл отмечен знакомством со смертью в то время, когда мать купала его в священных водах Стикса – пограничной реки между царством Аида и миром живых. Для воина подобная «закалка» была необходима еще и потому, что в бою он предстает перед лицом смерти. Отношение к смерти – важная черта любой культуры, ведь страх перед смертью способен делать человека негодным к сражению, страх, как душевное потрясение, как ожидание беды, может явиться причиной гибели и самого воина, и его товарищей. Платон считает, что «надо заботиться о таких мифах… чтобы они не порицали всё то, что в Аиде, а скорее хвалили: ведь в своих порицаниях они не правы, да и не полезно это для будущих воинов»[3]. Спартанский поэт Тиртей в песне «К согражданам» обращается к лакедемонянам со словами:

«Вражеских полчищ огромных не бойтесь, не ведайте страха,
Каждый пусть держит свой щит прямо меж первых бойцов,
Жизнь ненавистной считая, а мрачных посланниц кончины –
Милыми, как нам милы солнца златые лучи!»[4].

Переживший символическую смерть в обряде инициации воин не страшится ее в бою. Но что значит не страшиться, если этот страх имеет биоло-

[1] Камад, И. Обрядовая сторона культов Древней Греции. М., 2006. С. 109.
[2] Геннеп, А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 87.
[3] Платон. Государство. III, 386 b.
[4] Тиртей. Лирика // Эллинские поэты. М., 1999. С. 232.

гическую природу и связан с инстинктом самосохранения? Значит, культура создает и задействует какой-то механизм, который призван отключить в человеке этот инстинкт. Обычно к таковым механизмам можно отнести позицию стоиков, которую озвучил в своих размышлениях Марк Аврелий: «Не презирай смерть, а прими как благо - ведь и она нечто такое, чего желает природа»[1].

В «Апологии Сократа» Сократ размышляет о том, что смерть есть перемена души, «переселение ее из здешних мест в другое место. Если ничего не чувствовать, то это все равно что сон, когда спишь так, что даже ничего не видишь во сне; тогда смерть – удивительное приобретение. По-моему, если бы кому-нибудь предстояло выбрать ту ночь, в которую он спал так крепко, что даже не видел снов, и сравнить эту ночь с остальными ночами и днями своей жизни и, подумавши, сказать, сколько дней и ночей прожил он в своей жизни лучше и приятнее, чем ту ночь, – то, я думаю, не только самый простой человек, но и великий царь нашел бы, что таких ночей было у него наперечет по сравнению с другими днями и ночами. Следовательно, если смерть такова, я, что касается меня, назову ее приобретением, потому что таким образом все время покажется не дольше одной ночи»[2]. Здесь Сократ использует хорошо известную древним грекам религиозно-мифологическую идею тождества сна и смерти, но облагораживает ее логосом и представляет в новом свете. Его концепция сна-смерти опротестовывает архаический страх и распредмечивает его суть в рациональном понимании смысла[3].

Античное мифологическое толкование послесмертного бытия представляло жизнь двух видов: либо в мрачном подземелье Гадеса (Аида), либо на прекрасных полях Элизиума, на Острове Блаженных. Так или иначе, но смерть человека вовсе не означала полного прекращения жизни. Человек менял место существования в зависимости от характера его земной жизни и благосклонности богов.

Следовательно, смерти в сражении воин не должен страшиться уже только по той причине, что страшна может быть граница перехода, но полной негации не происходит. Страшно неправильное поведение, малодушие, бесчестие, которые могут сопровождать смерть.

Здесь интересны параллели, которые агон имеет с обрядом жертвоприношения. И в том и другом случае структура сценария действа одна и та же. Подготовка к ритуалу, шествие (поход) к священному месту (сопровождаемый агональными сюжетами), жертвоприношение, суд над приносившими жертву (очистительные обряды). В этом смысле можно обнаружить идентичность боя и обряда жертвоприношения. Воин готовится к сакральному событию – жертвоприношению врага, приносит его в жертву и производит очистительные обряды. Способность принести в жертву связана с готовностью к самопожертвованию, отрешенностью от наличного бытия.

---

[1] Аврелий, М. Размышления. КН.9.
[2] Платон. Апология Сократа, 40 d, e.
[3] Мордовцева, Т.В. Идея смерти в культурфилософской ретроспективе. Таганрог, 2001.

Агон, отмечающий акт перехода через некую символическую границу, в агонистике превращается в акт обретения и присваивания, в акт упорядочивания социального пространства, посредством которого актуализируются все ценностные установки агонального этоса.

Эрос присутствует в «Илиаде» наравне с агоном. А.-И. Марру, анализируя воспитание в Древней Греции, основанное на «воинском товариществе», отмечает влияние этой «любви» на пайдейю, раскрывает характерные особенности, которые, по его мнению, являлись отличительными чертами цивилизованного человека от варвара[1].

Отношения между Ахиллом и Патроклом, которые занимают вторую половину «Илиады», действительно проникнуты Эросом. Как пишет Ф. Юнгер, «надо понять, что дружба Ахилла и Патрокла, эта величественная дружба, которой посвящена значительная часть повествования, тоже является борением (агоном), как и борьба греков с троянцами или спор Агамемнона с Ахиллом»[2]. Дружба между воинами является своеобразным борением, в ней есть состязание в славе, но есть здесь и тот Эрос, который пронизывает отношения между людьми. Этот Эрос указывает на присутствие «состязательности в дружбе» в отношениях между воинами. Патрокл, надевающий доспехи Ахилла и гибнущий в результате этого, являет этим не только картину «эроса проникнутого агоном», но акт самопожертвования ради своего товарища. Поэтому агон созидает чувство товарищества и воинского братства.

Эрос проявляется не только в чувстве дружбы между воинами. Он, прежде всего, властвует в отношениях между полами. При описании мирного полиса на щите Ахилла Гомер прибегает к описанию свадебного торжества, а уже затем к спорщикам на площади перед лицом «старцев градских» и войне перед лицом богов. В этом свадебном торжестве присутствует дух агона. Еще Геродот, отмечая причину вражды между эллинами и персами, называл похищение женщин[3]. Борьба за женщину является древнейшим предметом спора между мужчинами, впрочем, необходимо отметить, что и отношения с самой женщиной выстраиваются по агональной линии. Они предстают как борьба между мужчинами и женщинами, борьба любви и ненависти, соревновательной симпатии и ревности.

Ю.В. Шанин в монографии, посвященной древнегреческому атлетизму писал, что «первым и, пожалуй, самым распространенным агонистическим сюжетом в мифологии является рассказ о единоборстве за обладание невестой»[4]. Первобытные брачные бои нашли свое отражение в мифе о борьбе Геракла и речного бога Ахелоя за право быть мужем Деяниры[5]. Павсаний писал о том, что Одиссей добыл Пенелопу в состязаниях по бегу[6]. В мифе об Аталанте, дочери беотийского царя Схенея, Аталанта ставит условия:

---

[1] Марру, А.-И. Указ. соч. С. 49 и далее.
[2] Юнгер, Ф. Греческие мифы. Санкт-Петербург, 2006. С. 258.
[3] Геродот. История. I, 1–2.
[4] Шанин, Ю.В. Указ. соч. С. 63.
[5] Софокл. Трахинянки. С. 103–105; Аполлодор. II, VII, 5.
[6] Павсаний. III, XII, 2.

Мной овладеть единственно можно,
В беге меня победив. Состязайтесь со мною ногами.
Быстрому в беге дадут и супругу, и спальню в награду.
Плата же медленным – смерть: таково состязанья условье[1].

Борьба за любовь, борьба во имя любви становится сюжетом «Эфиопики» Гелиодора, в котором все – от встречи влюбленных Феагена и Хариклии до их супружества сопряжено с различными видами агонов[2].

В античной литературе, как, впрочем, и в фольклорных источниках, борьба и соитие тесно связаны символически. В позднеримской поэзии Авсоний, используя в качестве основы поэму Вергилия, пишет «Свадебный центон», где в главе «Дефлорация» замечает, что «пресловутый обычай древних побуждает нас к наглости слов, – и вот мы откроем теперь все, что остается достоянием спальни и ложа, дважды при этом покраснев». Характерно, что акт соития Авсоний описывает стихами из «Энеиды» Вергилия:

«После того, как сошлись в третий раз они в жарком сраженье,
Все смешались ряды, и рванулся на воина воин…
Так незримые шли *одни они в сумраке ночи*
Через бесплотное царство, пустынную храмину Дита…
Так не ярится, однако никто, как ярятся кобылы:
Пыл сама в них Венера влила, когда челюстями
Древних понтийских квадриг было пожрано Главково тело…
…Знак подает Мизен с высокого камня
Полою медью, друзья набегают *для нового боя*,
Чтоб омерзительных птиц морских искалечить железом…»[3].

Авсоний, расписывая брачную ночь стихами из героических произведений, при этом отдает себе отчет в «наглости слов», и что для нас важно: соотносит борьбу и соитие друг с другом. Агон превращается в эрос, а сам эрос воспринимается как агон. В «Письмах к Луцию» Луция Сабина есть размышление о том единении, которое есть между искусством любить и искусством сражаться. «Мы, римляне, научились истинно любить женщин. Мы нашли соответствие в любви, как нашли его и в оружии. Мы создали *ars amatoria* и *ars gladiatoria.* Поэтому мы и никто другой владеем миром.

Любить, впадать в восторг, жить наслаждением и помнить, что всему этому нами же установлен предел, более того - что именно сознание предстоящего отказа позволяет чувствовать себя счастливым, невзирая ни на какие запреты, позволяет отдаться безумству, не свернув себе при этом шеи, - не в этом ли сущность и *ars amatoria* и *ars gladiatoria?*»[4]. Эротический подтекст оружия всплывает в сатирах Ювенала:

«Стал для нее он дороже, чем родина, дети и сестры,

[1] Овидий. Метаморфозы. X. / Пер. С.В. Шервинского. М., 1983. С. 369–372.
[2] Гелиодор. Эфиопики // Хрестоматия по античной литературе. Т. 1. Греческая литература. М., 1965. С. 601–628.
[3] Авсоний // Поздняя латинская поэзия. М., 1982. С. 140–145.
[4] Луций. Указ. соч. С. 47.

Лучше, чем муж: ведь с оружием он!»[1]

Левон Абрамян, известный специалист по культурной антропологии, отмечает, что «противоборство сопоставимо с любовной борьбой, а убийство – с соитием. В любом акте любви есть что-то от насилия. Недаром некоторые женщины считают всех мужчин потенциальными насильниками. Вообще война, насилие, так или иначе, связаны с соитием. Я имею в виду не только изнасилования, которыми всегда сопровождаются войны, а прежде всего то, что убийство жертвы приводит к плодородию… Поэтому древние бронзовые статуэтки воинов угрожают потенциальному врагу не только оружием, но и своими напрягшимися фаллами. Охотник, другой образ воина, у многих народов преследует добычу, которая превращается в прекрасную девушку, и намеченное убийство завершается соитием…»[2].

Агональность, проявляющаяся в виде Эроса, отражает стремление человека к жизни, продолжению рода, любви. Она может проявить себя и как товарищество и как половая любовь. Что сближает эти агоны?

Воинственный пыл Ареса сопоставим с вожделенным пылом влюбленного. В русском языке такой пыл называется словом *яр*, ярый, как огненный, пылкий; сердитый, злой, лютый; горячий, запальчивый; крепкий, сильный, жестокий, резкий; скорый, бойкий, неудержимый, быстрый; крайне ретивый, рьяный; горячий, похотливый[3]. О том же читаем у А. Афанасьева: пылкая, пламенная, горячая любовь, теплое чувство, разгорячиться, вскипеть, вспылить – прийти в гнев, разжечь в ком ненависть, желание мести, опала – царский гнев, пожирающий, словно огонь. Яровать – кипеть и обрабатывать поля под весенние посевы; яровина – весною посеянный хлеб. Ярость – гнев и похоть, ярун – похотливый, по-ярый – пристрастный к чему-нибудь («он по-яр до вина, до женщин), яриться – чувствовать похоть, серб. јарич – любовный жар. Те же значения соединяются с корнем буй, синонимическим значением яр[4].

Дени де Ружмон отмечал, что, «начиная с античности, поэты использовали военные метафоры для описания естественной любви. Бог любви – это стрелок из лука, пускающий смертельные стрелы. Женщина отдается мужчине, который завоевывает ее, поскольку он самый удачливый воин. Ставка Троянской войны – овладение женщиной. И один из древнейших романов, находящихся в нашем распоряжении, «Феоген и Хариклея» Гелиодора (III в.), уже повествует о «битвах за любовь» и о «восхитительном поражении» того, кто сдается под стрелами Эроса, коих не избежать»[5]. В русском переводе роман Гелиодора известен как Эфиопика, в нем Феаген и Хариклия проходят чреду испытаний, и в заключительной книге Феаген побеждает

[1] Цит. По: Горончаровский В.А. Арена и кровь. Римские гладиаторы между жизнью и смертью. Санкт-Петербург, 2009. С.65.
[2] Абрамян, Л. Беседы у древа. М., 2005. С. 122–123.
[3] Даль, В. Указ соч. Т. IV. С. 679.
[4] Афанасьев, А. Поэтические воззрения славян на природу: в 3-х т. Т. 1. М., 1865. С. 440–441.
[5] Ружмон, Д. Искусство любить и искусство воевать // Коллеж Социологии. Санкт-Петербург, 2004. С. 268.

разъяренного быка и сильнейшего эфиопского борца, чтобы получить от Гидаспа руку своей возлюбленной[1].

Что происходит в тех случаях, когда индивид преступил черту, отмеренную ему правилом? Возможность этого может быть вызвана азартом состязания или целенаправленным военным столкновением, но ведь и эрос вызывает состязание между мужчинами, и между мужчиной и женщиной, итогом которого может быть гибель одного из состязающихся, то есть и в том и другом случае возможна гибель, а значит, нарушается основное правило состязания – победа по правилам.

Агон, проявленный в виде войны, отражает стремление человека к смерти, Танатосу. Рассказывая о предводителе греков Клеархе, Ксенофонт пишет: «Все это, по-моему, поступки человека, воинственного по любви, коль скоро он, когда можно без стыда и ущерба жить мирно, предпочитает войну, и когда можно остаться праздным, ищет трудов, чтобы только воевать, и когда можно безопасно владеть деньгами, предпочитает тратить их на войну»[2].

В «Илиаде» Гомера обряд погребения Патрокла дает возможность рассмотреть то мифологическое представление о смерти, её обители, которое было свойственно агональному мировоззрению. Погребение осуществлялось по воле Патрокла, душа которого явилась к Ахиллу и просила:

«О! Погреби ты меня, да войду я в обитель Аида!
Души, тени умерших, меня от ворот его гонят
И к теням приобщиться к себе за реку не пускают;
Тщетно скитаюся я пред широковоротным Аидом»[3].

Возле тела Патрокла положили труп его врага Гектора, «трижды вкруг тела они долгогривых коней обогнали с воплем плачевным», воины совершили жертвоприношение животных (быков, коз, ягнят, свиней), возливали кровь, очищались «от бранного праха и пыли», за исключением Ахиллеса. Затем были собраны дрова для погребального костра, определено место кургана, Ахилл положил свои волосы в руки Патрокла. После сжигания тела, которое сопровождалось человеческими и животными жертвоприношениями, место залили вином, кости собрали в «чашу златую», положили в курган и устроили погребальные игры. Путь в Аид, через реку Стикс, был связан с разрушением сакральной границы между мирами. Смерть, исторгнув душу из тела, не гарантировала попадания души в Аид, так как дорога туда проходила через сакральную границу, которую ритуально следовало разрушить, удовлетворить желания душ мертвых, не пускавших новую душу без платы и представлявших реальную угрозу для живого мира. Замыкание границы сопровождалось погребальными играми, живые демонстрировали траурными агонами свою жизнестойкость, чествовали Патрокла перед ликами богов и душами умерших. Даже состязания на кургане Патрокла имеют цель сделать

[1] Гелиодор. Эфиопика / Пер. Егунова // Хрестоматия по античной литературе. Т.1. Греческая литература. М., 1965. С.601-628.
[2] Ксенофонт. Анабасис. II, 6:6.
[3] Гомер. Илиада. XXIII, 70.

возможным путь души Патрокла в Аид, дать ему защиту от душ и теней мертвых, которые «от ворот его гонят и к теням приобщиться к себе за реку не пускают»[1].

А. Макинтайр, касаясь места агона в классическом греческом обществе, замечает, что в «Илиаде» характер состязаний постепенно трансформируется до тех пор, пока не признается, что в конфронтации Ахилла и Приама выигрыш означает также и потерю, и что перед лицом смерти выигрыш и проигрыш больше не разделяют людей. Это первое великое провозглашение моральной истины в греческой культуре[2].

В «Илиаде» можно обнаружить основные качества древнегреческого этоса, которые служили особым эталоном, образцом на протяжении всего существования античности. Этос содержит ценности агонального типа поведения, что указывает на то, что «уже в гомеровском обществе агонистика становится мощным социальным фактором». Она репрезентирует те отношения, «которые развиваются в гомеровском обществе внутри общины, где военное предводительство позволяет достичь славы и богатства и становится одним из способов упрочения и институализации царской власти»[3]. Гомеровские герои следуют определенному «кодексу чести». Основные положения этого «кодекса» были выделены Г. Драчом. Они, на его взгляд, включали в себя обожествление генеалогических связей, для того чтобы накануне поединка подчеркнуть собственное достоинство и значимость поединка, равно как в поражении, так и в победе. Воин должен быть величественен и мужественен, обладать личным самосознанием (феномен геройства); Доблестью (арете), которая понимается как храбрость и воинственность; Честью (тиме), которая предполагает духовный и материальный почет и уважение; Славой, как признанием воинских заслуг; Стыдом (айдос), который воспринимается не только как страх, благоговение, не одно лишь чувство чести, но особенная сила, «отсутствующая, – как пишет Г. Драч, – для нас в слове». Она произрастает из совместной жизни людей, из общности, т.к. обнаруживается только в связях с окружающими. Айдос – оперативный механизм, позволяющий обществу оценить поступки героя, сообразно их общественному значению»[4]. К этосу гомеровского общества обращалась М. Оссовская, а влияние «рыцарской культуры» отраженной Гомером в «Илиаде» описал А.-И. Марру.

Платон понимает aidos как совестливость, добровольный отказ от дерзости, явно справедливый и направленный к наилучшему; добровольное восприятие наилучшего; стремление избежать справедливого порицания[5]. Для воина совесть и стыд – разные понятия: стыд способен остановить неправедное действие, порицаемое обществом; совестливость скорее ведет воина в бой, отказ от которого вызовет в обществе порицание, как отказ от выполнения социальной роли. «Кодекс чести» содержит в себе важные положения

[1] Гомер. Илиада. XXIII, 70.
[2] Макинтайр, А. После добродетели: Исследования теории морали. Екатеринбург, 2000. С. 188.
[3] Драч, Г. Рождение философии и начало антропологической проблематики. 2003. С. 97.
[4] Драч, Г. Рождение философии и начало антропологической проблематики. 2003. С. 67.
[5] Платон. Определения // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 429.

агонального канона, который отмечает ценностный аспект Доблести – Слава возможна тогда, когда в агоне будут соблюдены правила чести и справедливости, за нарушение которых не может быть стыдно.

Эти качества проявляются не только в агонах с врагом, но и внутри самих греков. Так, в «Илиаде» ссора Ахилла и Агамемнона начинает поэму. В ответ на несправедливый дележ добычи Ахилл отказывается от участи в битве с троянцами. Он жалуется Фетиде:

«Гордый могуществом царь, Агамемнон, меня обесчестил:

Подвигов бранных награду похитил и властвует ею!» (Ил. I, 360)

Споры и состязания внутри греческого лагеря не только поддерживают среди дорян боеготовность, но и сопутствуют им в битве, когда сами герои состязаются между собой в доблести. Это качество приводит к гибели многих героев. Они состязаются, бросаясь вперед на врага, и кажется, что подобное поведение должно было бы привести строй греков в беспорядочную, хаотическую толпу. Однако греческие стратеги использовали это качество греков в агонистике. «Анабасис» содержит многочисленные примеры того, как в той или иной боевой ситуации греки состязаются между собой не только в том, кто первый завладеет добычей, но и при переправах через реки, восхождениях на горы. Например, при переправе через реку на виду у преследующего противника Ксенофонт отдает приказ: «переправляться как можно скорее, соблюдая строй, чтобы не мешать друг другу; и самым доблестным будет тот, кто первым окажется на том берегу»[1]. Или при захвате стратегически важной вершины: «Вызвались из латников Аристоним из Мефидрия, Агасий из Стимфала, и паррасиец Каллимах, соперничая с ними, сказал, что согласен пойти...»[2]. Здесь налицо соперничество в доблести, которая красной нитью проходит через «рыцарский этос» античного грека.

Состязание в первенстве, которому так много уделялось внимания в системах воспитания, выступало основой еще одного важного качества древних греков – чувства свободы. Прежде всего, это заметно по тому накалу страстей, который грек испытывал в споре с роком.

Мифологическая картина мира предполагает противопоставление индивидуальной человеческой свободы року. Рок правит над всем, ему подвластны даже боги, но лишь человек дерзает бросать ему вызов. Миф создается как инструмент самоутверждения человека. В определенном смысле то, что является для человека необходимым условием самоутверждения, то, что обеспечивает ему независимость по отношению к миру и дает возможность себя осуществить, – то самое неизбежно вырастает в препятствии для самоутверждения. Миф превращается в базовую меру несвободы, и в то же время миф делает свободу возможной.

В агоне человек схватывается с человеком, они спорят о доблести. Здесь соперник предстает как существо, насквозь пронизанное мифом. Его родословная, о которой он обязательно сообщал перед битвой, делает его сродни божественным героям, в его поступках и действиях проявляют свою

[1] Ксенофонт. Анабасис. IV, 29.
[2] Там же. IV, 27; III, 2:20; 4:46.

волю боги, особенно если он испытывает чувство сакральной одержимости. Одолеть такого противника, оставаясь перед ним один на один, невозможно, если только не бросать вызов самим богам и не надеяться на благоволение других богов. При этом поединок протекает в правилах агона, которые допускают убийство, если агон разрастается до границ палемоса, при этом поведение воина остается агональным. Воинское творчество, а значит искусство агона, проявляется в умении одержать победу. Но битва проходит в сакральных границах мифа, поэтому победа требует привлечения аналогичных инструментов. Человек свободен не в произвольном выражении своей воли (в этом случае его ожидает гибель), а тогда, когда его поступки ориентированы на ценность мифа. Победить – это значит действовать не вопреки разворачивающимся событиям схватки, а действовать, следуя их внутреннему закону, который определен мифом.

В этом действии человек вступает в состязание с роком, и чем сильнее накал состязания, тем свободнее человек от диктата мифа, тем более творческой становится деятельность человека. То обстоятельство, что рок является для древнего грека предметом состязания, свидетельствует о том, что грек относился к року с позиций свободы. Такое же отношение греков, по мнению Лифшица, было и к прорицаниям, которые требовали различных толкований, а сами были темны и двусмысленны[1].

Свобода явилась основанием демократизации общества, установление которой связывается с ростом среднего класса и ростом числа гоплитов[2], что способствовало и расцвету «рыцарского этоса». В этом смысле можно говорить о том, что сама свобода явилась следствием агонального мировоззрения эллинов. Свободно следовать внутреннему закону и тем самым обыграть рок, оказаться достойным доблести, даже в заведомо проигрышной ситуации. Армия Ксенофонта выжила в гибельных условиях потому, что греческие наемники сохранили в себе это чувство свободы и агональности. Оно сплотило воинов, превратив их в полис, находящийся в походе; сами воины сражались с врагом, состязаясь друг с другом в доблести и «приобретении благ». Возможно близость «военной демократии» и полисной демократии позволили Аристотелю утверждать, что «первая же после царей политейя у эллинов установилась из воинов, сначала из всадников, ибо тогда всадники имели на войне силу и превосходство, поскольку гоплиты с самого начала, были без организации: не было у них опыта и строя, так что вся сила была у всадников»[3]. В дальнейшем гоплиты превратились в мощную вооруженную силу, и каждый, «кто имел гоплитское вооружение, получал и гражданские права».

Агональная культура античности – это культура мобилизованного для своего выживания сообщества. Государственные структуры полиса воплощены в собственных гражданах настолько полно, что практически трудно обнаружить, где начинается военная машина, а где проходят структуры госу-

[1] Лифшиц, М.А. Мифология древняя и современная. М., 1980. С. 116.

[2] Нефёдкин, А.К. Основные этапы формирования фаланги гоплитов: военный аспект проблемы // Вестник древней истории. М., 2002. №. 1. С. 87–96

[3] Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в 4 т. М., 1983. Т.4. С.513. IV.10. 10 (1297b)

дарства. Примером этого также может служить героический поход греческих наемников, описанный Ксенофонтом, в котором демократизм и сноровка греков позволили им сохраниться в окружении превосходящего по численности врага.

Античная военная литература, фиксирующая способы военной деятельности отличается разнообразием и обширностью. В ней выделяют дидактики-стратегики (руководства для офицера и военачальника), полиоркетики (трактаты об искусстве осады и обороны городов); механики (сочинения о военных машинах); тактики (описания маневров армиии); описания лагеря; стратегмы (военные хитрости); навмахии (трактаты о ведении морской войны); проекты военных реформ[1]. Замечательные работы Ксенофонта, Онасандра, Маврикия, Аполлодора, Арриана и др. содержат важные данные о воинском искусстве греков, римлян и других народов с которыми им приходилось контактировать. Понимая агонистику как искусство сражения, в данном разделе будут показаны ее движущие силы и слагаемые, ведущие агониста к победе.

В поэме «Илиада» центральным мотивом, центрирующим весь текст произведения является отношение между Ахиллом и Гектором, как отражающее военные действия греков и троянцев. Вообще война в греческом мире рассматривалась как естественное явление, более того – как форма агона (состязания, соперничества) между полисами за первенство, не говоря уже о ведении войны во имя своей независимости и свободы[2]. Ахилл и Гектор состязаются в доблести, при этом демонстрируют различные способы применения агонистики.

Агонистика гомеровских героев сводится к построению воинов фалангами, и к сражениям перед фалангами главных героев, которые предварительно перечисляют свои подвиги, подвиги своего рода, а затем сражаются. Сходящиеся фаланги поражают друг друга копьями, иногда герои действуют среди них, подбадривая воинов речами. Сквозь демонстрацию физической мощи, хитрости, воинственности, «божественного пыла» – всего того, что можно назвать доблестью, – просматриваются ценностные основания агонистики.

В платоновском диалоге «Лахет» идет обсуждение гопломахии – науки боя в полном вооружении. Никий, известный афинский полководец, говорит, что «свободнорожденному гражданину особо приличествует такой род упражнений, а также верховая езда: ведь мы знатоки в этом роде борьбы и в нем отличаются лишь те, кто упражняется в тяжелых доспехах. Далее наука эта принесет определенную пользу и в настоящем сражении, когда придется сражаться в строю плечом к плечу со всеми другими воинами, а величайшая её польза бывает тогда, когда ряды воинов расстраиваются и уже надо сражаться один на один, либо настойчиво преследовать того, кто защищается, или, наоборот, убегая, обороняться от того, кто на тебя нападает. Тому, кто

[1] Нефедкин, А.К. Античная военная теория и «Стратегмы» Полиэна // Полиэн. Стратегмы. Санкт-Петербург, 2002. С.39-56.
[2] Кессиди, Ф.Х. Указ. соч. С. 198.

преуспел в этой науке, такая стычка один на один ничем не грозит, возможно, и от большего числа противников он не пострадает и получит благодаря этой сноровке всевозможные преимущества. Кроме того знание это возбуждает стремление и к другой прекрасной науке: ведь всякий, обучившись сражаться в тяжелом вооружении, должен стремиться к следующему за этим знанию – к знакомству с боевым строем, а обретя это знание и алкая в этом деле почестей, он устремится ко всем тонкостям искусства стратегии. При этом ясно, что наука приводит к обладанию всеми подобными знаниями и навыками, прекрасными и весьма ценными для ученого и опытного мужа. Добавим к этому, что знание это делает любого человека намного более мужественным и смелым в сражении»[1].

Агонистика у Платона понимается как искусство, которому можно обучить; видимо, предполагаются образцы, правила поведения и носители таковых знаний. Все это указывает на наличие определенного зафиксированного в античной культуре агонального канона, а также на необходимость учителя, как носителя этого канона. Отмечаются здесь и этапы агона-сражения: сход и бой фаланг, когда надо продемонстрировать слаженность коллективного боя, индивидуальный бой и бой при преследовании или отступлении. Знание гопломахии предполагает интерес к стратегии, как искусству управления войсками, которые в совокупности могут принести алкающему их почести и доблесть.

Лахет, возражая Никию, предлагает свой вариант такого канона, ссылаясь на отсутствие у лакедемонян учителей гопломахии. Он говорит, что «бой в тяжелом вооружении – если только это наука (как утверждают её учители, а также и Никий) – следует изучать. Но если это не наука, и те, кто выдают это за нее, вводят нас в заблуждение, или если это наука, но не очень серьезная, – зачем же её изучать? А говорю я так об этом, принимая во внимание, что, если бы подобная наука представляла собой нечто значительное, это, по-моему, не укрылось бы от лакедемонян, чьей единственной заботой в жизни являются поиски и усердные упражнения в тех вещах, зная и умея которые они могли бы превосходить других в ратном деле. Если же они это упустили, то уж от учителей этого дела не укрылось, что лакедемоняне более всех эллинов усердствуют в подобных занятиях, так что если кто среди них бывает в этом прославлен, он получает от других огромные деньги, подобно нашим знаменитым трагическим поэтам»[2].

В данной речи Лахет, кажется, отказывает боевому искусству называться искусством, ведь считается, что спартанцы не держали учителей, и тогда в самом агональном обществе получается, у агонистики не было канона. Или же здесь иное понимание агонального канона, а именно ритуально выраженного, мифологически оформленного, где канон окаймляет опыт первичных смыслов. Это можно предположить, учитывая разницу в общественном устройстве Спарты и Афин. В первом случае, после реформ Ликурга, Спартанского государство представляет военную общину спартиатов, с ин-

[1] Платон. Лахет. 182b-c.
[2] Там же.183a-b.

ституализированными элементами военного общества: агелами, сиситиями, общественным обучениям военному делу, когда старые и заслуженные воины передавали свое умение молодежи. При всеобщем вооружении спартиатов у них не было необходимости в учителях военному делу. В Спарте традиционное обучение, при отсутствии специальных текстов, посвященных агонистике, было преобладающим, и обществу не требовались учителя – интерпретаторы текстов.

Платон в «Протагоре» замечает, что «раньше и больше всего философия была распространена на Крите и в Лакедемоне и самое большое на Земле софистов было там же, но критяне и лаконцы… отрицают это и делают вид, будто они невежественны, чтобы не обнаружить, что они превосходят мудростью всех эллинов, они хотят, чтобы их считали самыми лучшими воинами и мужественными людьми, думая, что, если узнают, в чем именно их превосходство, все станут упражняться в том же, то есть в мудрости»[1].

Таким образом, в Спарте канон передавался устным путем, посредством прямого обучения и агонального тренинга. Каноны агонистики в Спарте и Афинах различаются между собой как текст произнесенный и текст, нанесенный на носитель, зафиксированный в письме; в последнем случае, как известно, требуется истолкователь. В дальнейшем эти две особенности агонистики можно будет наблюдать во всей европейской культуре. Первый текст необходимо читать самому, каждый раз принимая участие в ритуале и тем самым актуализируя культурную память, – это путь Спарты. Второй путь – это обыгрывание фиксированного в письме текста, умение выдержать рамки канона, при этом возникает свобода интерпретации, что постепенно будет вести к десакрализации ритуалов, ценностей, которые из области сакрального завета будут перемещаться в область прагматичной, рациональной деятельности.

Агонистика строится вокруг схватки, которая образует центральный мотив агональной культуры. Тому, кто превосходит противника в битве, будет принадлежать kûdos – «слава», как знак признания его заслуг обществом, славой можно меряться с предками, можно увеличивать славу рода своими победами. Об этом достаточно ясно говорят Аспазия и Сократ, прославляя погибших афинских граждан[2].

Цель сражения заключается для агониста в том, чтобы добыть славу, честь, с их духовным и материальным почетом, которые в свою очередь соотносимы с деяниями предков, которые необходимо превзойти[3]. Прощаясь с Андромахой, Гектор целует сына и говорит:

«Пусть о нем некогда скажут, из боя идущего видя:
Он и отца превосходит! И пусть он с кровавой корыстью
Входит, врагов сокрушитель, и радует матери сердце!»[4]

[1] Платон. Протагор. 342b-c.
[2] Платон. Менексен. 246d-e; 247a-e.
[3] Там же. 240e.
[4] Гомер. Илиада. VI, 475–480.

Схватка ведется словом или делом, с помощью тела или оружия, с использованием агонистики. При этом античность умеет любоваться телом, его силой и пропорциями, что составляет основу эстетического восприятия воина. Схватка является центральным звеном агона, она часть ритуализированных действий, которые составляют единое культурное явление. Поскольку эпос всегда обращает внимание на героическую личность – своеобразный императив поведения для всего сообщества, то показательными для нашего рассмотрения будут судьбы героев, через которые можно определить некоторые основания античного агона. Схватке всегда предшествует появление воина, его подготовка к бою, поход к месту боя, часто сопровождаемый различными подвигами, как, например, поездка Тесея в Афины[1], главным сражением, возвращением из похода. Появление воина, особенно героя, практически всегда отмечается его божественной связью, как, например, Ахилл, герой Троянской войны, сын царя мирмидонян Пелея и морской богини Фетиды. Божественная связь имеет архаические истоки – воин, как представитель мужского союза, практически всегда обожествлялся, в силу своего образа жизни, пограничного нахождения между обществом и природой, между эллинами и варварами, между космосом и хаосом.

Богатства и слава выступают целью похода, причем богатства как награда, а слава как исполнение обета, данного богом. В речи накануне битвы Нестор произносит:

«Нет, не воротимся в Аргос, доколе мы въявь не познаем,
Зевса, эгиды носителя, ложен обет иль не ложен»[2].

Предваряет сражение жертвоприношение перед боем, осмотр оружия и боевого снаряжения. Агамемнон произносит:

«Ныне спешите обедать, а после начнем нападенье.
Каждый потщися и дрот изострить свой, и щит уготовить;
Каждый кормом обильным коней напитай подъяремных,
Вкруг осмотри колесницу, о брани одной помышляя.
Будем целый день состязаться в ужасном убийстве;
Отдыха ратным рядам ни на миг никакого не будет,
Разве уж ночь наступившая воинов ярость разнимет»[3].

Выслушав речь Агамемнона, ахейцы рассеялись быстро меж судами.

«Вкруг задымилися кущи, спешили обедать ахейцы.
Жертвовал каждый из них своему от богов вечносущих,
Смерти избавить моля и спасти от ударов Арея»[4].

Перед началом сражения происходит единоборство воинов – Париса и Менелая. При этом бойцы четко отмеряют место битвы, бросают жребий о том, кто будет наносить первый удар[5]. В этом отрывке демонстрируется честность и рыцарская доблесть, которая сохраняется на протяжении веков,

[1] Плутарх. Тесей // Сравнительные жизнеописания. М., 2008. С. 8–14.
[2] Гомер. Илиада. I, 345.
[3] Там же. I, 380–385.
[4] Там же. II, 400.
[5] Там же. III, 325.

если речь идет о сражениях гоплитов (во всяком случае, до Пелопонесских войн). Гоплиты были приспособлены к одному типу сражения, которое проходило на равнине, фаланга против фаланги, причем место сражения выбиралось по всеобщему согласию сторон. Эта последняя черта была характерна для эпохи греко-персидских войн: перс Мардоний у Геродота удивлялся: «Как я слышал, греки по невежеству и глупости воюют самым безрассудным образом. Так, объявив друг другу войну, они ищут прекрасное и гладкое поле битвы и там сражаются. Поэтому даже победители возвращаются с большим уроном. О побежденных я даже вообще не хочу говорить, потому что они окончательно уничтожены»[1]. Наконец, война, для которой создана такая армия – это война сезонная: кампания открывалась весной и закрывалась осенью.

Вмешательство богов в сражение агонистов является характерной чертой античного агона. Боги являются прямыми участниками сражения, принимая облики героев или самостоятельно участвуя в битве. Воин всегда чувствовал присутствие богов на войне. Так, Ксенофонт говорит воинам: «Ведь вам известно, что на войне дают победу не многочисленность, не сила, а то, кто из сражающихся идет на врага с душою, укрепляемой богами: перед такими враг чаще всего устоять не может»[2]. Перед каждым сражением или предпринимаемым действием греческие стратеги приносят жертвоприношения и совершают гадание о благоприятствовании предприятия. Ксенофонт видит решение многих проблем, возникающих во время героического похода в образах сна, который он видел накануне[3].

Во время схватки воин-агонист впадает в пароксизм, становится сакрально одержимым, перед ним открывается «истина бытия». Так, Платон, рассуждая о неистовстве как страсти, говорит, что оно «и отдельным лицам, и всему народу» делает много хорошего там, где рассудок добивается совсем «малого или вовсе ничего»[4]. Поэтому Платон отличает то неистовство, которое он видит следствием заболевания, от неистовства, проистекающего из «божественного отклонения от того, что обычно принято»[5]. К последнему он причисляет эрос как стремление преодолеть разъединенность, как вечную тягу в смысле речи Аристофана в «Пире» к той второй половинке, в соединении с которой человек сам по себе – лишь фрагмент целого, symbolon – только и может познать себя в своей целостности. Одержимость заключает в себе, таким образом, и стремление в смысле Эроса, и стремление в смысле Танатоса, стремление через разъединенность, вражду – Эриду достичь целостности, преодолеть схваткой некоторую фундаментальную разъединенность. Платон понимает под исступлением или неистовством то, что дает нам величайшие блага, «когда оно уделяется нам, как божий дар», то, что и в общественной жизни спасает человека[6]. И еще, говоря о критериях отбора в стражи своего

[1] Геродот. История. VII, 9, пер. Г.А. Стратановского.
[2] Ксенофонт. Анабасис. III, 42, пер. С. Ошерова.
[3] Там же. IV, 8.
[4] Платон. Федр. 244a-b.
[5] Там же. 265a.
[6] Платон. Государство. VI, 1493a; Федр. 244 a; Меон. 99 c.

умозрительного государства, Платон упоминает наличие у них яростного духа, который неодолим и непобедим: когда он есть, душа ничего не страшится и ни перед чем не отступает[1]. В телесном отношении страж должен был обладать такими свойствами – остро воспринимать, живо преследовать то, что заметит, и если настигнет, с силой сражаться.

Доблесть проявляется в личном мужестве, в том, что служило основой «коллективного индивидуализма». Так, у Архилоха читаем:

«Сердце, сердце! Грозным строем стали беды пред тобой,
Ободрись и встреть их грудью, и ударим на врагов!»[2]

Индивидуальная храбрость, как залог коллективной победы, отражена и в гимнах Каллина и Тертея:

«Славное дело – в передних рядах со врагами сражаясь,
Храброму мужу в бою смерть за отчизну принять!..
Биться мы стойко должны за детей и за землю родную,
Грудью удары встречать, в сече души не щадя…»[3].

Алкивиад в платоновском «Пире», воздавая хвалу Сократу, замечает: «А хотите знать, каков он в бою? Тут тоже нужно отдать ему должное. В той битве, за которую меня наградили военачальники, спас меня не кто иной, как Сократ, не захотев бросить меня, раненного, он вынес с поля боя и мое оружие, и меня самого… Особенно же стоило посмотреть на Сократа, друзья, когда наше войско, обратившись в бегство, отступало от Делия. Я был тогда в коннице, а он в тяжелой пехоте. Он уходил вместе с Лахетом, когда наши уже разбрелись. И вот я встречаю обоих и, едва их завидев, призываю их не падать духом, и говорю, что не брошу их. Вот тут-то Сократ и показал мне себя с лучшей стороны, чем в Потидее, – сам я был в меньшей опасности, потому что ехал верхом. Насколько, прежде всего, было у него больше самообладания, чем у Лахета. Кроме того, мне казалось, что и там, так же как здесь, он шагал, говоря твоими, Аристофан, словами, «чинно глядя то влево, то вправо», то есть спокойно посматривал на друзей и на врагов, так что даже издали каждому было ясно, что этот человек, если его тронешь, сумеет постоять за себя, благодаря чему оба они благополучно завершили отход. Ведь тех, кто так себя держит, на войне обычно не трогают, преследуют тех, кто бежит без оглядки»[4]. Алкивиад, характеризуя Сократа, тем самым предлагает слушателям увидеть поведение агонального духа на поле боя. Сократ у Алкивиада являет собой пример агональной доблести, которая также может воплощаться в оружии. Так, у Ксенофонта афинянин Феопомп на предложение персидского царя сдать оружие замечает, что «у нас не остается ничего хорошего, кроме оружья и доблести. Если мы сохраним оружье, то и доблесть, я думаю, нам пригодится, а отдав его, мы лишимся и жизни»[5].

---

[1] Платон. Государство. III, 375 a.
[2] Архилох, 54 / пер. В. Вересаева.
[3] Тиртей. Воинственная элегия // Хрестоматия по античной литературе. Греческая литература. М., 1965. Т. 1. С. 92.
[4] Платон. Пир. 220 e–221 c.
[5] Ксенофонт. Анабасис. II, 13 / пер. С. Ошерова

Важной чертой античной агональной культуры являлось благочестие воина, которое в частной и общественной жизни проявлялось в том, чтобы «просить у богов в придачу к хорошему еще и прекрасное»[1]. Устами Сократа Платон дает исчерпывающую характеристику благочестия, которое было присуще агонисту. Сократ говорит Алкивиаду, что, «когда между афинянами и лакедемонянами возник раздор, судьба была нашему городу ни в одной битве – ни на суше, ни на море – не иметь успеха и никогда не одержать победы. Афиняне пришли из-за этого в негодование, но не знали, с помощью какого средства отвратить свалившиеся на них беды. Тогда им пришло в голову, что лучше всего отправить посольство к Амону и вопросить его. Заодно они хотели получить от Амона ответ, почему боги предпочитают даровать победу лакедемонянам, а не им, приносящим богам самые многочисленные и великолепные жертвы среди эллинов... Лакедемоняне же – было поручено им сказать – никогда не делали ничего подобного и проявляют по отношению к богам такую небрежность, что приносят им всякий раз увечных животных... После того, как они это сказали и задали вопрос, что им следует делать, дабы избежать нынешних бед, прорицатель не сказал ничего иного – ему явно запретил это бог, но, воззвав к богу, молвил: «Аммон говорит афинянам такие слова: ему гораздо более угодно молчаливое благочестие лакедемонян, чем священнодействия и обряды эллин»… Под молчаливым благочестием, думая, бог разумел не что иное, как их молитву: действительно, она отлична от всех других молитв»[2].

Из всего диалога следует, что молитва имеет смысл только тогда, когда имеется правильное знание о том, о чем люди просят богов. «Молитва возможна только в условиях стремления к мудрости и добродетели, - комментирует этот диалог А.Ф. Лосев, - а если человек всерьез не знает, где добро, а где зло, то тогда лучше будет ему не молиться, а просто молчать и проявлять сдержанность»[3]. Молчаливое благочестие спартанцев, явно предполагает ощущение «бога в душе», что известно по поздним источникам восточноевропейской воинской культуры. Воин, поставленный сражением на границу жизни и смерти, несмотря на отличную выучку и обучение, всегда ощущает свою зависимость от случая, который в массовом столкновении находит обильный материал для своего проявления. Отдание себя случаю есть предоставление себя в руки богов, а зависимость от воли богов требует и искреннего благочестия, которое, выражаясь в абстрактной формуле «к хорошему даровать и прекрасное», предполагало к «победе даровать и жизнь», ведь прекрасное, как то, что является причиной благополучия живых существ, то, что направлено само на себя, то, из чего проистекает все, должно быть избранным. Для воина победа и жизнь неразрывно слиты, благочестие же воина открывает перед ним просвет бытия, в его устремленности к богам и их милости. При этом тот, кто является любимцем богов, может привлечь к себе

[1] Платон. Алкивиад. II, 148 c.
[2] Платон. Алкивиад. II: 148 c-e, 149 a-b.
[3] Лосев, А.Ф. Комментарии к диалогам Платона. Компиляция из четырехтомного издания диалогов Платона. Киев, 2005.

зависть других богов, которые спорят с его покровителями. Такое положение человека между спорящими богами вполне соответствует сакральной картине мира.

Важной чертой благочестия является трагическое мироощущение древнего грека, которое проистекало из противостояния неумолимому злому року. Это противостояние отмечено в греческой трагедии, в которой герой неизменно обречен на гибель. Катастрофа, происходящая с героем античной трагедии, всегда бессмысленна. Вина героя заключается в его рождении, его бытии. Как отмечал Н. Бахтин, «единственный смысл трагедии – в невозможности оправдать бытие... Трагедия есть испытание духа через зрелище смерти и ужаса. В результате – катарсис, преодоление страха и скорби, вольное избрание жизни и ее утверждение»[1].

Агон раскрывал перед человеком всю трагичность его бытия, при этом агонист спорил со смертью, ища наиболее опасные и трудные, но достойные героического усилия предприятия. Таков спартанский царь Леонид, оставшийся в Фермопильском ущелье, бросивший вызов персидской армии и исполнивший долг воина и царя. Благочестие воина есть способ преодоления трагической предопределенности смерти, это принятие жизни, над которой висит домоклов меч уничтожения. Такое принятие требует мужества и силы, и воли, которые удерживают целостность самоутверждения. Вне мужества нет целостности бытия, нет космоса, нет устремленности к первенству, без которого не состоялась бы античная культура.

Агональность в античности реализовывалась через ритуализацию и сакрализацию, которые были представлены в агонах. Агонист во время состязания испытывал чувство сакральной одержимости, впадал в пароксизм схватки, его действия были подчинены жребию богов, времени и пространству поля боя, которые зависели как от рационального выбора, так и от сакральности места и времени.

В течение времени агонистика изменялась – от единоборства аристократов времен Гомера до сражения гоплитов фалангой, при этом в построение и маневрирование на поле боя стратеги вносили существенные коррективы (Эпаминонд). Агонистику можно рассматривать в нескольких ключах: ведение «белой» и «черной» войны, а также при обучении использование специалистов-учителей и старых, опытных воинов. Наиболее успешные приемы ведения сражения канонизировались в особых текстах. Так, Арриан пишет: «и Пирр Эпирот составил «Тактику», и Александр, сын Пирра, и Клеарх… Между прочим, и у Павсания существует сочинение об этом, также ты можешь найти другие сочинения у Евангела и у Полибия Аркадинина, который был связан со Сципионом Римлянином, проведшим многие великие войны»[2].

Панэллинская идентичность, о публичном проявлении которого писал Геродот (История. VIII, 144), выстраивалась в результате проявленния агональности – от всеобщих панэллинских игр, до письменных текстов. Оно, по мнению Я. Ассмана, «есть порождение текста и его распространения – «Или-

[1] Бахтин, Н.М. Философия как живой опыт. С. 216–217.
[2] См. Арриан. Тактическое искусство. Санкт-Петербург, 2010. С.30.

ады». На основании этой эпической поэмы как бесценного национального достояния весь греческий народ, панэллины, стали понимать себя как единое целое, вопреки всем различиям племен и состояний»[1]. «Илиада» сконцентрировала в себе ценностное ядро греческой культуры, в ней отразился агональный характер эллинов.

Война, в которой отстаиваются ценности сообщества (а отстаиваются – это значит, что они проходят жесточайший отбор на выживание, и что было значительным до войны, могло стать незначительным в связи с утратой носителей этих ценностей или поражением, понесенным в войне), является точкой начала коллективной истории и культуры, как события, от которого всегда будет отталкиваться коллективная (историческая) память. «Илиада», повествующая о героической эпохе, актуализировала основные ценностные установки греческой идентичности, она предлагала закрепленные в тексте образцы поведения к выполнению в условиях выживания сообщества. Подобные условия, видимо, обозначились на изломе микенского и архаического общества, когда микенское прошлое осмысливалось как «героическое». «Это прошлое образует реквизит для историй, в которых ощущает и превозносит себя аристократическое общество IX и VIII вв. до н.э. Оно принимает эти истории как свое собственное прошлое и возводит свои генеалогии к легендарным фигурам сказания о Трое и относящимся к ним сюжетам»[2].

Как заметил А. Макинтайр, «любая культура, будь то греческая или христианская, обладает... целым корпусом историй, которые восходят к исчезнувшему героическому веку и повествуют о нем»[3]. Героическая эпоха, представленная в таких текстах, содержит этос культуры, выраженный в образцах поведения ее героев, которые принимают участие в сражениях. Последующая история народа заключает в себе отстаивание основных ценностей или добродетелей, которые содержатся в текстах о «героической эпохе». Эти образцы прочно связаны с той социальной системой, которая наличествует в обществе героического типа. Каждый индивид имеет отведенную ему роль в рамках вполне определенной и в высшей степени детерминированной системы ролей и статусов.

В таком обществе человек знает, кто он, поскольку знает свою роль в этих структурах, и, значит, он знает также, чем он обязан тем, кто занимает другие роли и обладает другим статусом, и чем они обязаны ему. Человек в героической эпохе есть то, что он делает, а все, что делает гомеровский грек, направлено на достижение какого-либо превосходства, обозначаемого словом «aretê» – «доблесть», которое позже, по замечанию А. Макинтайра, стали переводить как «добродетель»[4]. Подобная добродетель невозможна без храбрости и воинственности, которые являются залогом общественного признания, они поддерживают престиж дома и общества, они же являются залогом дружбы и взаимопомощи. Явление доблести, проявленной в действиях чело-

[1] Ассман, Я. Указ. соч. С. 294.
[2] Там же. С. 295.
[3] Макинтайр, А. Указ. соч. С. 166.
[4] Макинтайр, А. Указ.соч. С. 168.

века, вводит его в права статуса и тем самым делает агон важным компонентом структурирования общества.

Помимо Олимпийских игр состязательные ценности эллинов проявлялись в многочисленных войнах. Образцом, послужившим мерилом воинской доблести, явилось произведение Гомера, который был создателем текста идентичности для всего эллинского мира, его цитировали на состязаниях, и, по словам Платона, «у него учились все»[1]. Соревнование в рецитации Гомера было сначала установлено на панафинейских играх и распространилось на все общегреческие праздники. «Илиада» является произведением, в котором агон выступает доминирующей идеей, по образному выражению Ф. Юнгера, «Илиада» есть величайший памятник, «который агон поставил самому себе».

Пространство памяти создается текстами, состоящими из фигур воспоминания. Фигуры воспоминаний мифологичны и сакральны, они являются следами агональных установлений. Эти фигуры принимали образы богов и героев, отмечали своим присутствием весь культурный ландшафт Эллады. Ритуальная практика, связанная с агонами, в свою очередь определяла взаимоотношения с различными частями упорядоченного и хаотического мира, мира культуры и мира варварства. Особенностью культурной памяти Эллады является не только ее заключенность в текст письма, как это произошло с мифами и эпосом. Ее особенность связана с тем, что граница между мифом и реальностью не является устойчивой и постоянной. Она тонка, то и дело разрывается, требует к себе внимания и прилежного обращения. Фигуры воспоминаний живые, они активно проступают в сакральное время года, но, даже если время и не является праздничным, они все равно находятся в латентном состоянии и готовы обнаружить себя в любой экстремальной или напряженной ситуации, будь это наступающая ночь, разыгравшаяся буря или неудача на охоте. Поэтому фигуры воспоминаний абсорбируются в моменты напряжения, сакральной одержимости, когда человек вынужден мобилизовать все свои физические и духовные силы.

Фигуры воспоминаний сакрализуют поле агона, сосредотачиваясь вокруг агонального события как возле «места силы», к ним взывают во время невзгод, эти места отмечают памятными знаками, в честь них устраивают спортивные агоны (Марафонская битва, например). Важной чертой агонального мнемотопа является ритуал, позволяющий актуализировать фигуры воспоминаний, к таким ритуалам можно отнести все спортивные и праздничные агоны. Со временем сам агон воспроизводит их собственной деятельностью, расширяя свое влияние от военного и спортивного к областям поэзии и искусства. Важно отметить, что при этом эллины не являются наблюдателями, а всегда участниками, и только лишь к закату античности можно констатировать, что агон из состязания в доблести превращается в зрелище, где профессионалы за плату демонстрируют свое искусство. Как только античный человек утрачивает агональный дух, наступает закат агональной культуры, которая уже не способна воспитать человека, способного на личное со-

[1] Платон. Протагор. 339 а; Государство. 606 е.

стязание. Фигуры воспоминаний еще оказывают влияние на аристократов, но они не оживают в деяниях и поступках людей.

Агональная культура Эллады испытала на себе вызовы природы и социального окружения, которое практически всегда враждебно, так как оно чужое, непонятное, варварское. Природа с морским климатом, изрезанной бухтами береговой линией, горными районами, с довольно высокой плотностью населения, малыми участками плодородной земли, практически создала условия для агональной культуры. Она поднялась из военных действий и траурных ритуалов, объективировалась в материальную культуру и видовые особенности полисов.

Если указанные черты совместить с теми культурными явлениями, в которых так или иначе проявляло себя агональное начало, то можно обнаружить его оформленным в разные знаковые системы. Агон в их образовании выступил кодом или темой генерализации знаков и символов. Это, прежде всего, война с её основным элементом боем, из которого выросли различные спортивные, поэтические и прочие агоны; это погребальные ритуалы, обряды инициаций, как остаток архаических времен, содержащий в себе механизмы социализации и инкультурации, в том числе и различные игры; это календарные праздники, в которых отразилась космогоническая роль героя; это и свадебный обряд, для которого характерны многие черты агональной культуры; сюда можно отнести и обряды, связанные с походом, движением в пограничных зонах культуры, которые запечатлены во многих античных источниках («Аргонавтика», «Одиссея», «Анабазис» и др.).

Можно заметить, что все эти знаковые системы отражаются как в ритуальной практике, так и в различных текстах. Они также несут в себе различного рода пространства напряжения. Война отражает противоречие между социальными системами; погребальные обряды – между живыми и мертвыми; пограничье между статусными позициями – состязания инициального характера; между Природой и Обществом, шире – между Порядком и Хаосом – отражены в космогонических ритуалах; наконец, свадебный обряд включает в себя разрешение противоречий между своим и чужим. Во всех этих блоках встречается «поход», как движение в пограничной зоне, как движение по выстраиваемой знаковой системе, как переходы по сакрально отмеченным зонам, чей семиотический статус повышается по мере приближения к границе границ – ager pugnae. Анализ этих систем относительно европейской цивилизации не входит в задачу этой работы, но эти системы дают наглядное представление о воплощении агональной культуры не только в античности, но и в других исторических эпохах. В каждой такой эпохе присутствует свой герой, она запечатлена в Письме или Ритуале, отражена в архитектуре, живописи и других изделиях материальной культуры.

Таким образом, можно констатировать, что агональная культура античности обладает рядом существенных признаков.

Агон центрирует социальность. Агональность из области военного противостояния распространяется на все сферы общества, она концентрирует вокруг агона ценностно-нормативный потенциал культуры. В ситуации же

активного противостояния происходит замыкание агональности в одной сфере – военной – и подчинение всей жизнедеятельности общества этой сфере (Спарта).

Схватка в парадигме манифестационизма ритуализирована, ее можно сравнить с обрядом жертвоприношения, в котором главной функцией является установление мирового порядка, после какого-либо проникновения деструктивных сил хаоса в живой мир. Агональность мифологична, но содержит в своей основе стремление витальных сил к самоосуществлению, отсюда брачные бои и бои за территорию в установленных рамках ритуала превращаются в первые проявления агона.

Агонистика войны представлена в античности двумя сюжетными линиями – поединок героев и сражение фаланг гоплитов. В первом случае агонист рассчитывает на patos, сакральную одержимость, позволяющую ему почувствовать связь с божественной природой, на свое стремление быть первым, на индивидуальное мастерство владения оружием. Этому мастерству способствовали охота и обучение в агеле или в эфебии, где, будучи эфебом, будущий воин обучался вести «черную» войну, граничащую с настоящей охотой, засадами, ловушками и противостоящую «белой» войне вооруженных гоплитов на заранее выбранном поле. Гоплит, сражающийся в фаланге, вооруженный тяжелым оружием, был подчинен коллективному способу ведения боя, он вынужден был канализировать свой агональный дух в направлении события, совместности, которая осуществлялась благодаря различности и взаимной состязательности между воинами. Эта состязательность не предполагала раздор на основе того, что каждый мешал друг другу достичь поставленной цели, здесь имел место раздор, полагающий состязательность в доблести и первенстве, без причинения вреда состязающимися друг другу. Эллины состязались в бою не только с врагом, но и друг с другом.

Агональный этос являлся результатом как особого воспитания, так и воздействия культурной памяти, содержащейся в агональном мнемотопе. Генерализирующим кодом этоса выступает доблесть – арете, которая неразрывно связана с чувством первенства, понятием славы, стыда, чести.

Агональный мнемотоп античности представлен фигурами воспоминаний, содержащимися в культурной памяти и культурном ландшафте. К таким текстам, содержащим важнейшие установки ценностно-нарративного свойства, относится, прежде всего, «Илиада». Подобные тексты, содержащие агонистические сюжеты в совокупности со способами обучения и инициаций, формировали панэллинскую идентичность. Фигуры воспоминаний, расположенные в ландшафте, территориализировали пространство культуры. Они являлись точками опоры порядка, которые актуализировали определенные смысловые конструкции, заставлявшие «звучать и жить» фигуры воспоминаний.

Важной чертой агональной культуры античности является «благочестие воина». Это благочестие вытекает из трагического миросозерцания греков. Благочестие воина есть способ преодоления трагической предопределенности смерти. Это преодоление требует силы и воли, которые удержива-

ют целостность самоутверждения. Вне мужества нет целостности бытия, нет космоса, нет устремленности к первенству.

Превращение агона в зрелище связано с тем противоречием, которое возникает между стремлением, созидающим живую форму, (агональностью) и самой формой, которая, начиная довлеть над стремлением, гасит его, сводит на нет, и тем самым культура из способа самозащиты и самоутверждения превращается в формы, развивающиеся по своим собственным законам, независимо от человеческой воли. Происходит усложнение культуры, отказ от эллинской простоты и «детской радости» творчества. В агоне как зрелище первенствует не участник, а зритель, для которого и существует участник. Античный агон вырождается в зрелище (римский цирк, амфитеатр), в нем нет единства между участником и зрителем, в нем есть профессионал, который скорее ремесленник, нежели свободный творец.

§ 2. Агональность в Средние века и эпоху Возрождения

Культура европейского средневековья пронизана религиозностью, которая предполагает, что при переходе от мифопоэтического сознания к монотеистическим религиям происходит радикальный разрыв между божественным бытием и творением. Разделение бытия на божественное и тварное заставило человека все время стремиться к преодолению этого разрыва. Боги, которые в мифологическую эпоху жили и сражались между людьми, вдруг покидают человека, оставляют его, и теперь он вынужден искать способ самоутверждения в расколотом мире. Радикально расколотый мир предполагает различие между Добром и Злом, при этом, будучи сотворенным из ничто, телесно принадлежит ко второму миру, но, имея в качестве ориентира божественное бытие, человек находится перед моральным выбором, и пытается (если на это хватит его мужества и свободы) ему следовать. Бытие мира оказалось напрямую связано с моралью и волей, что и позволило человеку свободно выбирать между добром и злом.

Бытие в мире, где мирность мира пропитана злом, становилось агональным. Агон же из мира внешнего, манифестационистского, выраженного в слиянии телесного и психического, перемещается в мир внутренний. Борение, которое испытывал Христос в Гефсиманском саду, наиболее полно отражает грань разрыва в бытии, преодоление этой грани предстояло монахам или воинам.

Агональную культуру средневековой Европы можно рассмотреть в ракурсе рыцарской культуры, под которой понимают культуру аристократического, правящего класса. Рыцарство, как отдельный феномен, исследовалось в работах Й. Хейзинги, Ж. Флори, Ф. Кардини, Ж. Ле Гоффа, А. Фергюсона, Ф. дю Пюи де Кленшана, Р. Перну, М.Г. Муравьевой[1]. Ими были рассмотре-

[1] См. Перну, Р. Крестоносцы. Санкт-Петербург, 2001; Кленшан, Ф. Рыцарство. Санкт-Петербург, 2004; Кардини, Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987; Муравьева, М.Г. Война против самих себя: сексуальное насилие и рыцарственность в Англии раннего Нового времени // Мир и война. М., 2005.

ны различные аспекты рыцарства, от эмпирических и экзистенциальных оснований до подробностей материальной и духовной культуры, что позволяет нам сосредоточиться на агональных чертах явления.

Рыцарь феодальной Европы воплотил в себе черты героя кельтских сказаний и германского эпоса. «Ликургов космос» античности к моменту появления рыцарства был искажен влиянием упадка поздней Римской империи, в которой игры на Марсовом поле превратились в военные упражнения легионеров, а в скором времени были вытеснены из римской армии обычаями наемников германцев. Гладиаторские бои к этому времени уже оторвались от погребальных игр и под воздействием политических доктрин приняли форму управления плебсом. На примере гладиаторских боев можно видеть деградацию агона, превращение этого явления в зрелище, где профессионалы-атлеты выступают перед жаждущими зрителями. В агоне зритель и участник являют собой потенциальное целое, они не просто обладают возможностью взаимоперехода, они в порыве стремления к первенству все время меняются местами: зритель агона – это уже участник агона. В агоне «чистого зрителя вообще нет, есть соучастники – бывшие, будущие, возможные»[1]. Не то в Зрелище. Здесь между зрителем и участником пролегает непроходимая пропасть, можно говорить о первенстве зрителя над участником состязания: участник существует только для зрителя, состязание – только зрелище. Впрочем, сам зритель в свою очередь оказывался зависимым от зрелища. Как отмечал Т. Моммзен, «римляне, вероятно, уже давно устраивали для забавы публики ловлю зайцев и лисиц, но теперь эти невинные забавы превратились в настоящие травли, и в Рим стали привозить... африканских диких зверей... Еще более отвратительные бои гладиаторов проникли теперь в Рим в том виде, в каком они были в ходу в Этрурии и Кампании; в 490 г. была в первый раз пролита на римской площади человеческая кровь ради забавы»[2]. Моммзен дает мрачную характеристику этому увеселению и отмечает, что первые гладиаторские бои приурочены были к поминальным обрядам. А.Ф. Лосев приводит красочную картину римского зрелища, демонстрируя, какую художественную форму может породить «социальность, не знающая историзма». «Гладиаторские бои и травля зверей в Риме – это великолепный пример и первообраз бытия социального...»[3].

Гладиаторское искусство римлян в дальнейшем послужило основой для искусства фехтования и изощренного владения холодным наступательным и оборонительным оружием, что породило развитие целых фехтовальных школ Италии и Испании.

Два начала, отчасти римское и в значительной степени варварское, породили феномен рыцарства, который получил свое полное воплощение при непосредственном участии христианской религии. Как отмечает Ж. Флори, «само слово «рыцарь» имеет не одно значение... Очень рано этот термин прилагается к воину весьма почтенного социального статуса, но дворянским

[1] Бахтин, Н. Философия как живой опыт. С. 206.
[2] Моммзен, Т. История Рима: в 4-х томах. Т. II. Ростов н/Д, 1997. С. 195–196.
[3] Лосев, А.Ф. Эллинистически-римская эстетика. М., 2002. С. 59.

титулом становится всё же много позднее... Наконец, рыцарь – носитель особой этики, различные аспекты которой выступают в разные эпохи с различной степенью интенсивности. Рыцарская мораль предполагает: честное выполнение всех обязательств, связанных с военной службой – вассальной или феодальной, преданность Церкви и королю, а также – своему патрону, сеньору или прекрасной даме; величие души; чувство чести; смирение, смешанное с гордостью»[1].

Формы существования агональной культуры в эпоху средневековья разнились, переходили от архаичных кельто-германских к христианизированным европейским, но в целом к ним можно отнести войну с её непосредственными элементами подготовкой, походом, боем, победным или погребальным пиром, воинскими упражнениями, имевшими отношение к обрядам инициации и родовым культам и превратившимися со временем в турниры и дуэльные поединки, и др.

Самоутверждение бытия и созидаемые им жизненные формы были проникнуты расколом между миром имманентным и трансцендентным. Важная черта средневекового мировоззрения заключалась в активном преодолении этого раскола. Преодоление этого раскола было сродни иерархическому описанию мира в виде лестницы Иакова: от ступени к ступени, от сословия к сословию, от менее значимого символа к более значимому. Каждый такой шаг опирался на мистический акт, ведущий к сродству с неким символическим субъектом, заключающим в себе след Бога. Этот шаг уравнивал самопознание и богопознание, он вел к постижению Бога в себе, учил воспринимать и видеть в Боге, то есть открывать в символических формах окружающего мира истинную природу. «Кто воспринял Бога в его сущности, – говорит М. Экхарт, – тот приемлет Бога в Боге; тому из всех вещей светит Бог, и Бог обнаруживает перед ним себя во всех вещах. Тот прорывает телесную оболочку вещей и мыслит в них только Бога. Человек, что живет в одном свете с Богом, не знает ни страдания, ни начала, ни продолжения, но одну вечность. У него, заключенного в самой правде, многое отнято, но в нем пребывает сущность всех вещей»[2].

Теперь можно выделить критерии креационизма, которые оказали влияние на агональную культуру средневековья: это разрыв между имманентным и трансцендентным планом бытия; символическая картина мира, представляющая собой иерархию значимых символов; стремление человека преодолеть трансцендентный разрыв, обрести целостность бытия через любовь к Богу.

Важной чертой агональной культуры средневековья является взаимоотношение агона, эроса и смерти. Эрос здесь нельзя понимать как плотское чувство, как стремление к продолжению рода. Не обладает он здесь и космогоническими признаками. Эрос средневековья – это стремление слиться с Богом в мистическом чувстве любви. Терминами, напоминающими современный эротизм, пестрят различные агиографические повествования. Излюблен-

[1] Флори, Ж. Повседневная жизнь рыцарей в средние века. М., 2006. С. 7.
[2] Экхарт, М. О девственной женщине // Духовные проповеди и рассуждения. Санкт-Петербург, 2008. С. 65.

ными стихами из «Песни Песней» наполнены описания мистических переживаний святых. Так, Яков Витрийский свидетельствовал о Марии из Уаньи: «Осушенная солнцем правды от влажности чувственных вещей, очищенная от туманящих дух телесных образов (ab omni corporali imaginum nube purgata), без всякого посредства умственных образов, она отражала в душе, как бы в чистом зеркале, простые божественные формы... Дух ее, утончившийся и спаленный огнем благоговейной любви, подобно струйке дыма от кадильниц, проникал в небесные области, и восходя как бы по неким ступеням в страну вечно живущих, она искала по ее улицам и площадям Возлюбленного»[1]. Восхождение духа к соединению с Богом и превращение его в Бога (ср. «Соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» [I Кор. 6:17]. Агиографы отмечали совершенную равноправность при познании человеком Бога и снисхождении Бога к человеку. Мистический акт становился в описаниях самих мистиков подобным соединению «Невесты» и «Жениха». «После того как я лег и опочил в тебе, ты теперь ложись и опочи во мне». Как замечал известный медиевист П. Бицилли, «Постоянное пользование терминологией, относящейся к области отношений земной любви и сексуальных связей, для воспроизведения мистических восторгов – в особенности пользование терминологией Песни Песней – приводит к тому, что в сознании мистически настроенных людей отвлеченная идея Бога вытесняется образом Бога вочеловечившегося, и именно человеческая сторона этого Бога выступает для них на первый план»[2].

Соединение с Господом означает то, что, познавая Бога в духе и истине, исполняясь им, человек преображался в Бога. В нем открывался мистический опыт постижения горнего мира. При этом он должен был освободиться от всего того, что так или иначе связывало его с миром тварным, о чем недвусмысленно намекает Мейстер Экхарт, говоря о сосуде, в котором не может быть сразу двух напитков: «если нужно налить вино, надо сперва вылить воду», сосуд должен стать пустым. Только «пустой сосуд» может принять Бога, в чем можно усмотреть высший пункт преодоления своей самости, своей человечности, высшее самоутверждение.

Мистический опыт преодоления разрыва между всеобщим и вечным и ограниченным пространственно и временно, связан был с подавлением внутри себя всего преходящего, случайного и личного. «Ничто так не мешает душе познать Бога, как время и пространство!» – говорит Мейстер Экхарт[3].

Этот мистический опыт был известен воинству, поскольку восходил своими корнями к сакральной одержимости древних кельтов и германцев. Важно, что средневековое мировоззрение предает ему не животное, а божественное направление. Свой мистический опыт воин получал при всенощном бдении возле оружия, а также в бою. Этот опыт воспринимался и как любовь, и как сражение за добродетель, в которых возможна смерть, но вслед за

[1] Цит. по: Бицилли, П.М. Элементы средневековой культуры. Санкт-Петербург, 1995. С. 30.
[2] Там же. С. 34.
[3] Экхарт, М. Царствие Божие близко // Духовные проповеди и рассуждения. Санкт-Петербург, С. 72.

смертью наступает воскресение, ибо здесь происходит слияние в истинной любви с Богом.

Жан де Бюэй, боевой соратник Жанны д'Арк, в автобиографическом романе пишет: «На войне любишь так крепко. Если видишь добрую схватку, и повсюду бьется родная кровь, сможешь ли ты удержаться от слез! Сладостным чувством самоотверженности и жалости наполняется сердце, когда видишь друга, доблестно подставившего оружию свое тело, дабы свершить и исполнить заповеди Создателя. И ты готов пойти с ним на смерть – или остаться жить и из любви к нему не покидать его никогда. И ведомо тебе такое чувство восторга, какое сего не познавший передать не может никакими словами. И вы полагаете, что так поступающий боится смерти? Нисколько, ведь обретает он такую силу и окрылённость, что более не ведает, где он находится. Поистине, тогда он не знает страха»[1].

Чувство восторга сродни радости от восприятия Бога. Молитва в бдении при оружии, а затем молитвы перед сражением призваны очистить рыцаря. В «Ordene de chevalerie» рыцарь Юг, посвящая Саладина в рыцари, приводит в порядок его бороду и волосы, затем купает его, пояснив, что купанье – во-первых, символ особой учтивости и великодушия, а во-вторых, должно напоминать неофиту о том, как его крестили в детстве, и он должен выйти из бассейна таким же чистым и безгрешным, каким достают дитя из купели. Затем Юг уложил султана в прекрасную постель – символ заслуженного райского блаженства, к которому, собственно, и должен в итоге стремиться каждый рыцарь. Когда же Саладин поднялся с постели, он облачил его в белую рубаху, символ чистоты тела, а затем – в алый плащ, дабы султан помнил, что рыцарь всегда должен быть готов пролить свою кровь в защиту Святой Церкви. Затем он натянул ему на ноги коричневые чулки, которые должны были напоминать ему о земле, в которую ему, в конце концов, все равно придется лечь, а значит, нужно готовиться к смерти еще при жизни[2].

Символика обряда – это внешняя форма, но она не требует рационализации при мистическом восприятии действительности. Бернар Клервоский в своем «De laude novae militiae» говорит о крестоносцах-тамплиерах, как о тех, «которые не наряжаются в золото и серебро, но изнутри укрепляют душу свою верой, а тело защищают простой кольчугой, дабы поселить ужас, а не жажду наживы в сердцах врагов своих». В душе у крестоносца горит верность поставленной цели и религиозное рвение.

Обряд призван был очистить, освободить душу и тело рыцаря от обычного содержания и предуготовить их к наполнению новым, сакральным чувством. Это чувство есть любовь, которая сильна как смерть («fortis est ut mors dilectio»[3]), этим чувством человек оживает для вечной жизни. В этот момент

---

[1] Цит. по: Хейзинга, Й. Политическое и военное значение рыцарских идей в позднем средневековье // Человек. 1997. № 5.

[2] Цит. по: Кин, М. Рыцарство. Введение. URL: http://www.langedok.narod.ru/keen/keen01.htm – (1.09.2009).

[3] «сильна, как смерть, любовь» (лат.).

сила духа, в котором есть Бог, как в вечном мгновении, сочетается с душой человека, поэтому радость от этого у человека безмерна.

В агоне душа человека полностью проникается Богом, от того нет страха смерти у человека. Мейстер Экхарт говорит: «смерть, которой умирают в любви и в познании, благороднее и ценнее всех дел, что сначала и до сей поры в любви и желании совершало святое христианство и совершать будет до конца мира. Все эти дела служат лишь этой смерти, ибо из этой смерти рождается вечная жизнь»[1].

Отождествление себя с Христом, сопричастность страданию и унижению Христа ради победы в борьбе за добродетель, характеризуют идеал средневекового рыцаря. Наиболее полно этот идеал содержит образ Людовика Святого, представленный хронистом крестового похода Ж. Жуанвилем в его произведении. Герои этого произведения предстают людьми, для которых мир горний являлся важнее мира земного. Их паломничество в Святую землю, сопровождаемое сражениями с сарацинами, являлось также и испытанием их веры, утверждением в собственной вере, в которой мир горний был важнее мира земного. Мистический опыт приобретался во время самого похода, и связан он был с таинствами и чудесами, происходившими с участниками. Рыцарственность не могла не включать в себя мистического опыта, который осмысливался как неотъемлемая часть предприятия. Верность слову, дух солидарности, близость к горнему миру характеризовали героев крестовых походов[2].

Ж. Дюби отмечает, что важным моментом в жизни человека является момент перехода в мир иной. Нужно быть готовым к нему. Поэтому в конце XIV в. выпускались рецепты праведной смерти – «Artes moriandi». В них смертный час – это, своего рода, турнир, ристалищем которому служит комната умирающего, точнее – ложе смерти (праведно умереть можно лишь в своей постели, самой страшной считается смерть внезапная, неожиданная, неподготовленная). Перед судейским возвышением изображается сражающийся рыцарь – ангел хранитель, противостоящий сонму грозно ощетинившихся демонов. Бой идет за душу умирающего[3]. Для победы в этой борьбе умирающему необходимо не только воскресить самые сладострастные воспоминания своей жизни и отречься от них, предав их проклятию, но и обратиться к распятию Христа. Генрих Сузо в «Книге любви» восклицает: «Желаю я, чтобы все силы мои умерли вместе с Тобой, чтобы труп мой лежал вместе с тобой и чтобы душа моя сораспялась вместе с Тобой. О, как блаженно умирает тот, кто, следуя начертанию Твоему, словно сильный воин, вступает в битву за добродетели, кого не ослабляет горе и не размягчает удовольствие, но кто твердо сражается, умирая за Тебя каждый день! Разве не сладки раны того, кто старается подражать Твоим ранам и ради созерцания их освобождает себя от всего преходящего?»[4]

---

[1] Экхарт, М. Рассуждения // Духовные проповеди и рассуждения. Санкт-Петербург, 2008. С. 215.
[2] См. Жуанвиль, Ж., Виллардуэн, Ж. История крестовых походов. М., 2008.
[3] Дюби, Ж. Европа в средние века. Смоленск, 1994. С. 281.
[4] Сузо, Г. Книга истины. Книга любви. Санкт-Петербург, 2003 С. 167.

«Пребывание рядом с трупом» стало в середине XIV века весьма распространенной темой в живописи. Изображалось это как «встреча» троих живых и трех мертвецов. Зритель видит трех молодых людей – красивых, счастливых, беззаботных – рядом с тремя трупами, которые обычно изображались в гробах на кладбищах. Этот сюжет «Memento mori» сформировал новую религиозность, а также новый образ жизни и направление раздумий. В результате появился ряд иллюстрированных трактатов об искусстве умирания[1].

Н. Элиас пишет, что «есть множество свидетельств того, что отношение к жизни и смерти у высшего слоя средневековых мирян никоим образом не совпадало с тем, что господствовало в книгах духовенства и обычно считается чуть ли не «типичным» для средневековья... Верхушка мирян этим совсем не ограничивалась. Даже если в жизни рыцаря и бывали времена, когда он думал подобным образом, мы всякий раз обнаруживаем свидетельства о совсем иной позиции. Мы вновь слышим призыв, не совпадающий с принятыми сегодня представлениями о средневековье: не обременяй себя мыслями о смерти, наслаждайся радостями этой жизни»[2]. В правилах куртуазного поведения значилось: «куртуазный человек не должен хулить радость, но должен всегда любить радость». Это правило скорее отражает отличительный признак между клириками и рыцарями, чем говорит о действительном отношении к смерти и радости рыцаря. В стихотворных «Правилах Катона», которые передавались из поколения в поколение, отмечалось: «хорошо известно, что смерть случится, но будущее человеку неведомо; она приходит к нему, как вор, в ночи. Но коль ты в себе уверен, смерти не слишком бойся, ибо если станешь её очень бояться, то уже никогда не станешь радостен». Воин не должен бояться смерти – это было жизненной необходимостью для рыцаря. Ведь предназначение воина была война. Вся же подготовка к войне и бою отражала культивирование бесстрашия, которое опиралось на мистические переживания, в которых смерть есть выражение высшей любви человека к Богу. Любовь в таком смысле является отказом от самого себя и от того, кого любишь, то есть отказом от индивидуального существования – смертью. В этом порыве любви происходит мистическое единение души и Бога, а условием для осуществления такого порыва для рыцаря выступал бой.

Мейстер Экхарт, сравнивая действие любви в духе с действием смерти в теле, отмечает три момента. «Во-первых, смерть похищает и отнимает у человека все преходящие вещи, так что он не может уже, как раньше, ни обладать, ни пользоваться ими. Во-вторых, ему нужно проститься и со всеми духовными благами, радовавшими тело и душу: с молитвой, с созерцанием и добродетелью, со святым паломничеством... В-третьих, смерть лишает человека всякой награды и достоинства, которые он мог бы заслужить. Ибо после

[1] Ле Гофф, Ж. Рождение Европы. Санкт-Петербург, 2007. С. 244–247.
[2] Элиас, Н. Указ. соч. С. 276.

смерти не может он уже больше ни на волос продвинуться в Царствии Божием: он останется с тем, что приобрел»[1].

В рыцарском турнире достигается почти совершенный синтез эротических и воинственных инстинктов и куртуазного идеала. На ристалище ярость крови свободно проявляет себя, но происходит это под эгидой и в символических рамках некой сакральной церемонии. Дени де Ружмон называет это спортивным эквивалентом мифической функции Тристана в том её виде, который можно определить как «проявлять страсть во всей полноте, но непременно прикрывая ее»[2].

В рыцарском турнире любовь и смерть отражаются в символическом мире, они сочетаются между собой, придавая агональности тот героический импульс, который характерен для самопожертвования во имя любви. В этом заключается романтический мотив рыцарского предприятия, будь это война или странствия в поисках Святого Грааля (выражающего высшую Божественную любовь). Мгновенный переход чувственного влечения в самопожертвование обладает ценностным содержанием. Проявление и удовлетворение желания, кажущегося недостижимым, превращается во что-то более возвышенное. Смерть становится единственной альтернативой исполнения желания, и, следовательно, тем самым обеспечивается освобождение обеих сторон.

Символические особенности турниров отражаются в романах о рыцарях Круглого стола. Так, в XV в. известный «Поединок у Источника слез» основывался на воображаемом романтическом приключении. «Источник устроен следующим образом. Целый год в первых числах каждого месяца у этого источника неизвестный рыцарь ставит шатер, там восседает дама (то есть её изображение), которая держит единорога с тремя щитами. Каждый рыцарь, если он коснется одного из щитов, вступает в поединок по правилам, сформулированным в «статьях», регламентирующих схватку. Коснуться щитов мог только рыцарь на лошади: для этой цели у рыцарей всегда найдутся лошади». «Рыцарь непременно анонимен; это – «белый рыцарь», «неизвестный рыцарь», иногда он – герой романа и зовется «рыцарем лебедя» или носит герб Ланселота, Тристана или Паламеда… Чаще всего на этих поединках лежит налет меланхолии: «Источник слез» самим своим названием свидетельствует об этом; белые, фиолетовые и черные щиты усыпаны белыми слезами; щитов этих касаются из сострадания к «Даме слез». На поединке около «Пути дракона», организованном по случаю отъезда дочери короля Рене, ставшей королевой Англии, сам король появляется в черном, на вороном коне, покрытом черной попоной, у него черное копье и щит песочного цвета, усыпанный серебристыми слезами… На поединке у «Древа Карла Великого» щиты тоже черные и фиолетовые, на них золотые и черные слезы»[3]. Эротический элемент турнира проступает также в привычке рыцаря носить с собой

[1] Экхарт, М. Сильна, как смерть, любовь // Духовные проповеди и рассуждения. Санкт-Петербург, 2008. С. 175.
[2] Ружмон, Д. Указ. соч. С. 272.
[3] Ружмон, Д. Указ. соч. С. 272.

вуаль или другую деталь одежды своей дамы, которые после битвы он возвращает ей – иногда запачканные кровью. Турниры отмечают историю духовных исканий рыцарства, они несут в себе отпечаток текстов рыцарских романов, которые представлялись уже не в идеальных образах, а становились реальными объектами для воплощения рыцарской доблести.

Куртуазное отношение к «даме сердца» является важным выражением рыцарственности. М. Оссовская замечает, что «в культурах, где человек прокладывает себе путь мечом, женщины обычно ценятся не слишком высоко...». По-иному смотрит на куртуазную любовь Ж. Дюби, который пишет: «то, что вначале было только игрой, предназначенной для мужчин, помогло женщинам феодальной Европы выйти из своего приниженного состояния. В течение веков, последовавших за утверждением новой модели отношений, вошедшие в ритуал слова и поступки, а через них соответствующие взгляды распространялись на все более широкие круги общества, как всегда бывает с культурными моделями, которые складываются в аристократических кругах, а затем постепенно проникают до самых нижних слоев социальной структуры. Так сформировался тип отношений между полами, характерный для западного общества»[1].

Эротанатология агона в эпоху средневекового рыцарства предполагала преодоление мистического разрыва через самопожертвование, которое было сродни отказу от самого себя, через достижение высшей любви, где смерть и любовь сливаются в единое, целостное, мистически осязаемое качество человеческой личности.

Понятие рыцарского этоса средневекового воина разрабатывала в своей работе М. Оссовская, которая выделила следующие признаки подражательного образца: благородное происхождение, красота внешнего облика, физическая сила, забота о собственной славе, мужество, щедрость, верность своим обязательствам по отношению к равным себе[2]. Остановимся на некоторых из перечисленных качеств рыцаря.

По меткому замечанию Ж. Ле Гоффа люди средневековья жили между «постом» и «карнавалом», противопоставление которых обрело бессмертие в знаменитом полотне Питера Брейгеля «Битва Масленицы и Поста», созданном в 1559 году. С одной стороны – тощий, с другой – жирный. С одной стороны – голод и воздержание, с другой – кутёж и обжорство. Подобные переходы, вероятно, связаны с тем, что в воображаемом мире, как и в реальной жизни людей, тело занимало центральное место[3].

К характерным чертам средневековой агональной культуры можно отнести культ тела, который, вопреки христианским воззрениям о теле как об «омерзительном одеянии души» (Григорий Великий), воплощал идеал воинственности. Ж. Ле Гофф пишет, что юные герои поэм о героических деяниях белокожи, белокуры и кудрявы. Они атлетически сложены.

---

[1] Дюби, Ж. Куртуазная любовь и перемены в положении женщин во Франции XII в. // Одиссей. Человек в истории. М., 1990. С. 90–96.

[2] Оссовская, М. Указ. соч. С. 81–87.

[3] Ле Гофф, Ж., Трюон, Н. История тела в средние века. М., 2008. С. 31.

Корпус его крепок, пропорции великолепны,
Широкие плечи и грудь; он прекрасно сложен:
Могучие руки с огромными кулаками
И грациозная шея.

Жизнь все время требовала от рыцаря напряжения физических сил: на охоте, на войне, на турнире. Средоточием этих сил является тело, которым, как считают некоторые историки, умели наслаждаться. Так, Карл Великий получал удовольствие, купаясь нагим вместе со своими приближенными в бассейне дворца в Аахене[1].

Однако влияние христианства проникало в рыцарское мировоззрение. Людовик Святой говорит Жуанвилю: «Когда человек умирает, он излечивается от проказы, каковой является его тело», что, пожалуй, говорит не только о бренности тела, а о бренности преходящего мира, о важности духа. В этом мировоззрении физическая сила являлась результатом веры.

Бертран де Борн воспевает идеал средневекового рыцаря, в котором тело в сочетании с физической силой, образует красоту воина.

«Любо мне видеть щиты,
Ярко-алые и лазурные,
Флаги и знамена
Всех цветов;
Любо разбивать палатки, ставить шалаши и богатые павильоны,
Ломать копья, протыкать щиты и разрубать вороненые шлемы,
Бить и получать удары»[2].

В этом «бить и получать удары» видится расхождение с христианской доктриной о не сопротивлении злу силой, но сила лишь на первый взгляд выражена физическим усилием, она сакральна и символична. Мистическое отношение к жизни не вступает в противоречие с ярко выраженным воинственным началом рыцаря. Бертран де Борн рисует сцены рыцарского сражения, он представляет поле боя, место схватки, на котором проявляются все рыцарские качества.

«А стычка удалая
Вассалов! Любо их мечам
Гулять по грудям, по плечам,
Удары раздавая!
Здесь гибель ходит по пятам,
Но лучше смерть, чем стыд и срам»[3].

Кажется, что средневековый воин наслаждается насилием, упивается собственной агрессивностью. Н. Элиас отмечал, что «агрессивность носила достаточно открытый и необузданный характер в сравнении со стандартом Нового времени, когда жестокость и чувство наслаждения от разрушения или от истязания людей, равно как и от доказательства своего телесного превос-

[1] Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 331.
[2] Там же. С. 316–317.
[3] Бертран де Борн. Мила мне радость вешних дней // Поэзия трубадуров. Поэзия миннезингеров. Поэзия вагантов. М., 1974. С. 95.

ходства над другими, были поставлены под жестокий общественный контроль, прежде всего с помощью государства»[1].

Наслаждение агрессивностью имеет под особой культурное основание, если понимать под «наслаждением» не беспредельное буйство силы, а радость схватки. Вся система воспитания средневекового воина была поставлена на ощущение этой радости, она, преломляясь сквозь религиозное сознание, была сродни чувству отрешенности, опустошению души, для принятия в нее божественной силы. Эта необузданность была сродни экзальтации, сакральной одержимости, наступавшей во время боя. Но, памятуя о ритуальных границах, которые средневековая культура накладывала на все явления агонального характера, стоит всегда помнить о тех преувеличениях, которые могли себе позволить миннезингеры и трубадуры при дворе феодала.

Агон в средние века символичен, он проникнут не только борьбой внешней с противниками и врагами, но и борьбой внутренней, своеобразной психомахией, о которой писал Пруденций, борьбой добра и зла в душе человека. В агоне достигается экзальтация воина, которая от сакральной одержимости боем древних германцев эволюционирует к одержимости мистическим экстазом. В этом экстатическом состоянии воин красив, он обретает «потаенную истину», погружается в «царство грез», и сражение, проходящее наяву, вдруг обретает второй план, как, например, битва воинства Амура с темными людскими пороками в «Романе Розы» Жана де Менга[2].

Сражение для рыцаря – основа сакрального бытия, когда поле боя превращается в храм Божий, звук рога – в трубу ангела, сама битва предстаёт «как последняя битва» абсолютного Добра и Зла. Символика этой битвы сопровождает рыцаря на всем пути – от рождения к смерти: через обряд инициации до погребальной тризны.

Интересно, что при посвящении рыцаря обряд (включающий в себя четыре элемента, а именно: исповедь и ночное бдение над оружием, причащение, вручение оружия и жест «colée», празднество), сопровождался именно «ударом». Де Кленшан вопрошает: «откуда появился этот жест, получивший столь большое значение, что даже сам ритуал получил название от слова «посвящение» (adoubement), которое, будучи германского происхождения, переводится как «ударить»? При внимательном изучении этого вопроса исследователи дают ему пять возможных объяснений. Для одних термин «colée» –лишь форма договоренности. Он просто-напросто выражает согласие между уже имеющим звание рыцаря и новичком. Другие полагают, что в этом следует видеть некий ритуал напоминания: сила полученного удара заставит рыцаря на протяжении всей жизни помнить о данных им обещаниях… Некоторые полагают, что «paumée» не что иное, как последнее испытание силой: кто не выдержит удара, тот не достоин быть рыцарем… Некоторые историки, в свою очередь, считают возможным усмотреть в этом подлинный акт посвящения, возможно символизировавший пережиток старинного обмена кровью. Этим жестом рыцарь, проводивший церемонию, передавал свое

[1] Элиас, Н. Указ. соч. С. 272.
[2] См. Рыцари Круглого стола. Предания романских народов средневековой Европы. М., 1995. С. 278.

звание в душу и тело посвящаемого»[1]. Подробная символика этого обряда содержится в поэме XIII в. «Ordene de chevalerie», в которой рассказывается как Юг, граф Тивернадский, попав в плен к Саладину, по просьбе последнего проводит обряд посвящения его в рыцари. В поэме граф, проводя ритуал, объясняет Саладину его значение.

Удар мечом, вводит человека в сакральное состояние, это первое и основное действие обряда посвящения. Удар включает в себя проверку готовности к бою, (как в кулачных боях, прежде чем допустить бойца на бой, спрашивали: «Держишь?», и, когда он говорил: «Держу!», наносили мощный удар, который надо было уметь принять на себя). Удар осуществляет связь с потусторонним миром, причем эта связь прямая. Ударом можно отогнать нечистую силу, можно призвать на помощь предков (хлопнув в ладони). Удар выступает знаком состязания, через удар агон являет себя миру. В книге о рыцарском ордене Р.Льюль, касаясь обряда посвящения в рыцари, говорит, что рыцарю надлежит опаясать оруженосца мечом, что символизирует его целомудрие и справедливость, затем он должен поцеловать оруженосца и дать ему пощечину, что символизирует милосердие, «ибо напоминает ему о данных им обещаниях и о великой ответственности, которая на него ложится, а также о той великой чести, которой его удостаивают»[2].

Под воздействием христианства агон глубже проникает в человеческую природу. Та внешняя борьба между варварством и цивилизацией, между язычником и силами природы, между своими и чужими, Богами и людьми, вдруг погружается внутрь души, рационализируется, становится своего рода психомахией, где олицетворения Добра и Зла, Души и Тела, Добродетелей и Пороков сражаются в человеческой душе. И брань внутренняя важнее внешней, даже более того, внешняя брань отражает внутреннее борение. В этом борении видится идеал поздней рыцарственности, в которой варварская сакральная одержимость битвой, кровью, славой и победой уступают место (не без воздействия клерикального мировоззрения) своеобразной экзальтации, которая сопровождает воинскую доблесть и верность как истинные добродетели средневекового рыцаря. Как и в античности, центральным моментом агональной культуры является схватка. В средневековье она по своему акциональному составу мало отличается от античности: подготовка к бою, поход или предприятие, перерастающее в скитание, бой, возвращение из похода.

Рамон Луллий в трактате «Libre del ordre de cavayleria» (XIII в.) рассказывает о происхождении института рыцарства. «Когда, после изгнания человека из Рая, войны и прочие «мерзости» («misprision»), постепенно проникая в наш мир, стали разрушать его, и было создано рыцарство, имевшее целью защищать людей и обуздывать людские страсти. Лишь один человек из каждой тысячи (ex mille electus), «самый верный, самый сильный, самый благородный и мужественный», избирался, чтобы стать рыцарем (miles). Он имел коня, «самое благородное из животных», и наилучшие доспехи, какие только мог достать. Ему также должен был служить оруженосец, а под начало его

[1] Кленшан, П.Ф. Рыцарство. Санкт-Петербург, 2004. С. 60–61.
[2] Льюль, Р. Книга о рыцарском ордене // Книга о любящем и возлюбленном. СПб., 2016. С.110.

поступали простолюдины, которым вменялось в обязанность возделывать его земли и содержать самого рыцаря и его скот».

С этого, по мнению Луллия, и началось рыцарство и просуществовало в таком виде до тех времен, когда появился на свет и жил он сам, и долг каждого рыцаря с детства воспитывать своих сыновей так, чтобы они могли выполнять те функции, ради которых и было изначально создано рыцарство. Однако это не только постоянные упражнения в искусстве верховой езды и различных военных искусствах: нет, понятие «рыцарство» имело куда более глубокий смысл. «На самом деле, – пишет Луллий, – этику рыцарства и рыцарскую премудрость следовало бы подробно изложить в книгах, а самих рыцарей обучать в специальных школах, подобно тому, как обучают основам христианского учения клириков» [1].

По Р. Луллию, наипервейший долг рыцаря – защищать веру Христову от неверных, за что его будут чтить не только в нашем мире, но и после смерти. Рыцарь обязан также защищать своего светского сеньора, заботиться о слабых, женщинах, вдовах и сиротах и постоянно тренировать свое тело, охотясь на диких зверей – оленей, диких кабанов, волков и львов – и участвуя в поединках и турнирах. Под руководством своего короля он должен вершить суд среди подчиненных ему людей и руководить ими в трудах праведных. Рыцарь должен быть всегда готов незамедлительно покинуть свой замок и отправиться защищать дороги или преследовать разбойников и злоумышленников. Ему также нужно получить определенные знания о добродетелях, необходимых для выполнения всех вышеперечисленных обязанностей; постараться набраться мудрости; воспитать в себе милосердие и верность. Однако же в рыцаре важнее всего воинская доблесть, «ибо более всего рыцарство славится именно благородством мужества, т.е. доблестью. А превыше всего для него честь; гордыни рыцарь должен бежать, как и лжесвидетельства, лени, разврата и предательства»[2].

Агональный этос средневекового рыцаря, также как и античного воина, содержал в себе идею доблести. Рыцарская доблесть основана на стремлении к славе, чести, мужестве, милосердии, верности, которые составляли образец для подражания. Воинская доблесть имеет под собой мистические основания, которые связаны со стремлением к Царству Небесному, т.е. пренебрежением жизнью ради полноты бытия. Полноту бытия, а значит полное самоутверждение, можно обрести в высшей любви, в полном слиянии божественной и человеческой природы, которое достигается в совершении воинского подвига, в полной отрешенности от жизни во время странствия, паломничества, скитания.

Рыцарская агонистика в эпоху средневековья получает свое отражение в рукописных трактатах. Так, к началу XIV века относится появление первого европейского трактата по фехтованию, известной рукописи MS I.33, хранящейся в Королевском арсенале в Лидсе. На более тридцати рисунках изоб-

[1] См. Луллий, Р. Книга о рыцарском ордене // Книга о любящем и возлюбленном. Санкт-Петербург, 1997. С. 71–132.
[2] Там же.

ражены пары незащищенных бойцов, практикующих разнообразные позиции и методы, которые включают сокращения, толчки, парирования и разоружающие движения с мечом и баклером, к рисункам сделаны комментарии на латинском языке. Удары наносятся в голову, по телу, рукам и ногам. Один из бойцов одет в одежду монаха, который, судя по надписям, инструктирует ученика. Подобные инструкции с рисунками начинают появляться в XIV–XVI вв., что, на наш взгляд, указывает на те же процессы, которые наблюдались и в античности – канонические формы борьбы из традиционной формы существования переходят в письменную форму. Появляются учителя агонистики. Сам канон агона фиксируется в письме, что будет предполагать в будущем обучение по тексту, текст обещает освоение искусства самостоятельно, таким образом, учителем становится письмо.

Пиктографический метод описания, который представлен рукописью MS I.33, обладал недостатком, который известен и по современным многочисленным пособиям по боевому искусству: чтобы его освоить, необходим учитель. Существовал и еще один способ передачи канонизированных форм агонистического поведения, связанный с рифмованным текстом. Рифмованный текст присутствует в трактатах Лихтенауэра и его последователей, в английских манускриптах MS 3542 «Harleian» (1400 г.), MS 39564 (1450 г.) и др. Манускрипт «Harleian», посвященный работе с двуручным мечом, рассматривали английские исследователи А. Хаттон[1] и Дж. Клементс. Последний отмечал, что использование стиха как метафоры, объединенной с абстрактной природой описания понятий борьбы, придает материалу загадочное свойство. При преподавании ученику такая поэма полезна, так как представляет собой незабываемый и простой способ обучения. Поэма дает впечатление от динамического осуществления различных атакующих методов, согласно с общим руководством[2].

Произнося изученные стихи, которые были согласованы с заранее (или совместно) изученными движениями, воин воспроизводил канонизированный текст в любой ситуации схватки. Так, манускрипт MS 3542 завершается словами:

«Все это запомнив, ты знаешь теперь
И бой, и игру, и ученье, поверь.
В сем суть фехтованья познает герой
для смертного боя или цели иной».

Интересно, что в манускрипте MS 39564[3], созданном примерно в середине XV в., уже присутствуют числовые методы в способе ведения борьбы, которые станут определяющими в испанском способе фехтования.

Социальный слой воинства, со своеобразной иерархией, замыкается на идеальных образах рыцарственности, которые воплощены в конкретных ли-

[1] См. Хаттон, А. Меч сквозь столетия. Искусство владения оружием / пер. с англ. Д. Лихачева. М, 2005. С. 50–53.
[2] Clements, J. To the Two Hand Sword Analysis of 15th Century English Fencing Poem. URL: http://www.thearma.org – (7.06.2009).
[3] A 15th Century English Sword Text – MS 39564. URL: http://www.thearma.org – (7.06.2009).

тературных и исторических персонажах. К таковым относятся Боярд и Дюгеклен, о которых Ж.Ж. Руа, писал, что «это были рыцари в полном значении этого слова; с мужеством, храбростью и ловкостью они соединяли еще и прекрасные душевные качества; они были добры, сострадательны, великодушны; у них не было ни тени гордости, ни тщеславия, ни зависти, и насколько они относились строго к самим себе, настолько они были снисходительны к другим. Они даже щадили и врагов своих и всегда искренне сожалели, если поединок заканчивался смертью их противника… Конечно, такие рыцари принесли много пользы своему отечеству и покрыли свои имена бессмертной славой»[1].

Идеализированные образы рыцарственности воплощались не только в военных предприятиях, но и в повседневной жизни. Турниры и дуэли составляли неотъемлемую часть аристократического быта, который к эпохе Возрождения сросся с рыцарскими идеалами. Корпоративный характер общества сказался и на агональной культуре.

Дух агональности временами охватывал различные категории общества, но основными его носителями всегда являлись воины, причем воины благородного происхождения. В этой среде культивировались агональные практики, которые создавали в актуализации агона определенные культурные рамки. А. Фергюсон усматривает в таковых культурных рамках признаки упадка рыцарственности. Истинный турнир, битва «стенка на стенку», melee, в котором рыцарю нравилось видеть образ боя как такового, вылился в нечто относительно культурное. От схватки в открытом поле, включавшей в себя все что угодно, кроме ограничений и правил, и отличавшейся от войны только тем, что сражались предположительно больше от любви, чем из ненависти к противнику, и тем, что она не заканчивалась захватом или потерей владений, турнир превратился в представление, ограниченное различными правилами и деревянной загородкой, в придворный спектакль. То, что Жюссеранд говорил о французском турнире XV века, можно без всякого преувеличения отнести и к английской действительности. «У них были, – писал он, – свои правила и собственный церемониал, исполняемый с исключительным совершенством, сложный, выраженный в «пламенеющем» стиле мастерами живописи: теперь у них не было выбора, кроме как исчезнуть подобно самому стилю, высшему выражению готики на грани своей смерти. На самом деле они очень далеко отстояли от жестоких битв в открытом поле времен Филиппа Августа и Генриха Плантагенета. Теперь, несмотря на ушибы, раны и смерть, они стали красивыми празднествами, похожими на украшенный миниатюрами манускрипт, на ожившие миниатюры… Будущее лежало за теми поединками, чьи plaideries презирались свободными рыцарями прошедших времен»[2].

Агонистика рыцарства сводилась к охоте, турнирам и бою. По сравнению с античным гоплитом, в рыцаре оживал гомеровский аристократ, но

[1] Руа, Ж.Ж. История рыцарства. М., 1996. С. 219.

[2] Фергюсон, А.Б. Золотая осень английской рыцарственности. Исследование трансформации и упадка рыцарской идеалогии. Санкт-Петербург, 2004. С. 41–42.

только менялись смысловые контаминации доблести, ведущей воина в бой. Несмотря на появление трактатов по фехтованию, по совершенствованию способов владения оружием, рыцарство демонстрировало в бою, прежде всего, примеры личной храбрости и мужества. Рыцарь при угрозе старался первым атаковать противника, вступить с ним в схватку, в которой могли быть задействованы меч и копье. Использование технических изобретений при осаде крепостей и городов довольно хорошо освещено в литературе[1]. Личное мужество, бесстрашие, особого рода построения для таранного удара строя противника, впадение в сакральную одержимость, стремление к соперничеству со всеми, кто находится на одном социальном уровне, а также ритуализация военного поведения: вызов на бой, война как турнир, благородное отношение к врагу. Обобщая, можно даже говорить о том, что война и турнир не имеют особенного различия, по мере необходимости переходя друг в друга, особенно если конфликт касается противников одинакового социального положения.

Пространство памяти, создаваемое средневековьем, опирается на рукописное слово. Здесь можно наблюдать смену от устной истории, которая господствовала в эпоху мифа, к рукописному тексту, который еще содержит все особенности устной речи, но уже значительно преодолевает дистанцию забвения. Миниатюра и стихоформа служат опорами для памяти. Знаки, которые агон разбрасывал в реальном пространстве мира, переводились в разряд текстовых конструкций. Образовывался текст, требующий к себе особой экзегезы; эти тексты были откровением для читающих их.

Мнемотоп агональной культуры средневековья опирается на места сражений и боев, которые оставляли свои следы в пространстве. Эти следы отмечали места гибели героев. Например:

«Почуял граф, что смерть его близка,
Что мозг ушами начал вытекать.
За пэров молит Бога он сперва,
А после – Гавриила за себя.
Чтоб не покрыл его посмертный срам,
Схватил он Олифан и Дюрандаль
И углубился в землю басурман
Намного дальше, чем летит стрела.
Два дерева там вниз глядят с холма,
Четыре глыбы мраморных лежат.
Граф на траву недвижимый упал,
Лишился чувств, встречает смертный час»[2].

Подробное описание местности украшено глыбами, о которые Роланд пытался переломить свой меч. Наконец, смерть Роланда лицом в сторону Испании символизировала то, что он «погиб, но победил в бою». Обратив лицо в сторону врага, принимает смерть Баярд. Эти места сражений и гибели геро-

[1] См. Перну, Р. Крестоносцы. Санкт-Петербург, 2001. С. 154.
[2] Песнь о Роланде. CLXVII. // Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро. М., 1976. С. 94.

ев, перекочевав в эпос и рыцарские романы, не утратили связи с реальным ландшафтом, а более того, обрели её во множестве различных мест.

К мнемотопу агональной культуры средневековой Европы можно отнести и рыцарский замок, включающий элементы активной и пассивной обороны. Интересно, что в том или ином виде все замки повторяли определенную агональную модель, имевшую антропоморфные черты, воплощавшие самого рыцаря. Стоит сказать и о местах захоронений рыцарей, которые представляли собой каменные гробницы с изображением рыцаря в полном вооружении и, например, собаки или льва. Все изображение носило символический характер. К таким же пространствам памяти можно отнести доспехи и вооружение, хранившееся в храмах. Во Франции к местам памяти можно отнести «монжуа» – место отдыха с алтарем и крестом, которое восходит к грудам камней, собиравшихся по случаю победы, где по ночам зажигали огонь. В средние века это слово было военным кличем французских рыцарей. Такие монжуа строил Филипп Храбрый во время похоронной процессии Людовика IX, когда останки святого короля переносили от Собора Парижской Богоматери до королевского аббатства Сен-Дени.

Фигуры воспоминаний присутствуют на фресках в часовнях и соборах, они связаны с чудесными спасениями, сновидениями, которые устроители храмов хотели запечатлеть в памяти. Примером этому может служить рассказ Жуанвиля о чудесном спасении оруженосца мессира Драгоне, знатного человека из Прованса. По приказу господина оруженосец во время морского путешествия опустился за борт корабля, чтобы прикрыть отверстие, мешавшее его господину спать. Во время этого оруженосец сорвался за борт и был подобран другим кораблем королевского флота. На вопрос Жуанвиля, почему он ничего не делал, чтобы спастись, оруженосец сказал, что «у него не было никакой потребности или нужды помогать себе, ибо едва начав падать, он препоручил себя Богоматери, и Она поддерживала его за плечи с момента падения и до того, как его подобрала галера короля». В честь этого чуда Ж. Жуанвиль велел изобразить его в часовне в Жуанвиле и на витражах Блекуре[1].

Фигуры воспоминаний, которые отражены в текстах письменных и территориальных связаны как с подвигами героев, так и с библейскими сюжетами. Когда письмо стало выполнять функцию культурной памяти и постепенно вытеснять устное предание, тогда потребовался толкователь фигур воспоминаний. Фигуры воспоминаний актуализировались религиозной службой, молитвой, пением исторических песен, обрядами и ритуалами, связанными с инициациями, турнирами, боевыми действиями. Фигуры воспоминания неразрывно связаны с мистическим восприятием мира и имеют связь с миром горним и миром земным, в них могли различать не только следы прошлых событий, но также и отзвуки грядущего.

К закату средневековья, как и к закату античности, можно видеть, что агонистика, становясь чистым искусством, все более утрачивает агональный

[1] См. Перну, Р. Указ. соч. С. 260–261.

дух, все более формализуется. «Приручённый» религией агон замыкается в небольших корпоративных обществах, обильно возникающих по всей Европе и практикующих уже новое искусство «защиты», которое было непонятно старому рыцарству, привыкшему более полагаться на провидение Господа, на мощь рук, на крепость доспехов или стойкость тела, что так ценилось в их время.

В целом агональная культура средневековья демонстрирует стремление человека к самоутверждению, которое связано с преодолением раскола между миром тварным и горним; в агональном поведении наблюдается дух первенства, стремление к самопожертвованию ради мистического озарения, можно даже говорить о совпадении Танатоса и Эроса. Агонистика опирается, прежде всего, на сакральную одержимость, которая теперь генерализирована религиозными представлениями и возникшим на этой почве «рыцарским этикетом». Война воспринимается как рыцарское предприятие и зрелищный турнир, который сродни особому ритуальному действу.

Агональный мнемотоп средневековья создается фигурами воспоминаний имеющих текстуальное воплощение, символичность которого подчеркивается эпосом, памятниками, предметами вооружения. Фигуры воспоминаний актуализируются молитвой, чтением Священных текстов, воинскими обрядами, которые призваны обнаружить следы трансцендентного мира в агональной деятельности.

При переходе к парадигме модерна происходит десакрализация чистого бытия. Место сакральности занимает реальность, которая отменяет всякую священность. «Концепция мира, с которой мы имеем дело в Новое время и соответствующее ей представление о реальности, появляются как следствие логического перехода от естественной сакральности к искусственной сакрализации, а затем и «забвения» об источнике этой сакрализации»[1].

Что же происходит с агоном в реальном, десакрализованном мире? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим фазовый переход к модерну, который можно видеть в эпохе Возрождения. Эпоха Возрождения связана с распадом феодально-корпоративного строя в условиях городской экономики, ростом роли умственного труда, усилением индивидуального начала, которые привели к появлению значительного числа лиц свободных профессий. Возникает светская интеллигенция, выделившаяся из различных сословий и классов. Возникает мир непрерывно становящихся, творчески самораскрывающихся форм, которого роднит со средневековьем гармоническая целостность[2].

На первый взгляд, Европа с упадком рыцарства пережила агональную культуру, которая была не этапом, а формой, конфигурацией общественных отношений и знаковых систем. Однако идеалы античного общества и средневековья никуда не исчезли, они явились фундаментом новоевропейской цивилизации. Для этого достаточно обратиться к трудам Н. Макиавелли или М. Монтеня. В это время наблюдается изменение в поведении носителя аго-

[1] Дугин, А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М., 2009. С. 236.
[2] Бицилли, П.М. Место Ренессанса в истории культуры. Санкт-Петербург, 1996. С. 161–162.

нальной культуры, который из свободного «барона сечи» постепенно превращается в часть королевского двора или государственного аппарата. В 1562 году Жан дю Пейрат в книге о манерах дворян отмечает этические изменения их поведения. «Вся добродетель и совершенство благородного, монсеньор, не сводится к тому, чтобы хорошо вскакивать на коня, умело обращаться с копьем, держать в порядке сбрую и владеть всякого рода оружием, владеть собою, находясь среди дам, и быть умелым в делах любовных, ибо существуют еще упражнения, свойственные благородному; к ним относятся служение за столом королям и принцам, манера употребления своего языка с почтением к лицам в соответствии с их рангом и качествами, умением управлять своим зрением, своими жестами и даже малейшими знаками и брошенными взглядами»[1]. Это была другая модель поведения рыцаря, теперь уже не столько воина, сколько придворного и дворянина. Подобное подчинение куртуазности двору изменяло и образец рыцарской добродетели. Возможно, что образ рыцаря и претерпел бы столь значительные изменения, которые указывали бы больше на слугу и лакея, чем на знатного своими воинственными предками аристократа, однако выражением агонального характера оставались война, турнир и дуэль, которые не давали рыцарю прозябать в бездействии.

Манера поведения, идеальная форма которой выражалась с помощью понятия «courtoisie» – куртуазность, постепенно переходит в другую, все чаще называемую «civilitè» – цивилизованность. В таком мире агональность находила себе выход в завуалированной борьбе при дворе, дуэлях чести, государственной войне, что вызывало изменение референциальных рамок памяти, изменения в конфигурации культуры, даже деформации этоса. Идеал рыцарственности перемещался из жизни на страницы книг. О нем говорили с горестью, сожалением или подвергали осмеянию.

В имманентном плане агональности на заре модерна наблюдается уравновешивание Эроса и Танатоса, агонист должен быть умелым во всех агонах – как любовных, так и военных. Аскетизм рыцаря, стремление сохранить духовную и телесную чистоту, несмотря на довольно кровавый труд, уступает место ловкому ловеласу, осторожному царедворцу, которым собственно и становится свободный феодал в эпоху формирования централизованных европейских государств. Показательна в этом отношении книга Брантома, где любовь и война настолько тесно связаны между собой, что любовная игра превращается в баталию, а баталия принимает вид любовной игры. Куртуазные отношения позднего средневековья восприняли в себя искусство ведения войны, с его штурмами, осадами, взятиями цитаделей, которые превратились в осаду и штурм целомудрия и стыдливости дамы. «Так чему же послужит предприимчивая дерзость, ежели она не окажет себя равно в боевом деле и амурных приключениях? Ведь бранная и любовная потехи сродни друг другу и пользуются одинаковым почетом; как сказано у древне-

[1] Цит. по: Элиас, Н. Указ. соч. С. 322–323.

го поэта: «Всякий возлюбленный – воин; и Купидон, подобно Марсу, располагает своими укреплениями и оружием»[1].

Воин должен быть мужественным на поле любви и на поле брани, его поступки и действия зачастую стимулируются не только, а может быть и не столько, личными желаниями, сколько направляются волей женщины и силой любви. Первенство и агональный дух, который питал стремление возвыситься, т.е. силой оружия присвоить себе земли, богатство и удостоиться почестей, имели основание в любви. «Что славнее достояния, добытого острием шпаги? – писал Брантом, – Мне ведомы многие во Франции при дворах наших сеньоров, кого вдохновила на подобное женщина, а не собственное мужество»[2]. За этими строками можно видеть возникшее равновесие между стремлением к любви и раздору, которое с сосредоточением внимания на человеке, утрачивает чувство сакрального. Ритуал сохраняет форму, но он уже не содержит того мистического вдохновения, сакральной одержимости, устремленности к трансцендентному, которое было свойственно средневековой эпохе. Человек занимает место божества, а война и любовь утрачивают сакральную, священную природу, остается риторика, сохраняются описания, но агональность представляется полностью земным стремлением, в котором бытие самоутверждается и обретает контуры жизненной формы.

В Италии в эпоху Возрождения развивались науки и искусства, ею руководили великие государственные деятели, она была родиной полководцев-кондотьеров. Эти деятели были дипломатами и коммерсантами. Они знали цену солдату. Их тактика состояла в том, чтобы расстроить планы врагов и взять их в плен, они разрушали силы врага, подкупая часть его армии. В противном случае они прибегали к военным действиям. Сражения, как отмечал Макиавелли, не представляли собой никакой опасности: «Бой всегда вели кавалеристы, увешанные оружием, жизнь пленников сохраняли. Побежденных почти всегда уважали. Они не так долго оставались пленниками и без труда обретали свободу. Город может позволить себе двадцать раз восставать, но он никогда не будет разрушен; его жители сохраняют за собой всю свою собственность; единственно, чего они боятся, так это уплаты контрибуций»[3]. Образ кондотьера пришел на смену образу рыцаря, его можно назвать переходным типом воина от рыцаря к солдату. Кондотьер не обладал рыцарскими достоинствами, это был профессионал, человек действия, чья жизнь была лишена христианско-религиозного и нравственного пафоса. «Все они делали из военного дела ремесло и словно договорились между собой вести себя таким образом, чтобы, стоя во главе враждующих сторон, обе эти стороны приводить к гибели. В конце концов они до того унизили военное дело, что даже посредственнейший военачальник, в котором проявилась бы хоть тень древней доблести, сумел бы покрыть их позором»[4]. Кондотьер – это наемный ремесленник, он инструмент в руках тех, кто может оплатить работу, инстру-

[1] Брантом. Галантные дамы / пер. с фр. И.Я. Волевич, Г.Р. Зингера. Санкт-Петербург, 2007. С. 287.
[2] Там же. С. 295.
[3] Цит. по: Ружмон, Д. Указ. соч. С. 275.
[4] Макиавелли, Н. История Флоренции. М., 1973. С. 49.

мент, ценящий свою виртуозность и в этой виртуозности видящий собственное самоутверждение. В этом он сравним с Творцом, как «свободный и славный мастер».

Искусство ведения войны кондотьера, в то время считавшейся недостойной, по-своему выражало гуманистическую культуру, глубинную «цивилизованность», в корне противоположную милитаризму. Государство в это время, по словам Я. Буркхардта, превращалось в произведение искусства[1]. Сама война, если отмеченный парадокс имел место, обретала черты цивилизованности. Поединок государей был в почете, и от них зависело завершение кампании. Это было уже не «промыслом Божиим», а победой личности. Огнестрельное оружие – против достоинства индивида. Подобное положение дел изменилось после того, как в Италию вторглись французские войска Карла VIII. Артиллерия и истребление гражданского населения были факторами, породившими современную войну. В это время, по замечанию де Ружмона, война «превратила великолепных экзальтированных рыцарей в одетое в униформу и подчиненное дисциплине войско. Такова эволюция, которой в наши дни предстояло завершиться искоренением самого духа воинства – по мере того как люди, обслуживая машины, сами превращались в машины, выполняющие малую толику автоматических действий, предназначенных убивать на расстоянии, не испытывая ни гнева, ни жалости»[2].

Воин оказывается в ситуации принесения собственной самости в жертву, когда появляется возможность перед опасностью смерти созерцать свою абстрактную непосредственную негативность. Это отчуждение, по мысли Г. Гегеля, должно иметь абстрактную форму, должно быть лишенным индивидуальности: «убивают и встречают смерть хладнокровно, не в открытом сражении, где отдельный индивид встречается с противником лицом к лицу и убивает его с непосредственной ненавистью, а умирают и убивают безлично, в пороховом дыму»[3].

Труд Флавия Вегеция Ренета, который был написан на рубеже IV–V веков, явился тем отправным пунктом, от которого оттолкнулась мысль эпохи Возрождения в работе Н. Макиавелли «О военном искусстве». Многие предшественники Макиавелли также использовали труды Вегеция, Фронтина, Тита Ливия и других древних писателей. Если говорить о традиции ссылок на античные авторитеты, то они возникли за шесть столетий до Макиавелли. Еще Рабан Мавр в середине IX в. написал для императора Лотаря II трактат, в котором изложил основы римского военного искусства по Вегецию. В конце XIII в. генерал Эгидей Колумн и люди, составлявшие свод законов для кастильского короля Альфонса X, также обращались к работе Вегеция[4].

---

[1] Буркхардт, Я. Культура Возрождения в Италии. М., 1996. С. 20–23.
[2] Ружмон, Д. Указ. соч. С. 277.
[3] Гегель, Г.Г. Иенская реальная философия // Работы разных лет. В 2-х т. Т.1. М., 1972. С. 374.
[4] Светлов, Р.В. Искусство войны // Искусство войны: Антология военной мысли. Санкт-Петербург, 2006. С. 295.

Ф. Вегеций в своем трактате «Краткое изложение военного дела» говорит о лакедемонянах как о первых, которые, как утверждают, опираясь на опыт, полученный в сражениях, пришли к определенным выводам и написали об этом книги; военное дело, которое, по всеобщему представлению, зависит от одной только доблести и до известной степени от счастья, они сделали предметом опыта и изучения, сведя к системе дисциплины и тактики. Они выдвинули учителей военного искусства, которых они называли тактиками, чтобы они обучали их молодежь практике и различным приемам владения оружием. «О, мужи, заслуживающие величайшего удивления! Они пожелали изучить главным образом то искусство, без которого остальные искусства не могут существовать. Следуя их установлениям, римляне не только практически применили эти законы военного дела, но и написали книги по его теории»[1].

Созданный на исходе античности, во времена Великого переселения народов, трактат Вегеция, как некогда «Илиада» Гомера, послужил своеобразным каноном для военного дела, которому следовал еще Фридрих II. Войны, раздирающие Европу в XVI веке, заставили Н. Макиавелли обратиться к опыту античности. Здесь можно отметить то кардинальное изменение, которое коснулось агональной культуры. Макиавелли считает, что «война – это такого рода ремесло, которым честные люди честно жить не могут, и она должна быть делом только республики или королевства». И, расширяя свою мысль, он продолжает: «Государства, если только они благоустроены, никогда не позволят какому бы то ни было своему гражданину или подданному заниматься войной как ремеслом, и ни один достойный человек никогда ремеслом своим войну не сделает. Никогда не сочтут достойным человека, выбравшего себе занятие, которое может принести ему выгоду, если он превращается в хищника, обманщика и насильника и разовьет в себе качества, которые необходимо должны сделать его дурным»[2].

Позднее средневековье объединило рыцарство и аристократию в одно сословие. Рыцарь ощущал себя одновременно и воином и частью упорядочивающего хаос механизма, то есть государства. На заре модерна появляется наемник-профессионал, который в агонистику вносит изменения на всех уровнях – от индивидуального поведения, до руководства армией. Искусство войны стало прагматично и менее щепетильно в вопросах чести. Сражение утратило интенсивность и экзальтацию, так как профессионалы, будучи мастерами своего дела, ценили свое мастерство и при случае просто договаривались или оставляли поле боя, просчитав ходы; подкупленные, разбитые, но не потерявшие чести. Макиавелли и Монтень в них искали идеалы рыцарства и не находили. На смену открытому бою приходит вероломство и предательство, хитрость и беспринципность. Образование централизованных государств в Европе способствовало тому, что военная сфера из области частного

[1] Вегеций, Ф. Краткое изложение военного дела. Книга третья // Искусство войны: Антология военной мысли. Санкт-Петербург, 2006. С. 201.

[2] Макиавелли, Н. О военном искусстве // Искусство войны: Антология военной мысли. Санкт-Петербург, 2006. С. 309.

предприятия становится общественным явлением. В общественной жизни индивид сталкивался с всеобщей вооруженностью населения, а подвижки в социальной структуре общества способствовали агональному напряжению в нем. Военное ремесло, которое являлось образом жизни рыцарства и на которое претендовали наемники-кондотьеры, разграничилось на государственную и частную сферы. Поэтому и агонистика распалась на индивидуальное мастерство, которое было необходимо не только воину, но и простому гражданину, и на управление армиями. Ритуализация схватки еще сохраняется, но рамки ритуала уже не удерживают агрессию, выливающуюся в разгул грабежа, насилия, уничтожения. Человек, посчитавший, что достоин сравняться с Богом, утрачивает чувство Бога, ослабленные нравственные законы не удерживают сражение в рамках правил, хотя еще нет тотального уничтожения противника, с ним все еще соревнуются, не стремясь его уничтожить.

Военное ремесло не может прокормить в мирное время, поэтому такого рода «ремесленники» всегда будут стремиться к войне, так как она позволяет получать наживу. Ради этого солдат должен грабить и «насильничать» друзей и врагов. Врагов – так как этого требует военачальник, друзей – для того, чтобы прокормиться. Если не хотеть мира, надо прибегать к обманам, как обманывают военачальники тех, кому они служат, притом с единственной целью – продлить войну. Если мир все же заключается, то главари, лишившиеся жалованья и привольной жизни, часто набирают шайку искателей приключений и бессовестно грабят страну[1].

Подобные воззрения могли появиться в европейском менталитете в связи с образованием профессиональных армий. Когда М. Монтень задается вопросом: вправе ли комендант осажденной крепости выходить из неё для переговоров с противником, то приводит много доводов в пользу того, что этого делать нельзя. При этом он отмечает, что в древности ахейцы презирали обман и никогда не прибегали к нему на войне; они ценили победу только тогда, когда им удавалось сломить мужество и сопротивление неприятеля. Eam vir sanctus et sapiens sciet veram esse victoriam, quae salva fide et integra dignitate parabitur[2]. Резюмируя свои рассуждения, Монтень приходит к интересному выводу: «что касается нас, которые на этот счет гораздо менее щепетильны, нас, считающих, что, кто извлек из войны выгоду, тот достоин и славы, нас, повторяющих вслед за Лисандром, что, где не достает львиной шкуры, там нужно пришить клочок лисьей, то наши воззрения ни в какой степени не осуждают общепринятых способов внезапного нападения на врага»[3].

Наемник, для которого война стала частным ремеслом, известен был всегда. Знаменитый поэт античности Архилох, который в качестве наёмника участвовал во многих походах, писал после неудачного сражения:

---

[1] Макиавелли, Н. О военном искусстве // Искусство войны: Антология военной мысли. Санкт-Петербург, 2006. С. 310.

[2] «Муж праведный и мудрый сочтет истинной только ту победу, которую доставит безупречная честность и незапятнанное достоинство».

[3] Монтень, М. Опыты. Избранные произведения: в 3-х т. М., 1992. Т. 1. С. 25–26.

«Все человеку, Перикл, судьба посылает и случай,
Щит, украшение брани, я кинул в кустах поневоле,
И для фракийца теперь служит утехою он;
Я же от смерти бежал… Мой щит, я с тобою прощаюсь!
Скоро, не хуже тебя, новый я щит получу»[1].

Наемник или «пес войны» появляется тогда, когда у общества-государства есть ресурсы для содержания наемной армии. Эта плата делает наемников, а не наоборот, люди, желающие заработать мечом, известны были издавна, но и надежность наемников также известна, достаточно обратиться к «Анабазису» Ксенофонта. Поэтому Н. Макиавелли, осуждая наемные силы, призывает самих граждан создавать национальные силы для отпора врагу, но опыт самого Макиавелли был поучителен: не обладая ни нужным знанием, ни умением, флорентийская милиция после короткого сопротивления сдала испанцам городок Прато, что предопределило падение Флорентийской республики.

Оглядываясь на прошлое, Макиавелли устами своего Фабрицио на вопрос: «Что же похожего на древние нравы вы хотели бы ввести?» отвечает: «Почитать и награждать доблесть, не презирать бедность, уважать порядок и строй военной дисциплины, заставить граждан любить друг друга, не образовывать партий, меньше дорожить частными выгодами, чем общественной пользой, и многое другое, вполне сочетаемое с духом нашего времени»[2].

Констатируя упадок нравов, Макиавелли открывает одну из причин эволюции агональной культуры, это зарождение, как выразился бы О. Шпенглер, «фаустовской» цивилизации в Европе, с её упором на деятельном (экономическом) человеке. Как только «софисты, экономисты и счетоводы» приходят к власти, занимают доминирующие позиции, как это было в итальянских республиках, изменяется дух культуры. Агон, который проявлял себя в бою, который создал для сохранения своих носителей целую культуру, подчиняется государством с целью использования его в своих частных интересах. В таких условиях рыцарские инициации, идеалы, походы и скитания становятся смешны, не нужны и даже вредны (вспомнить сарказм Сервантеса, который скорее оплакивает рыцарский идеал, чем высмеивает его).

По словам Н. Элиаса, в это время происходит трансформация агрессивности, которая ставится под контроль государства, а деньги приобретают свое вытесняющее и трансформирующее аффект влияние[3]. Оценивая изменения агрессивности в позднем средневековье, Н. Элиас считает, что она от безудержной жестокости, от наслаждения битвой, которая характерна была, прежде всего, для высшего сословия, прошла путь к контролю над аффектами, над появлением тех регулирующих рамок в обществе, благодаря усиливающейся государственной власти, которые усмиряли агрессивность, замыкали её в формы игры, дуэли, спортивных и даже определенных военных предприятий. Здесь можно видеть процесс свертывания рамок ритуала как

[1] Архилох // Хрестоматия по античной литературе. М., 1965. Т. 1. С. 90.
[2] Макиавелли, Н. Указ. соч. С. 306–307.
[3] Элиас, Н. Указ. соч. С. 274.

механизма, регулирующего агональность, в котором силы агрессивности и эроса уравновешиваются, и замену этих рамок установлениями государственного права.

Агрессия в эпоху Возрождения проявилась и в третьем сословии, которое к этому времени экономически усиливается. Жизнь горожан в то время во многом зависела от мелких и крупных стычек, причем в значительно большей мере, чем в позднейшие времена, а потому агрессивность, ненависть и радость от истязания другого были тогда куда менее сдержанными, чем на последующей фазе. «Вместе с постепенным подъемом третьего сословия, – пишет Н. Элиас, – происходило обострение противоречий средневекового общества. Бюргеры обладали не одной лишь силой денег. Разбой, драка, грабеж, распри между семьями играли в жизни горожан не меньшую роль, чем у воинской касты»[1].

Экономическая сфера после XV века детерминирует процессы развития Европы. Агональная культура воинского типа продолжает локализоваться в братствах и орденах, которые сами претерпевают трансформацию. Идеалы агональности проникают в экономическую сферу, видимо, в связи с процессами размывания сословного общества, когда представители третьего сословия поднимались в ряды аристократии, а аристократы начинали заниматься меркантильной деятельностью.

Уходящая эпоха средневековья ни в коем случае не сменяется в одночасье, идеалы общества воинов, причем воинов благородных, остаются не только в рыцарских романах. Сквозь их призму воспринимаются и старые идеалы античности, и веяния нового времени. М. Монтень, приводя в пример Эпаминонда, отмечает его возвышенное понимание долга: «он, который ни разу не убил ни одного побежденного и обезоруженного им в схватке; который не позволял себе даже ради бесценного блага – возвращения свободы отчизне – предать смерти без соблюдения всех форм правосудия какого-нибудь тирана или его приспешника; который считал дурным человеком того, кто будучи даже безупречным гражданином, не щадил в пылу битвы, среди врагов, своего друга или того с кем его связывали узы гостеприимства»[2]. И далее, имея в виду врагов Эпаминонда – спартанцев, – Монтень замечает: «Не позаимствовал ли он у своих врагов обычай совершать, идя на войну, жертвоприношения музам, дабы их прелесть и жизнерадостность смягчали присущую воину ярость и беспощадную жестокость?» Эта важная мысль Монтеня связана с тем, что есть вещи, непозволительные даже в отношении наших врагов, и что общественные интересы отнюдь не должны требовать всего от всех в ущерб интересам частным, а также, что вовсе не всё может позволить себе порядочный человек, служа своему государю, общему благу или законам. «Это самое что ни на есть подходящее наставление для нашего времени; нам незачем прикрывать наши души стальными пластинами – довольно того, что ими прикрыты наши плечи, и достаточно обмакивать наши перья в чернила, незачем макать их в кровь. И если презирать дружбу, лич-

[1] Там же. С. 278.
[2] Монтень, М. Указ соч. С. 20.

ные обстоятельства, данное тобой слово и узы родства, принося все это в жертву общественному благу и повиновению власти, означает выказывать величие души и проявлять редкостную и исключительную доблесть, то, весьма вероятно,– скажем это себе в извинение – такое величие не могло бы ужиться с душевными качествами Эпаминонда[1]. Идеализм уступает место прагматизму, который и выступает мерилом честности и полезности. Кондотьер утрачивает черты, присущие рыцарю, но еще не приобретает качеств солдата Нового времени.

Сравнивая военные сцены, изображенные на картинах Микеланджело и Леонардо да Винчи, исследователь Г. Пашалидис заметил, что война на них изображена в восприятии аристократии и народа: одни видели защиту республиканских ценностей, другие – защиту власти Медичи. Отсюда у Леонардо изображена бойня, с её ужасами, а у Микеланджело – герои, готовящиеся к битве; одна картина подстрекает к войне, другая – осуждает ее[2]. Агон как война осмысливается не только как Божье дело, а как дело человеческих рук, где человек, избравший агонистику как ремесло, является грабителем, насильником и убийцей, если его деятельность не будет подчиняться государству и праву.

П.М. Бицилли отмечал, что «наше» время открывается новым христианством, христианством Лютера, Цвингли и Кальвина, ставящих (в особенности последние два) среди атрибутов Божества на первое место иррациональную, неисповедимую волю. На вопрос, почему Бог создал мир так, что одни неизбежно и испокон веков «предопределены» к спасению, другие – к вечным мукам, у Кальвина нет иного ответа кроме – pource qu'ill'a voulu (ибо так захотел). Бог Кальвина и Цвингли по своему духу близко напоминает человека Ренессанса, с его «демоническим» влечением следовать единственно своей «virtú», то есть своему жизненному импульсу[3].

Следование «virtú» Макиавелли называл доблестью, кто обладает большей virtú, тот менее зависит от фортуны – и наоборот. Пример – рост римского могущества. Создатели римской мощи были «virtuosi», и «фортуна» сыграла в истории лучшего времени Рима сравнительно незначительную роль. Для Макиавелли «fortuna» – сочетание обстоятельств, факторов исторического становления. Человеческая личность – сама один из этих факторов. Чем значительнее один фактор, тем слабее влияние всех остальных. «Судьба» в жизни отдельного человека – это все факторы, определяющие течение его жизни, минус его собственный характер и ничего больше[4]. Сильный человек сам творит свою судьбу, индивидуальность самораскрывается, если личность неуклонно следует своей «virtú».

По важному замечанию Ю. Эволы, современное значение слова «virtú» не имеет почти ничего общего с древним «virtus». Virtus значило душевную

[1] Там же. С. 21.
[2] Paschalidis, G. Images of War and the Warof Images.
URL: http://www.genesis.ee.auth.gr/dimakis/Gramma/7/06-paschalidis.htm – (12.07.2009).
[3] Бицилли, П.М. Место Ренессанса в истории культуры. Санкт-Петербург, 1996. С. 223.
[4] Там же. С. 116–117.

силу, мужество, доблесть, мужественную стойкость. Оно было связано с vir, словом, обозначающим человека, как существо, достойное этого звания, а не как человека в обобщенном и натуралистическом смысле. В современном языке это слово приобрело главным образом моралистический смысл, очень часто связанный с половыми предрассудками, что позволило В. Парето ввести понятие «виртуизм» для обозначения пуританской и ксенофобской буржуазной морали[1].

В итальянском Возрождении обозначилась черта, которая повлияла на место благочестия в агональной культуре Европы. Уже не от Бога зависели жизнь и победа в бою, а от мастерства самого человека, который агонистикой приближался к Богу (или дьяволу). Сама жизнь воспринимается как мучительный труд и напряженная борьба формы и материи, разума и животности, добра и зла – в этой борьбе уже Микеланджело видел высокий смысл и моральную ценность жизни. Успокоение, абсолютная гармония достижима только в Боге. Микеланджело эмпирические борения и страдания осмысливает религиозно, они у него составляют содержание мистерии, где действующие лица суть воплощение великих сверхличностных сил. Искусство для Микеланджело есть осмысление жизни, суд над ней и орудие нравственного воздействия на нее.

Согласно общему для Ренессанса видению мира, мир есть система многообразнейших и слагающихся в некую «совершеннейшую гармонию» форм. Мир выступал и как некая система взаимодействующих сил. Бог в такой системе мыслился как художник, такой Бог мало тревожил человека. Человек мог соперничать с ним в искусстве – и в этом плане столкновение между ними было невозможно. Но в мире – системе сил, – который мыслился Макиавелли, над которым человек предполагал господствовать, его новая роль угрожала ему самому. В этом плане человекобожие могло оказаться вызовом Богу.

Уже у Монтеня, а затем у Шекспира и Сервантеса, человек является потенцией, заключающей множество самых противоречивых возможностей, которые в столкновении с жизнью подавляются либо раскрываются. Между тем, virtú человека Ренессанса всегда тождественна самой себе, ибо внешний мир для человека Ренессанса был материалом, из которого он творил свой собственный мир так, что каждый человек Ренессанса был уникален. Отсюда «Vita nova» Данте и «Opera Nova» Акилле Мароццо. В это время агонистика наиболее полно воплощается в образе maestro di Scherma (мастер фехтования) или фехтмейстера.

Агональная культура эпохи Возрождения преломилась сквозь личностное видение virtuosa – мастера. Если ранее военные общины, братства диктовали агонистику в качестве непререкаемого канона, который был закреплен в обычае и ритуале, то теперь воля мастера, его личное видение определяли канон, в бою рождался шедевр, тот самый «botte secrete», который требовал виртуозного владения клинком. Подобное искусство в глазах обывателей ви-

[1] Эвола, Ю. Лук и булава. Санкт-Петербург, 2009. С. 75.

делось «дьявольской наукой». В «Фокусах рыцаря» Деккер (1607 г.) писал: «Он (дьявол) первым завел фехтовальную школу при жизни Каина и научил его той имброккате, которой тот убил своего брата, и с того времени внушил десяти тысячам свободных школяров такое же коварство, что и Каину»[1].

На рубеже XVI–XVII веков рыцарские добродетели ведения поединка вытесняются новыми методами борьбы, которые поборникам старого рыцарства казались делом рук дьявола.

Раздел Италии на множество независимых государств, постоянно находившихся в состоянии войны друг с другом, способствовал становлению самобытных итальянских школ фехтования, которые в силу этой вражды не образовали единой корпорации мастеров, охватывающей всю страну, как это произошло в других странах. Переломный момент Ренессанса отражается в эволюции распространения агональных практик из военной сферы в гражданскую. Нет сомнения, что традиции агональности в той или иной мере существовали в европейской культуре в качестве обрядов, обычаев, в виде борцовских или кулачных, или палочных поединков. Обратим внимание на некоторые работы по фехтованию.

В 1480 году вышла работа Филиппо Вади «Книга по искусству борьбы с мечами». В ней автор в стихотворной форме раскрывает искусство и науку «воинственных действий и вещей», которым он обучался с молодого возраста. В этом искусстве и этой науке человек нуждается в силу того, что не обладает, в отличие от животного, естественным оружием и нуждается в искусстве, с помощью которого будет превосходить всех животных. Это искусство победы и завоевания позволит при использовании ума, таланта и знания побеждать не только одного, но и многих противников. Это искусство, как «высокое и благородное предприятие», по мнению Вади, предназначено не для тех, кто лишен великодушия и доблести, не для того, кто глуп, труслив и мерзок. К изучению этой науки приглашаются солдаты, люди вооруженные, ученые, бароны, герцоги, принцы и короли, некоторые для защиты республики, а некоторые для защиты сирот и вдов, для «дел набожных и божественных»[2].

Вади задается вопросом, является ли фехтование искусством или наукой, и обнаруживает, что меч, а также «удары и шаги» измеряются бесконечно в «мере и числе» геометрией. Само фехтование есть порождение геометрии, и в этом оно не искусство, но, поскольку музыка есть объединение звука и лиры через науку (меры и числа), то в фехтовании музыка соединяется с геометрией, то есть искусство и наука слиты в искусстве владения мечом через число и меру.

Труд Акилле Мароццо, который, видимо, возглавлял ассоциацию фехтовальщиков в Болонье, вышел в 1550 году, и был собранием опыта «величайшего учителя старой, грубой, неотшлифованной школы фехтования, опи-

[1] Цит. по: Кастл, Э. Школы и мастера фехтования. Благородное искусство владения клинком. М., 2007. С. 47.

[2] Fillipo, Vadi. Liber de Arte Gladitoria de Dimicandi.
URL: http://www.therma.org/Manuals/Vadi.htp – (8.08.2009).

равшегося на стремительность, ярость и озарение в той же мере, что и на тщательную подготовку и мастерство»[1].

«Opera Nova, Chiamata duello, o vero fiore dell'Armi, & composta per Achille Marozzo, Gladiatore, Bolognese» начинается с молитвы Святой Деве и Святому Георгию, после чего мастер объясняет способы держания, применения меча, стойки, удары – mandritti и roversi – и прочее. Книга разделена на пять частей, из которых в первых двух рассматривается бой только на мечах или на мечах с баклеками, тарчами, брокьеро, имбрачатурой, кинжалами и плащом. В третьей части автор рассуждает о применении спадона, к которому применимы те же принципы и стойки. Четвертая часть посвящена древковому оружию: пике, протазану, алебарде и бердышу, в сочетании со щитом и без него. Пятая рассматривает тему, обычную для большинства книг по фехтованию того века, то есть применение философских принципов к боевому искусству и разрешение запутанных вопросов чести, возникающих в связи с дуэльным кодексом.

А. Мароццо в качестве основы боевого движения защиты или нападения выбирает стойку, которую мастер изменяет по мере передвижения шагом. В каждой стойке можно наносить удары и совершать защиты. Можно обнаружить, с какой тщательностью мастер, обучающий ученика, должен следовать заложенному канону, когда ученику, помещаемому в рамки двигательных возможностей, задается алгоритм поведения, причем каждое движение подвергается рациональному обоснованию. Само понятие «стойка» скорее напоминает понятие позиции, поскольку она отражает «наилучшее» положение тела в бою относительно положения и действия противника. Названия у таких позиций были замысловатые, символические и восходили к старинным рыцарским положениям тела человека и меча – «длинный хвост», «железная дверь», «стойка головы», «лицевая стойка», «входящая стойка» и др.

Тремя принципами должен руководствоваться фехтовальщик – временем, быстротой и дистанцией. В старинных трактатах изображение тигра соответствовало быстроте, а рыси – дистанции и времени. Воин должен владеть чувством времени и знать, что быстрота является переменной величиной, в одних случаях она полезна, в других – вредна; наконец, дистанция понималась как gioco largo – широкая игра и gioco stretto – закрытая игра, которые означали дальнюю и ближнюю дистанции. Позднее Джон Сильвер в своей работе «Парадоксы защиты» (1599) высказал идею о ложном и правильном времени, соединив его с ложными и правильными защитами[2].

Боец творил бой, как художник кистью творит картину. Законы боя, которые во времена рыцарства сводились к искусству «наносить и получать удары», теперь стали более изощренными, недаром искусство фехтовальщика сравнивали с «дьявольской наукой». Оружие, увеличивающее свою мощь, каждый раз ставило человека перед лицом морального выбора. Душа челове-

[1] Кастл, Э. Указ. соч. С. 56.
[2] См. Silver, G. Brief Instructions Upon My Paradoxes of Defence.
URL: http://www.therma.org/Manuals/G Silver.htm – (7.09.2009).

ка как ристалище добра и зла, где границы ясно и четко очерчены десятью заповедями или семью греховными помыслами, вдруг превращается в поле боя, где добро и зло предстают в неясных формах. И защитник родины может оказаться злодеем, и злодей спасает безвинного. От того трактаты по боевому искусству сопровождаются такими скрупулезными комментариями из области этики и даже философии. Возникает ситуация, когда мораль отстает от агона, правила отринуты новшеством, которое ранее, как искусный боевой прием, отрицалось человеческой доблестью.

Через несколько лет после работы Мароццо в Риме появляется трактат «Об оружейной науке с философским диалогом» К. Агриппы (1553 г.). Будучи ученым и инженером, Агриппа подошел с технической точки зрения к искусству фехтования, рассматривая связки движений, частей человеческого тела при нанесении уколов и ударов, и, как пишет Э. Кастл, «его математический ум упивался геометрическими фигурами и чертежами, составленными для их объяснения»[1].

Считается, что рисунки к его работе делал его друг Микеланджело. Агриппа значительно упростил схему, предложенную Мароццо, сведя количество стоек к четырём, уделил большое внимание уколу. В этой работе обращает на себя внимание прагматика клинка, упрощение и рационализация движений, которые становятся простыми и легкими. В философском диалоге Агриппа отстаивает преимущества укола, как результата теории и практики, над ударом – явлении естественном и природном[2].

В труде Агриппы можно видеть ориентацию работы не на профессионального воина-рыцаря, как это наблюдалось у Вади и несколько меньше у Мароццо, а на среднего горожанина, которые предстают в новеллах Боккаччо и трагедиях Шекспира.

В подобных работах можно видеть, как расходятся в стороны философия и прагматика оружия. Философские размышления, сопровождаемые геометрическими построениями, позволяли человеку Ренессанса проникнуть в самую суть Природы. Человек, с его пропорциями, движениями, которые подчиняются определенным закономерностям, которые отражали «золотое сечение», божественную пропорцию, приближали исследователя к пониманию Божественного замысла, где цель просчитывалась с математической точностью, достаточно было свои действия соотнести с открывшимися закономерностями. Возникшая концепция «христианской атаки и защиты», основанная на геометрии и философии, позволяла наглядно доказать, что совершенное знание теории обязательно ведет к победе, вопреки любым физическим недостаткам. Идеи Вади и Агриппы получили распространение сначала в Испании, затем во Франции. Можно предположить, что завершающим аккордом их стал не дошедший до нас трактат по фехтованию Р. Декарта, который с помощью геометрического метода рассматривал «благородную науку фехтования». Но здесь Италия и Испания по-разному осмыслили агональный

[1] Кастл, Э. Указ. соч. С. 69.

[2] Agrippa, Camilo. Del Trattato di Scientia d´Arme. Rome, 1553 // Digital Transcription Copurinht, 1999, William E. Wilson. URL: http://www.aemma.org – (10.05.2009).

опыт. Там, где итальянский мастер отсекал все лишнее, упрощал систему, оттачивал удар и защиту, думая о времени, быстроте и дистанции, испанец, следуя правилам Каррансы и Нарваэса, рисовал «магический круг».

Книга Херонимо де Каррансы содержит «рассуждение о философии оружия и мастерстве владения им, а также о христианской атаке и защите»[1]. Наиболее полно эта испанская система будет представлена в трактате Жирара Тибо начала XVII в., вышедшего в Париже. Отметим только любопытное наименование – «магический круг». Круг, где пропорции человека делили пространство на хорды, линии и дуги, где шаг отвечал наиболее правильному положению тела, где весь бой по сути являлся поиском того искомого положения, того места, из которого наносился смертельный удар. Distreza представляет собой наглядное доказательство такого метода: работа Тибо содержит выразительные иллюстрации, которые раскрывают перед нами особенности слияния натурфилософии и оружия времен Ренессанса.

Агональная культура эпохи Возрождения – это «Vita nova» в духовном осмыслении полученного опыта. Теперь уже недостаточно было копить и воспроизводить опыт агонистики: менялся образ жизни людей, возникали системы, своеобразные каноны борьбы, которые будут воплощены в спорт или войну, или в игру. «Системы», или, как выражается Ф. Вади, доктрины, позволяли просчитать и обнаружить то единственное место или нанести тот единственный правильный удар, за секретами которого дворяне уезжали в иные земли, как писал Монтень: «Мы едем в Италию, чтобы научиться фехтованию, и упражняемся, чтобы познать его, за счет собственной жизни» [2]. Botte secrete apprise en lointain pays[3] являлся той магией для французского фехтовальщика, как верное положение для испанского. Теперь мастер, следовавший своей «virtú», не оставлял шанса фортуне. «Virtú» как талант, доблесть, влечение, внутренний импульс к самовыражению становилась мерилом человека. Но принципы этого следования отличались от канонизированных образцов древности, полученные в свое время как откровение, на пределе внутренних и внешних сил человека, они теперь зиждились на рациональных основаниях, которые, отталкиваясь от неизменного (закона макрокосма), позволяли действовать в изменяющемся мире (микрокосме). Закон исчисляем. Число находится в основе мира, число, требующее строгого логического доказательства. И если в Италии, а за ней и во Франции, восприняли строгие формы рационализма, оставив место Богу, как великому часовщику или механику, то Германия, поглощенная религиозными спорами, сделала упор на иное основание агональности. Наличие религиозных общин в Германии оказывало огромное влияние на существование агональных практик (например, фехтовальные братства Святого Луки и Марка, контролировавшие всю сферу фехтовального ремесла). Отличные работы по фехтовальному (читай, агональному) искусству, т.к. они включали, по примеру Мароццо, весь спектр

[1] Caranza, J. Libro de Hieronimo de Caranca natural de Sevilia Qvetrata dela Philosophia delas Armas y desv destreza y dela aggressioy defension Christiana. URL: http://www.aemma.org – (10.05.2009).
[2] Монтень, М. Указ. соч. С. 403.
[3] Секретный удар, приобретенный в далекой стране (фр.).

работы с оружием и без него, имелись у немецких мастеров XV–XVI вв. Сюда можно отнести трактаты Х. Талхоффера (1410), Валлерстайна (1420), Фабиана фон Ауэрсвальда (1462), Майера (1540), Я. Зютора (1580). На этом фоне обращают на себя внимание изобразительные работы А. Дюрера (1512), также бывшего неплохим знатоком боевых немецких традиций.

Мастер, будь он простым фехтовальщиком или полководцем, обладал мастерством (виртуозностью), которое позволяло ему уничтожить не столь опытного противника в бою. Противник, по мере совершенствования оружия, особенно огнестрельного, все более абстрагировался, все более отдалялся на расстояние, что позволяло не видеть результаты действия оружия. В этих условиях агон приобретал условную форму, где агонисты были отделены друг от друга расстоянием, но при этом во время столкновения лицом к лицу им открывалась «истинная сущность» бытия.

Агонистика, помимо искусства владения оружием, содержит в себе и искусство смерти. Картина А. Дюрера «Рыцарь, смерть и дьявол» поднимает вопрос об иррациональном моменте в агонистике, а также о том, каким делом считать агонистику – Божьим или дьявольским, ведь в это время ломались мировоззренческие традиции.

Современный режиссер Ингмар Бергман в известной картине «Седьмая печать» обращается к средневековому сюжету возвращения крестоносца из крестового похода. Рыцарь на протяжении всей ленты играет партию в шахматы со Смертью и проигрывает ее, спасая своих друзей. Сюжет фильма, по словам самого Бергмана, был навеян его детскими воспоминаниями, полученными во время проповедей его отца в церкви, где он наблюдал изображения алтаря[1]. Апокалипсический сюжет о борьбе жизни и смерти, о победе любви, ради которой доблесть жертвует собой, и все это по маленьким средневековым миниатюрам, которые в те времена были широко известны, ведь три беды – война, чума и голод – сопровождали человека на протяжении долгого времени.

У Дюрера Смерть изображена попутчиком рыцаря, которая едет с песочными часами в руках, как будто «memento mori» определяет поведение рыцаря, она буквально указывает ему на часы. Дьявол, едущий позади рыцаря, кажется, стережет его душу, ведь рыцарь, чье ремесло не может быть правым (Макиавелли), обречен на зло, насилие, грабеж и его ожидает та же участь. Конечно, вырывать «Всадника» А. Дюрера из общего контекста «мастерских гравюр» нельзя. Тем интереснее складывается интерпретация, если к «Всаднику» добавить «Меланхолию» и «Святого Иеронима в келье». Композиция гравюр неоднократно подвергалась осмыслению, но и по сей день она составляет загадку в творчестве Дюрера. Обратим внимание на символический фон, который повторяется в том или ином виде на всех гравюрах. Собака, череп, песочные часы, город, книга – символы той общей интуиции, которая говорит о мировоззрении художника, а поскольку она написана, запечатлена, то можно говорить о её читаемости.

[1]Бергман, И. Седьмая печать / И. Бергман // Бергман о Бергмане. Ингмар Бергман о театре и кино. – Москва: Радуга, 1985. – С. 272–318.

Смерть держит часы перед лицом всадника, но его лицо бесстрастно. Мейстер Экхарт писал, что «хороший рыцарь не жалуется на свои раны, когда видит короля, который был ранен вместе с ним»[1]. Страдания и искушения для Экхарта являлись рыцарской борьбой. Неверно, будто грех – это бремя, которое ставит человека на колени. Наоборот, грех и даже склонность к греху побуждают человека к действию. У Бога нельзя найти спокойного убежища, а в рыцарской борьбе человек определит свое собственное отношение к Богу. Якоб Беме, переживший тридцатилетнюю войну, писал, что душа человека должна держаться «как рыцарь в битве». Только благодаря борьбе жизнь может «расти» и становится великой. Человек в жизненной борьбе должен находиться на передовой. «Воля должна быть рыцарем и сражаться против испорченной воли», «если ты теперь не хочешь сражаться, то и не победишь, но будешь умерщвлен в своей мягкой постели. Ибо человек всегда имеет пред собой могучее воинство, которое непрестанно сражается с ним: если он не хочет обороняться, то будет взят в плен и убит»[2]. От того «всадник» Дюрера бесстрастен. Он готов к гибели, но гибели героической, как древний германский герой, для которого даже боги смертны. Перед грядущим концом света рыцарь сохраняет мужество. Но в этой твердой решимости он рассчитывает не на Бога, не на fortune, а на самого себя. И что могут значить его раны и его муки, если он каждый день лицезреет раны Спасителя?

Агональная культура, утратила традиционный характер и пропущенная сквозь горнило Ренессанса, обрела некоторые новые черты, хотя при этом многие современники искали её ценности в античной доблести. К этим новым чертам можно отнести изменения в благочестии агониста, когда явление Бог, не исчезая полностью, отстраняется, оставляя человека наедине с самим собой, а дальше – страх и вседозволенность. Право, заменяющее закон Божий, выливается в право сильного или богатого (успешного), избранного, что достигается посредством агонов иного характера, вне категории доблести.

Агональность распространяется на иные сферы общества, и это распространение связано не с наличием соревновательности, игры, неявной борьбы, а именно с появлением в практиках людей черт агональной культуры – кодексов чести, поведения, которые в качестве идеалов, в том или ином качестве фигурируют в экономике, политике, повседневности горожан. Интересно, что схватка, которая предполагала цель, как, во имя чего, и зачем, вырождается в схватку ради… самой схватки. Слава, которая могла ранее увеличить общественное благо или благо рода, вылилась в некое мерило успешности, материальное благополучие или гордую кичливость, служащую причиной разнообразных дуэлей и ссор. Доблесть стала выражаться в виртуозном владении оружием, техничность заменила дух, чувство вытеснилось геометрией ratio. Наконец, убийство врага и собственная гибель оказались десакрализованы, начинается бегство всей западной культуры от смерти, которое в наши дни достигло огромных масштабов.

[1] Экхарт, М. О страдании // Духовные проповеди и рассуждения. Санкт-Петербург, 2008. С. 56.
[2] Беме, Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М., 1990. С. 56.

В этом бегстве от смерти видится сюжет И. Бергмана, который был им предложен в фильме «Седьмая печать», только теперь не мистическая игра в шахматы рыцаря со смертью притягивает наш взор, а бегство от смерти семьи комедиантов, которые во время чумы затеяли веселый танец, а продолжился он знаменитым «танцем смерти».

А. Дугин, характеризуя состояние войны в культуре, замечает, что «современный человек упустил из виду свои корни, стадии своего происхождения, искренне поверил, что его форма была всегда, что он сам себе творец. Он забыл, что ему предшествовало – прах земли, – и к чему он возвратился – к праху земли. Иллюзион похоронных контор, ритуалы и мир живых забирают от человека конкретику трупа, завершающего логично круг превращений... В то же время именно «память смертная», память о смерти, педагогика созерцания трупа является важнейшей частью духовного созревания личности. Правда, война доводит это до крайности»[1].

Агональная культура, отдифференцированная и замкнутая, нашла свое прибежище в рамках фехтовальных школ, братств, академий фехтования. После эпохи Возрождения, когда на многие вещи стали смотреть проще, в частной жизни отказались от обременительных доспехов. Новые и разнообразные интересы и удовольствия заставили людей вести более активную жизнь. Как пишет английский исследователь Э. Кастл, вместо «открытого удара» изобрели множество коварных атак и в отсутствие какого-либо определенного метода обороны изобретали столько собственных приемов владения оружием, сколько позволяла выносливость и физическая сила. Преобладающей идеей стали «botte secrete» и «универсальная защита», которые для фехтовальщика тех времен были тем же, чем философский камень для алхимика или Эльдорадо для мореплавателя[2].

Агональная культура, которую еще можно было обнаружить в европейской аристократии, постепенно трансформируется под воздействием общеевропейских процессов: реформации, бесчисленных войн, голода, чумы, развитием капиталистических отношений, формированием абсолютистских государств. Национальные особенности Англии, Франции, Германии, Испании и Италии придают агональной культуре своеобразие в этих странах.

Агональная сфера общества постепенно попадает в подчинение государству, которое К. Шмитт назвал «локомотивом секуляризации»[3], и соединяется с экономической сферой. Новое государство вытесняет сакральную империю и императорскую власть средневековья, оно ликвидирует духовную власть церкви и пытается превратить последнюю в инструмент своей политики. «Божий мир» средневековья уступает место государственному умиротворению, которое распространяется на тот пространственно замкнутый порядок, который государственность отвоевала у церкви и сословий. Война с этого момента превращается в средство политики какого-либо государства, а значит, теряет свой сакральный характер, ее причины теперь обнаруживают-

[1] Дугин, А. Философия войны. М., 2004. С. 117.
[2] Кастл, Э. Указ. соч. С. 16–17.
[3] Шмитт, К. Номос земли в международном праве. Санкт-Петербург, 2008. С. 143.

ся в созидающей деятельности самого человека. Теперь агон становится частью войны, а война – частью политики. Теперь политика диктует различение между своими и чужими, политика формирует образ врага, определяет образ поведения солдата, регламентируя его в уставах и постановлениях. Солдат убивает только того, кто определен как враг. Понятие iustus hostis (враг по закону) появляется в середине XVII века[1]. Это время институализации особого военного института – армии, овеществление агональных отношений в обществе. Правовое оформление войны прослеживается в работах Гуго Гроция и Пуфендорфа, начинается устранение рамок ритуального, сакрального проведения военных действий, и замена их рамками правовых установлений.

Во времена средневековья рыцарство слилось с аристократией, иерархические лестницы с вассальными отношениями составили особую градацию правящего слоя общества. Теперь государство созданием армейского института уничтожает волю и права «вольных баронов». Сосредоточение средств государства в одних руках позволило подчинить себе мелких рыцарей и усмирить крупных феодалов. Агон-борьба и агон-игра, поставленные на службу государства, с одной стороны направлены вовне относительно других государств, с другой – занимаются подготовкой армии, поддержанием порядка, увеселяют граждан и, как и прежде, позволяют отстаивать вопросы чести и личной безопасности, а также решать микроконфликты между семействами, родовыми кланами и пр.

Обнажение ситуации перелома происходит в период Тридцатилетней войны (1618–1648). Это событие преломилось в сознании его участников как противопоставление премодерна и становящегося модерна, можно даже говорить о рождении агональной культуры модерна из Тридцатилетней войны. Отражение этой войны и указанных изменений можно обнаружить в Немецких народных песнях Тридцатилетней войны[2], в плутовском романе Г.Я.К. Гриммельсгаузена «Симплицимус Симплициссимус»[3] и др.

Указанные изменения на первый взгляд ограничили проявление доблести в культуре. Солдат Тридцатилетней войны всегда находится между старым представлением о Боге, как Спасителе, и греховным стремлением к наживе, без захвата которой нет и самой доблести. Агональность продолжает жить в военном ремесле. Само же ремесло, как искусство реализации агональности, получает свое развитие не столько в центре цивилизации, сколько на ее периферии. Таким институтом для всей Европы становится французский Иностранный легион, чье назначение искони было: «собрать и использовать все то, что не нужно Европе»[4]. Вбирая в себя отвергнутые элементы европейской цивилизации, легион канализирует агональный дух этих «отщепенцев» в определенное русло. Легион создает особый тип легионера, который предназначен только для войны. Формальный строй легиона определяет-

[1] Шмитт, К. Номос земли в международном праве. Санкт-Петербург, 2008. С. 169.
[2] Немецкая старина. Классическая и народная поэзия Германии XIXVIII веков. М., 1972. С. 167–195.
[3] Гриммельсгаузен, Г.Я.К. Симплицимус Симплициссимус /пер. А. Морозова. М., 1976.
[4] Бахтин, Н.М. Военный монастырь // Философия как живой опыт. Избранные статьи. М., 2008. С. 9.

ся королевским указом от 13-го марта 1833 года, а частное, конкретное определяет война. В легионе значение каждого функционально определено, в этом выражается профессионализм и прагматизм легионера. Многонациональный состав легиона выступает поводом для внесения агонального духа, который был свойственен наемникам Ксенофонта и римским легионерам. «Это – соревнование (в бою, в работе, в службе – во всем); поэтому вся страстность национальных счетов переносится в соревнование... Служебная иерархия очень устойчива: всякое звание – замкнутая и гордая своими привилегиями каста; но устойчив принцип, форма, а не материал, и поэтому малейшая провинность может отбросить всякого на самую последнюю ступень иерархической лестницы. Отсюда соревнование, постоянный отбор, непрерывное освежение кадров»[1].

Война для легионера, поскольку она проходит на периферии цивилизации, является своего рода соревнованием, «войной для солдат», а не «взаимоистреблением вооруженных народов». Но для легионера отсутствует и экстатическое переживание битвы, он ремесленник, для него война – «веселое и трудное ремесло». В стенах этого «военного монастыря» сохраняется возможность для реализации агональности в ее воинственном и военном аспекте.

§ 3. Агональная культура Нового и Новейшего времени

Пространство памяти в Новое время претерпело изменения под воздействие двух важнейших открытий: изобретение огнестрельного оружия и, прежде всего, мобильной артиллерии, и изобретение И. Гуттенберга. Между агоном и пространством боя расширился зазор, с одной стороны бой строился более рационально, агонисты предполагали учитывать различные грани реальности, но с другой стороны только само сражение могло открыть перед человеком само бытие. Агон оставался одной из дверей, ведущих к просвету бытия, когда человек вдруг ощущал сакральность бытия. Ценное вновь обретало свойство ценности.

Создание печатных текстов еще более увеличило временной интервал их существования, что повлекло за собой утрату некоторых смыслов текста, а также потребовало наличия особых ученых-интерпретаторов. Знаки агона оказались разбросанными не только и не столько в пространстве, сколько на страницах книг.

Изменился сам характер боевых действий. Французский историк Фернан Бродель, рассматривая взаимоотношения войны и зон мира-экономики, заметил, что война в себе заключала все: самые трезвые расчеты, отвагу и трусость. Как считал Вернер Зомбарт, она строила капитализм, но столь же верно и обратное. Война была весами истины, пробой сил для государств, которым она помогла определиться, и знаком никогда не утихавшего безумия.

[1] Там же. С. 12.

Она была таким индикатором всего, что протекало и смешивалось в едином движении в человеческой истории, что «вписать» войну в рамки мира-экономики – это то-же самое, что вскрыть иной смысл в конфликтах людей[1]. Вслед за В. Зомбартом можно утверждать, что война явилась создательницей современности. Как искусство, война была возможна, только если её вели с обеих сторон.

По замечанию Ф. Броделя, в это время можно было видеть войну «авангардную», которая яростно мобилизовала умы, изобретательность техников настолько, что война сама изменялась от года к году в соответствии с настоятельными требованиями военной моды, такая война была дочерью прогресса и его матерью; другая война, лесная, или летучая совершалась на ойкумене мира-экономики в колониальных владениях морских держав. Первая война требовала мастерства осады и фортификации, с применения артиллерии, тылового обеспечения, сомкнутого строя, т.е. была мероприятием дорогостоящим, рассчитанным с помощью устава. Вторая война – это война мелких стычек, личной выучки, мастерства засад, которые в XIX столетии, во времена тотальных войн Клаузевица, составят основу партизанской войны, критериями которой, по мнению К. Шмитта, являлись: иррегулярность, повышенная мобильность, интенсивность политической вовлеченности, теллурический характер[2].

«Фаустовский» человек, для которого иоанновский «λογος» превращается в «that» (дело), как для самого Фауста трагическое земное поприще завершается тем, что он обретает себя и свое «призвание» в практической «общественно полезной» деятельности для самого себя.

Совершенствование оружия или средств борьбы тоже сказалось на изменении этоса агональной культуры. Как отмечал К. Лоренц, человеческая мораль отстает от агрессивности. «С одной стороны появляется безнаказанность, я не вижу изуродованного тела убитого мною врага, нет лицезрения ран, не то что опасного касания плоти»[3]. Расстояние между агонистами увеличилось; возможно, только в рукопашном бою открывается момент истины, но таковых все менее, хотя, как показывает практика, – все более (из-за локальности конфликтов). Не видя дела рук своих, человек не ощущает вины, а если вдруг обнаруживает и осмысливает ситуацию, то встреча со смертью служит ему не прозрением, а психической травмой. Уже наличие психологической травмы в современных войнах говорит о том, что культура, утратившая агональные механизмы, не выполняет самой важной функции: не позволяет человеку нормально жить в условиях агона и при отсутствии такового, если агон (кем-то) отменен или запрещен.

Агонистика новоевропейской культуры – это канонизированная форма борьбы, которая предполагает отход от природного воинского духа к письменной форме устава. Воин европейской культуры сражается по правилам

[1] Бродель, Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 3. Время мира М., 2007. С. 38.
[2] Шмитт, К. Теория партизана. М., 2007. С. 38.
[3] Лоренц, К. Указ. соч.

даже в «летучей» (партизанской) войне, где его индивидуальная выручка полностью связана с теми навыками, которые он получил в процессе обучения от учителя фехтования или младшего офицера. Канонизированные формы потребовали интерпретатора, специалиста-толкователя текста. В Новое время рамки опыта фиксируются в письме, создаются референциальные рамки агональности, где внешнее разлинованное пространство поля боя диктует стратегию и тактику, определяет поведение бойца. От экспериментов Фридриха Великого до фехтовальных школ обучение и сам бой проходили на пространстве квадратов, кругов, линий. Геометризация все более подчиняла ярость, остервенение в бою, лишало воина сакральной одержимости, предлагая ему взамен логический расчет, секретный удар как залог абсолютной победы.

На исходе же Нового времени, когда меркантилизм прочно удерживает бразды правления обществом, агон подвергся кардинальному изменению. Его островки остались в качестве спортивных поединков, из области же войны агон все время подвергается попыткам рационального вытеснения. Агон в виде войны подвергается «профанации». Лоу, финансист времен Регентства, писал: «Победа всегда принадлежит тому, у кого еще остались экю. Во Франции было войско, которое стоило 100 миллионов экю в год, следовательно, 2 миллиарда – в течение 20 лет. Из каждых 20 лет мы воюем не менее 5 лет, а это война, более того, обошлась нам в 1 миллиард. Итак, нам требуется 3 миллиарда для ведения войны в течение 5 лет. И каков результат? Не лучше ли было вместо приобретения дорогостоящего, обременительного и опасного барахла, сэкономив на расходах, подкупить, если бы такой случай представился, всю вражескую армию»[1].

Де Ружмон, рассматривающий вопрос о соотношении войны и любви в культуре, делает замечания по поводу динамики войны: «техника, несущая смерть на большие расстояния, не находит своего эквивалента ни в какой воображаемой этике любви. Это означает, что тотальная война ускользает от человека и от его инстинкта; она оборачивается против самой страсти, от которой родилась. И именно это, а не масштаб бойни, является новым в мировой истории»[2].

Агон теряет свой внутренний дух, агонистика предстаёт выражением чистой технологичности, где канонизированные формы агональности сохраняют свой формализм, человек, вовлекаемый в эту деятельность, обращает внимание на рациональные, абстрагированные формы поведения.

В ситуации модерна агрессивность и эротизм становятся подвержены расчету и рационализации. Ритуал размывается правом, и уже международные договоры должны регулировать этику борьбы, которая в войне сводится к уничтожению врага. Государство подчиняет агональные проявления культуры, но регулирование их возможно путем жесткого контроля военной сферы. Новый человек, юнгеровский рабочий, приходит на смену мужественному аристократу, что влечет за собой перемену в агональном этосе. Тотальная

[1] Цит. по: Ружмон, Д. Указ. соч. С. 279–280.
[2] Там же. С. 285–286.

мобилизация выступает крайней позицией в устремленности бытия к самоутверждению. Агонистика сначала становится чистой геометрией с линиями, фронтами, выбором места и времени для достижения победы. Агонист оттачивает ремесло воина, в невоенное время превращается в спортсмена, при этом сражаются не с противником, а за абстрактные результаты. Само воспитание воина и спортсмена сводится к воспитанию абстрактного мышления, позволяющего не сразить противника, не одолеть его, а уничтожить. Против этого состояния агональной культуры были направлены идеи К. Шмитта, который, выдвигая идею «войны форм», придавал позитивный характер понятию «враг», что приводило его к созданию «военного права». Глобализация войны зависит от всеобщего пацифизма, который опирается на «демонизацию» и «дегуманизацию» врага и отказывается признавать в нем «качественное содержание», поскольку сама война оказывается лишенной человеческого измерения. «Если же враг заведомо будет наделен определенными правовыми чертами, то мы можем вернуться к кодексу войны, где агрессия и ненависть, естественные для человека, будут направлены в определенное фиксированное русло, и тем самым ограничены»[1].

Мнемотоп культуры Нового времени базируется на «печатном стане». Печатный текст требует учителя и интерпретатора, исследователя, методолога. Впрочем, мнемотоп еще опирается на арки, памятники, праздничные даты, которые всеподчиняющее государство пытается использовать в идеологических конструкциях.

Единственное, что роднит агональные пласты, это поле боя, которое открывает перед агонистом «сущность бытия», где мыслительные схемы сталкиваются с возможностями воли и тела. Сакральное состояние не подвержено мистическому переживанию, так как его стараются объяснить рационально и даже искусственно вызвать с помощью психотропных средств.

§ 4. Агонистика постиндустриального общества

Понятие постмодерн обозначает специфику мировоззренческих установок новейшей, «постсовременной» культуры в целом, связанной, прежде всего, с поливариантным восприятием мира, а также с акцентированной проблемой самоидентификации культуры[2]. Феномен постмодернизма принадлежит к числу наиболее часто обсуждаемых тем в современной западной и отечественной литературе и философии[3]. Известный российский философ П.К. Гречко, используя центро-периферийное разграничение, различает два постмодернизма – центра и периферии. «Постмодернизм центра есть игра. Игра жизни, жизнь как игра... постмодернизм делает игру действительно-

[1] См. Дугин, А.Г. Философия политики. М., 2004. С. 371; Шмитт, К. Номос земли. Санкт-Петербург, 2008. С. 473 – 476.

[2] Словарь философских терминов. М., 2005. С. 432.

[3] См. Посмодернизм и культура. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 1993. № 3; Мигунов, А.С. Анти-эстетика // Вопросы философии. 1994. № 7–8 и др.

стью, оттесняя на обочину, загоняя в маргиналии доигровую или неигровую реальность» [1].

Агональная культура в Новое время значительно трансформировалась под воздействием рационализации, десакрализации, развития средств коммуникации и сохранения информации и пр. Воин, находившийся у истоков политического, оказался в подчинении созданной им структуры государства, зависимым от экономической элиты. Военная культура, которая в начале модерна была доминирующей во многих государствах, оказалась низведенной до субкультуры отдельной социальной группы, в ней увидели опасность милитаризма, тоталитаризма, ее обвинили в расточительстве, воспитании убийц, в бесполезности, но в связи с возникающими локальными конфликтами ей оставили военно-патриотическое воспитание и силы специального назначения. Агональная культура из военной сферы все более распространяется на экономическую сферу, в политике от нее остается лишь агональный дух, который с развитием формальной демократии, находит свое применение скорее в движениях антиглобалистов, чем в реальном политическом процессе. Экономика воспринимает агональный дух в качестве конкуренции, но и здесь существует непроходимая грань между честной и открытой схваткой и конкурентной борьбой, в которой противник не воспринимается как конкретный субъект, он представлен цифрами, счетами, ведомостями, за которыми стоят сотни производителей и потребителей, конкурирующих не потому, что «этого нет у меня», а потому, что это есть у другого, и я «хочу помешать ему этим воспользоваться». Сама война перестала быть той конструкцией, которую К. Клаузевиц сформулировал в XIX веке. Война перестала быть продолжением политики. Как замечает голландский исследователь трансформации войны ван Кревельд, «война утрачивает стратегическую рациональность, которая при войне за выживание оказывается помехой в достижении победы»[2]. Изменяется масштаб войны – она из мировой становится локальной, требующей, чтобы воин был скорее приверженцем премодерна, с его агональным духом, нежели рациональным прагматиком модерна.

Десакрализация агона изменила поведение человека в схватке, сам бой стал представать пространством разрушения и уничтожения живой силы и техники противника. Агонистика, помимо использования новейших достижений науки и техники, стала включать в себя «черную», «летучую» или «партизанскую» войну, в которой участие принимает все население и которая в современных условиях обозначается термином «терроризм».

Настоящее и будущее современной войны становятся предметом пристального анализа писателей футуристов, философов, ученых, кинорежиссеров[3]. Наметившийся фазовый переход в смене парадигм затрудняет философское осмысление агональной культуры, находящейся на современном

[1] Гречко П.К. Интелектуальный импорт, или о периферийном постмодернизме // Общественные науки и современность, 2000. №2, с. 173.

[2] Кревельд, М. Указ. соч. С. 224.

[3] См. Тоффлер, Э. Война и антивойна. М., 2005; Хельд, Д., Гольдблатт, Д., Макгрю, Э., Перратон, Д. Глобальные трансформации. М., 2004; Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек. М., 2010; Сисе, Х. Справедливая война? О военной мощи, этике и идеалах. М., 2007, и др.

этапе, поскольку институты военной культуры в обществе сохранили модернистские взгляды на воина, бой, войну в целом. Постмодерн, с его ризоматическим[1], виртуальным пространством, лишь обозначает те контуры, которые могут составить в будущем особенности агональной культуры воинского типа.

Модерн, в своем столкновение с премодерном, направил все силы на развенчание трансцендентного плана человеческого бытия. В премодерне изначально мир сакральный органично вписывался в бытие, затем обозначился разрыв между божественным и тварным, и человек, как можно было видеть, агонистикой преодолевал этот разрыв. В модерне же происходит сосредоточение на имманентном плане бытия, который может производить продукты, товары, тексты.

Ж. Делез и Ф. Гваттари говорят об образовании желающих машин, при этом «речь идет не о сопоставлении человека и машины, направленном на оценку соответствий, продлений, возможных или невозможных замещений одного другим, а о том, что следует заставить человека и машину вступить в коммуникацию, дабы показать, как человек *составляет деталь вместе с* машиной или составляет деталь с чем-то другим, чтобы создать машину»[2]. Желающая машина есть определение определенных элементов посредством рекуррентности и коммуникации.

Желающая машина сосредоточена на своих желаниях, для нее «dues ex machine» означает проявление внутренних, имманентных сил в качестве проекции трансцендентного. Эротанатологический план с привнесением в него «машинного измерения» обнаруживает разрыв, который различает не сакральный и человеческий миры, а человеческий и виртуальный планы. Сама сущность человека отчуждается в виртуальность.

Существуют два основных смысла понятия виртуальное. Первый восходит к традиционному естествознанию, в котором смысл термина «виртуальное» раскрывается через противопоставление эфемерности бесконечно малых перемещений объектов или бесконечно малых периодов существования частиц стабильной в своих пространственно-временных характеристиках реальности. Второй смысл порожден практикой создания и использования компьютерных симуляций и раскрывается через противопоставление иллюзорности объектов, создаваемых средствами компьютерной графики, и реальности материальных объектов. В понятии «виртуальной реальности» оба смысла парадоксальным образом соединяются. Поведение изображаемого объекта воспроизводит пространственно-временные характеристики поведения вещественного[3].

В виртуальной реальности человек взаимодействует не с вещами, а с их симуляциями. Осмысление этой ситуации породило концепции постмодерна Ж.-Ф. Лиотара, определившего «атомизацию» социального в эпоху «расслаб-

[1] См. Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Ризома / пер. Т. Зарубиной // Герменея. Журнал философских переводов. № 1 (1) 2009. С. 141 – 207.
[2] Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Анти-эдип. Екатеринбург, 2007. С. 607.
[3] Иванов, Д.В. Виртуализация общества. Санкт-Петербург, 2000. С. 18–19.

ленности» и Ж. Бодрийяра, провозгласившего «конец социального» в эпоху «инертности» и «меланхоличности»[1]. По мысли Лиотара, при переходе от модерна к постмодерну происходит дезинтеграция социальных агрегатов, их распадение на массы индивидуальных «атомов». «Атомизация» социального – это образование множества «гибких сетей языковых игр». Согласно Бодрийяру, социальность, под которой он, по всей видимости, понимает интеграцию индивидов в общество посредством целесообразных взаимодействий, ориентированных на ценности, на исходе XX в. исчезает, поглощаемая «черными дырами» безразличных масс (потребителей, избирателей, телезрителей). Массы – это экстатический конец социального.

О том же пишет А. Турен, отмечая «исчезновение» социального в силу того, что общество отныне предстает не как «институционально регулируемое целое», а как «арена конфликтов из-за использования символических благ»[2]. Подобные размышления об исчезновении социального бытия в ситуации постмодерна говорят о кризисе модернистских ценностей и установок. Институализация замещается процессом симуляции, который связан с производством симулякров, которые и становятся новой, виртуальной реальностью.

Самоутверждение бытия личности невозможно без стремления, которое и есть агональность – сила утверждения человека в множественности бытия, в со-бытии. Агональность, по сравнению с Эросом и Танатосом, не имеет целей ни в репродуктивности, ни в агрессивности, она чистая схватка, ради самой схватки, при этом она проникнута и Эросом (схватка Афродиты) и Танатосом (схватка Ареса), но при этом агональность придает им качество окультуренного начала, посредством ритуализации. Агон-Эрос и Агон-Танатос находят выражение в войне и игре, но исток того и другого в агональности, которая становится возможной только тогда, когда различение, как особое свойство сущего, порождает противоречие сил и их активное противостояние, ведь силу можно обнаружить на фоне другой силы – противостоящей (господствующей или подчиненной). Исток противостояния сил увязан с правилом, ограничивающим и упорядочивающим силы. Правило это задается ритмом и мерой, за которыми начинается взаимоуничтожение сущего. Агональность не допускает ни чистой негации, ни симулятивности в схватке.

Ж.-Л. Нанси отмечает, что «схватка Ареса – это не современная война, которая, впрочем, чаще всего обходится без схватки и прежде всего истребляет тела, которая нацелена на то, чтобы раздавить, подавить, а не вывести из битвы, и которая не имеет пространства битвы, но, напротив, распространяется повсеместно, которая убивает, насилует, облучает, травит газами и заражает все «гражданское» пространство. Это не схватка. Что же касается

[1] Лиотар, Ж.-Ф. Указ. соч.; Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть. М., 2006; Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака. М., 2007.

[2] Touraine, A. The waning sociological image of social life // International journal of comparative sociology. 1984. № 1.

схватки Афродиты, то о ней можно также сказать, что сегодня это оргия или порнофильм»[1].

Исчезновение ценностных ориентиров модерна приводит к тому, что война и спорт (как две области, в которых сохраняется дух и принципы агональной культуры) виртуализируются, особенно это происходит со спортом, который, став особым видом зрелища, утрачивает черты агональности и агонального этоса. Спорт высших достижений, подойдя к пределам психомоторных возможностей человека, ставит вопрос об использовании стимуляторов и биомеханизации человека. Утрачивается принцип возможного участия в соревновании, зритель всегда только зритель, потребитель некоего виртуального шоу. Участник – пример желающей машины Делёза – превращается из человека, стремящегося к рекорду (некой числовой величине), в отчужденного для самого себя носителя неких симулятивных качеств спортсмена – симулякра, вызывающего те или иные эмоции у зрителей, даже совмещающего их желание, вбирающего в себя часть зрителя (ведь в участника, агониста отчуждается зритель).

Участник спортивного соревнования имеет шанс превратиться в биомеханоида, что предполагает переход к дополнению человеческих возможностей механическими средствами. Появляются новые постчеловеческие существа, то, что А. Негри и М. Хардт называют «антропологическим исходом», для которых неведомы правила агонистики, так как в них нет агональности, как стремления к самоутверждению в собственном человеческом бытии. Это равносильно утверждению в ценностях и нормах, созидающих человека, в том глубинном онтологическом для всякой культуры пласте, который выражает социальность. Постчеловек не является агонистом, с присущими атрибутами, так он пытается раствориться в природном и искусственном, даже в собственном визави, он не укоренен в онтологическом различении. Так, М. Хардт и А. Негри пишут: «Первым условием этого преобразования тел является признание того, что человеческая природа никоим образом не отделена от природы в целом, что не существует строгих и необходимых границ между человеком и животным, человеком и машиной, мужчиной и женщиной и так далее; это – признание того, что сама природа является искусственной сферой, открытой всем новым мутациям, смешениям, гибридизациям...»[2].

Ритуальные рамки, которые скрепляли агон в эпоху господства традиционной культуры, договорные условия, создающие рамки агона в культуре модерна, в постиндустриальном обществе оказываются разрушенными. Но тогда агональность, как стремление человека к самоутверждению через первенство просто не могла бы осуществиться, однако она есть. Если спорт становится условным, формализованным элементом зрелища, то война попрежнему остается тем явлением агонального порядка, которое открывает перед человеком мир идеального, ценностного, идентичного к сообществу и пространству, мир, актуализирующий фигуры воспоминаний для того, чтобы

[1] Нанси, Ж.-Л. Бытие единичное и множественное. Минск, 2004. С. 224.
[2] Хардт, М., Негри, А. Империя. М., 2004. С. 204–205.

жить и выжить, и сохранить культуру. Война разрушает виртуальную реальность, в которой пребывает постчеловек. «Новый варвар», обладая мобильностью и массовым номадизмом, бежит от войны, как вынужден бежать от политического в своем «против-бытии», но свобода современного «мегаполисного номада», «нового варвара», ограничена рамками тех благ, которые таит в себе современная цивилизация. Эти границы упираются в полумодернизированные сообщества, которые сами способны играть роль «новых варваров». Проникая за «укрепления лимеса», они ведут себя как консолидированные единицы, обладающие тем, что утрачивает современный человек – единством, адаптированностью, стремлением к первенству и, что, возможно, главное, они не существуют в виртуальном пространстве, в них еще сохраняется близость к сакральному.

Агонистика как искусство реализации агональности в постиндустриальном обществе претерпевает кардинальные изменения. Это связано с несколькими факторами. Во-первых, изменяется ситуация схватки, поле боя принимает виртуальный вид; во-вторых, агонист не сам принимает участие в бою, а посредством виртуального двойника или искусственного органа. В-третьих, размытые рамки агона опрокидывают агониста не в биологическую войну всех против всех, а в сражение «холодной ярости», когда агонист ведет бой с остервенением, вызванным не стремлением выжить, не напряжением всех физических и духовных сил, а стремлением как можно больше заработать баллов или простого времяпрепровождения.

Постагонистику можно рассмотреть в понятиях «hot» и «cool» Ж. Бодрийяра, который писал: «Пока остается какая-то доля аффекта и референции, мы еще на стадии hot. Когда же сообщением становится само средство коммуникации, мы вступаем в эру cool»[1]. В постагонистике исчезает реальный противник, его место занимает виртуальный образ, который вызывает симуляцию «воинственного духа», выплеск «отрицательной энергии» на такой отрицательный образ, впрочем, вся отрицательность образа врага, также превращается в симулякр. Ни внешний вид, ни его поступки, ни его слова не несут на себе отпечаток эстетического или морального смысла, так как и сам «герой» вполне антиэстетичен и антиморален с точки зрения модерна или традиции. Агонист представлен лениво-развязанным кокетливым поведением, создающим для наблюдателя «образ всезнающего и искушенного божества»[2].

Впрочем, постагонистика, отраженная фильмом Д. Кемерона «Аватар», входит в явное противоречие с той реальностью войны, которую переживают солдаты Первого батальона английского королевского полка, показанные каналом Дискавери, в программе Росса Кемпа «Ross Kemp in Afganistan». На прямой вопрос Кемпа о современных способах ведения войны с применением компьютерных технологий, офицер с улыбкой ответил: «Хотелось бы. Но существует зачистка территорий, в которой солдат встречается лицом к лицу с врагом». Эта встреча приближает человека к онтологии войны, которая

[1] Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть. М., 2009. С. 76.
[2] Барт, Р. Империя знаков. М., 2004. С. 42.

поддерживает, а не разрушает в нем социальность. Постагон еще содержит в себе явление схватки кор-а-кор, когда противник неожиданно врывается в виртуальную реальность со своей плотью и кровью, и остановить его может такая же плоть и кровь, которые должны раствориться во всесокрушающем духе. Изменится ли ситуация в будущем? Будут ли у современного солдата такие возможности для борьбы с врагом, которые некогда были предугаданы А. Казанцевым в «Пылающем острове» или показаны в фильме братьев Вачовски «Матрица»?

Ситуация постмодерна внесла коррективы и в агональный этос. Постгерой современности – это скорее «делёзовский номад», чем Робокоп или Терминатор. Это номадизм особого типа, который следует противопоставить номадизму традиционного общества, номадизму премодерна, о котором речь пойдет в следующей главе. Делезовский номад – это желающая машина, существующая в абсолютной свободе фрагментированной виртуальной реальности. Этос такого номада, как стиль жизни, относительно пространства состязания, борьбы, агона носит довольно парадоксальный характер. Он, подобно «новому варвару», должен разрушать утверждающим насилием, «прокладывать новые тропы жизни, посредством собственного материального существования», но это насилие происходит в виртуальной реальности, базирующейся на симуляции и имитации. В такой ситуации и само утверждение, аксиологическим выражением которого являлась доблесть, принимает вид симулякра. Доблесть для номада представлена в детерриториализации и ретерриториализации, которая связана только с голым ризомным пространством, в котором нет укорененности ценностным основаниям. Делезовский номад не вступает в борьбу (даже против утверждающей силы «империи»), он движется от ресурса к ресурсу, от удовольствия к удовольствию.

Наиболее интересным вопросом, касающимся агональности в современном постиндустриальном обществе, является существование пространства культурной памяти. Человечество изобрело память, которая в состоянии сохранить информацию на протяжении очень долгого времени в бесчисленных объемах. Это значит, что такая память может содержать в себе практически все накопленные человеком фигуры воспоминаний. При таком, казалось бы, безграничном, источнике знаний человек неожиданно оказывается в пространстве адсорбированных, ризоматичных фигур воспоминаний, которые также образуют симулякры памяти. Фигуры воспоминаний, превращаясь в симулякры, не выполняют роли точек опоры, память слабеет. Агон не актуализирует фигур воспоминаний, их симулякры лишь будоражат воображение, обыгрываются в сетевой игре, где всегда можно изменить верности, доблести. Примером таких симулятивных мнемотопов могут выступать мемориальные конструкты современного российского постобщества. Установка памятников неоднозначным историческим личностям, вряд ли породит те идеологические аспекты, которые, по мнению установителей, должны были бы воспитывать и формировать современного гражданина. Для этого нет предпосылок ни в самом - слабо образованном обществе (имеющем поверхностное

представление о личности исторического деятеля), ни в виртуальном (мифологическом) пространстве, образуемом самим мемориальным событием.

Итак, агональность, как устремленность бытия к собственному осуществлению, в ситуации постмодерна теряет онтологическую опору. Виртуализация пространства, в котором разворачивается агон, влечет за собой изменения в агонистике, агональном этосе и агональном мнемотопе. Киберпространство не знает настоящего агона, оно пользуется его симулирующими образами, тенью воспоминаний о нем.

Рассмотрев общие особенности европейской агональной культуры, были выделены ее характерные черты, а также динамика их изменений. Теперь для анализа механизмов агональной культуры можно использовать несколько отличный материал, а именно материал, относящийся к пространству культуры, в котором агон длится такие долгие промежутки, которые можно назвать перманентными, т.е. постоянными.

ГЛАВА 3
Социокультурная проекция агональности евразийских номадов

В данной главе будут рассмотрены особенности пространства перманентного агона. В этом пространстве в наибольшей степени можно обнаружить проекцию агональной культуры воинского типа, поскольку образование этого пространства связано с постоянной и непрекращающейся войной. Такая война имеет онтологические основания в барымте – вечной и всеобщей войне, которая порождалась в степной зоне регулярными климатическими стрессами. Эта обстановка способствовала образованию агональных культур

воинского типа, которые можно противопоставить военным культурам, образованным пространством персистентного агона. Пространство перманентного агона является номадическим пространством, только оно несет на себе печать премодерна, с его корневой сакральной глубиной и космичностью территории. Это культурное пространство номадов можно противопоставить номадическому пространству Ж. Делеза и Ф. Гваттари.

§1. Пространство перманентного агона: номад и номадизм

Понятие «номады» и «кочевники» чаще всего связываются с экстенсивными и подвижными скотоводами, совсем не занимающимися земледелием или практикующими его в ограниченном размере, в качестве второстепенного вспомогательного занятия[1]. Кочевники жили сплоченными родами, насчитывающими несколько десятков, а то и сотен человек[2]. Культура кочевников обладает рядом характерных черт, связанных с подвижным образом жизни, особенностями социально-политической организации и рядом других факторов. Из-за нехватки пастбищ кочевники не могли перемещаться большими группами, и после перекочевки род разделялся на группы родственных семей. Пастбища обычно принадлежали всему роду или племени, и на них мог пасти свой скот любой соплеменник, первым занявший это место после перекочевки[3]. В условиях степи наблюдалась постоянная (перманентная) война, которая влияла на культуру кочевников, их образ жизни, родовую взаимопомощь, родовой коллективизм. Под перманентным агоном будет пониматься такой агон, чья длительность постоянно воспроизводится и составляет план бытия, на котором разворачивается пространство кочевой культуры. Постоянство существования агона обеспечивается природным и социальным окружением (средой), которые в силу своих особенностей создают преграды на пути самоутверждающегося бытия. Длительность времени и протяженность пространства, в которых разворачивается агон, предъявляют требования к агонисту, чье бытие связано с преодолением и освоением этого пространства. Длительность и протяженность пространства перманентного агона сродни номадическому пространству Ж. Делеза и Ф. Гваттари, однако имеются и коренные различия.

Номадическое пространство, с его бесструктурностью, децентрированностью, открыто для территориализации. В этом пространстве, детерминизм основан не на принудительной каузальности, а на принципиальной случайности сингулярного события. Это пространство завораживающе подействовало на постмодернистское мышление, в нем философы попытались увидеть новую номадологическую парадигму, которую противопоставили классической философии. М.А. Можейко отметил, что «номадологический проект фундирован отказом от презумпции константной организации бытия, и это находит

[1] Хазанов, А.М. Кочевники и внешний мир. Санкт-Петербург, 2008. С.60.
[2] Марков, Г.Е. Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. М., 1976. С.169.
[3] Нефедов, С.А. Факторный анализ историческог процесса. История Востока. М., 2008. С.48.

свое выражение в конституировании постмодернизмом взамен традиционной категории «структуры» понятия «ризомы», фиксирующего принципиально аструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий возможность для имманентной подвижности и, соответственно, реализации её креативного потенциала самоконфигурирования»[1].

В «Трактате о номадологии» Ж. Делёз и Ф. Гваттари противопоставляют механизм государства и механизм войны, они пишут, что различие между военной машиной и механизмом государства можно проиллюстрировать конкретным примером из теории игр. «Сопоставим Шахматы и Го с точки зрения фигур, отношений между фигурами и пространства, где разворачивается игра. Шахматы – игра Государства или двора, в нее играет китайский император. Шахматные фигуры кодированы, они обладают внутренней природой или внутренними свойствами, из коих вытекают их движения, положения и противостояния. Они обладают качествами, конь остается конем, пешка – пешкой, слон – слоном. Каждая фигура – что-то вроде субъекта, высказанного, наделенного относительным могуществом; и эти относительные могущества комбинируются в субъекте высказывания – в самом шахматисте или форме внутренних характеристик игры. Фишки го, напротив, – это зерна, пастилки, простые арифметические единицы, и у них нет иной функции, кроме анонимной, коллективной или функции третьего лица... Фишки го суть элементы несубъективной машинной сборки, лишенные внутренних свойств и наделенные лишь положением»[2].

Осмыслить номадическое пространство можно из того понятия агональности и агонистики, которое было нами предложено ранее. Шахматы и игра го являются отражением двух процессов, порождаемых агоном. Движение по пространству и само пространство структурируются агоном. То, что движется – фишка по доске или человек в пространстве – своим движением вносит порядок, определяет направление, а затем направление определяет его движение. Это движение не может происходить в пустоте, так как любое движение, перемещение в пространстве или на доске связано с преодолением сопротивления противника. То есть любой шаг или перемещение в игре есть столкновение сил, канализация и перенаправление сил, и их столкновение и схватка, т.е. агон. Шахматы подобны правильной войне, «белой» войне, в которой стратегия полководца довлеет над пространством, он «берет в союзники местность», укрывает в ее складках войска, делает скрытым перемещение войск. В игре го, как в «черной», летучей войне, сражаются за пространство самим же пространством, фишки-всадники появляются «из ниоткуда», неожиданно, в любом месте, которое становится местом боя, а может и не стать им.

Агон расставляет метки-знаки в пространстве, а пространство оставляет на агонисте раны-зарубки, подключая к этому процессу его память, буквально актуализируя её в точках-узлах пространства, как говорит Ж. Делёз,

[1] Можейко, М.А. Номадология // История философии: Энциклопедия. Мн., 2002. С. 717.
[2] Делез, Ж., Гваттари, Ф. Трактат о номадологии: машина войны // Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург; М., 2010. С. 589–590.

«первые знаки – это территориальные знаки, которые вбивают свои знамена в тела. И если эту надпись по живой плоти называть «письмом», необходимо, в самом деле, сказать, что слово предлагает письмо, что именно эта жестокая система письменных знаков делает человека способным к языку и дает ему память слов»[1].

Движение по пространству есть территориализация, освоение и присвоение, и удержание. Но для начала пространство метится: жертва или сражение, которые оставляют знаки присвоения и знаки памяти.

Шахматы и го – это не просто движение в пространстве, это, прежде всего, бой, та ситуация, которая возникает в процессе состязания: динамичная, как у шахмат, где любая (но всегда ли?) фигура может сделать ход, или более статичная, как в го. Пространство в реальности неоднородно, шахматные фигуры своими внутренними качествами, той «корневой глубиной», своей семиотичностью отражают рельеф пространства и иерархию, которую Делёз и Гваттари принимают за выражение государства.

Движение сопровождается переселением, а значит понятие своей, раз и навсегда данной земли, ее конкретного участка возрастает многократно. Чем труднее добывается территория жизни, тем более возрастает ее ценность: «Кто не знал переселений, цену знает ли земель?!?»[2]. У кочевника цена, как и ценность, определяются движением от территории к территории, но не самим движением, а той сопротивляемостью силе переселения, которую ей оказывают активные и пассивные силы, принадлежащие окружающей среде, обозначающие природное и социальное начало, как подлежащее завоеванию, освоению, присоединению или приручению.

Почему конь ходит буквой «гэ»? Почему ладья движется прямолинейно, а слон по диагонали? Почему ферзь – совершенный воин, в состоянии преодолевать различные преграды не ощущая пространства? Фигуры вбирают в себя, несут в себе рельеф местности, сила их удара зависит от времени, дистанции и той внутренней величины (иерархии), которая определяет качество фигуры, то есть агональность реализуется через агонистику, представляющую собой знание комбинаций (тактики и стратегии) для достижения победы. Во время агонистики на пространстве проявляется текст (его можно записать в виде ходов шахматной партии или в виде героической песни). Этот текст содержит фигуры воспоминаний, которые являются следами столкновения и пересечения символических полей. Агонистика в пространстве перманентного агона переплетена с миром сакрального, она сама становится воплощенным ритуалом войны. Агонистика является инструментом означивания, кодирования и перекодирования, территориализации и ретерриториализации пространства.

Почему поле борьбы начинает осмысливаться как сакральное пространство? Э. Юнгер, постигая «демоническую» сторону войны, замечал, что наличие живого врага перед глазами, одним ударом превращало «механиче-

[1] Делез, Ж., Гваттари, Ф. Указ. соч. С. 590.

[2] Асан, Кайгы. «Разве знает гусь озерный...» // Карашин, Б. Рыцарская поэзия казахских жырау. Алматы, 2005.

ски-тактический мир солдата в демонический мир воителя»[1]. В длящемся перманентно сражении, жизнь и смерть меняются местами, в нем воин ощущает себя существом, наделенным демоническими силами, которые направляют его к победе и над которыми он не властен. Существование человека на грани жизни и смерти делает его бытие сакральным, а значит ориентированным на некий запредельный, трансцендентный порядок.

По Ж. Делезу и Ф. Гваттари шахматы кодируют и перекодируют пространство, а го его территориализирует и детерриториализирует (превращают свое окружение в плацдарм, расширяют этот плацдарм, присоединяя к нему смежное пространство, детерриториализируют неприятеля, раскалывая его территорию, детерриториализируют самого себя, перебрасывая силы в другое место). «Другая справедливость, другое движение, другой ритм»[2]. Конечно, Делез и Гваттари видят в номадическом пространстве ризому, в которой нет целостности, в ней отсутствует корневище, даже сам субъект растворяется в ризоме. Но это пространство современного «виртуального» номада, который отличается от номада, существующего в пространстве перманентного агона.

Шахматы и игра го являются моделями существования агона, причем и тот и другой вариант содержит постижение человеческим сознанием правил ведения боя, то есть агонистику. И шахматы и игра го – лишь мгновения боя, отраженные его этапы: дебют, миттельшпиль и эндшпиль. Каждый из этих этапов содержит определенные правила, канонизированные формы борьбы, которые в той или иной ситуации (расположение, качество фигур, темп) позволяют одержать победу или избежать поражения. В игре го наличие определенных фигур и правил канонизирует стратегию, позволяющую выиграть пространство и тем нанести противнику поражение.

Описанное номадическое пространство в данном исследовании предстает в двух типах. Первый является результатом развития длительного агона, погруженного в пространство симулякров, это и есть ризомное пространство Делёза и Гваттари, это пространство «виртуального номада». Второй тип порожден перманентным агоном, который, раскрывая перед человеком онтологическую сущность войны, удерживает его в ней, являясь основанием для трансцендирования и сакрализации бытия. Ризоматическое пространство предлагает новое трактование номадизма с точки зрения постмодерна, которое понятие «номадизм» использует как метафору, полагая за ним вечное кочевничество. Номадизм премодерна – это кочевник, максимально приближенный сакральному пространству мира, созданного агоном, извечной борьбой, метками воспоминаний (могилами и местами сражений), текстами, их описывающими. Номадическое пространство, как пространство постоянного столкновения и схватки, все время требует самоутверждения в собственном бытии через сражение, через агон.

[1] Юнгер, Э. Рискующее сердце. Санкт-Петербург, 2010. С. 221.
[2] Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург; М., 2010. С. 591.

§ 2. Эротанатология агональности номадов

Эрос и Танатос находятся в основании агональности, составляя ее имманентный план. Как эти силы проявляют себя в условиях перманентности, какие мыслеобразы образуют они в культуре номадов и как это отражается на устремленности бытия к своему самоутверждению в условиях противостояния и противоборства?

Смерть является постоянным спутником воина. Европейский рыцарь её презирал, но был бессилен перед ней, японский самурай вырабатывал правила общежития с ней и добровольно двигался к ней, даже если в этом не было необходимости. Номад всегда ощущал её присутствие, но использовал это присутствие как элемент агонистики. В смерти обнаруживается высший подвиг героя. Так, азовский богатырь Доспамбет в XV веке оставил такой стих:

«Тот счастливец, кто успел,
перебив своих врагов,
сам пронзенный тучей стрел,
проливая свою кровь,
все же, все-таки, успел
умереть на поле боя
состоявшимся героем»[1].

Темы Танатоса, как влечения к смерти, и Эроса, как влечения к жизни, в перманентном агоне меняют свою природу. Влечение к смерти в пространстве смерти делает актуальным любовь. В этих границах Смерть не столько враг, сколько спутник, с которым человек со-существует и советуется. Иррациональность пространства смерти приоткрывается близостью к иному миру, где онтология смерти всепоглощающа. Человек оказывается лицом к лицу с такой реальностью, которая не имеет места в его повседневности, и если эта реальность обладает протяженностью, то смерть теряет свою роль ужасного носителя страха и превращается в карающий перст провидения – высшего трансцендентного начала. В этом пространстве само трансцендентное обретает ценность, так как человек ищет внутреннюю опору своих действий. Танатос своей близостью обесценивает личную жизнь, но ценность жизни социума, к которой принадлежит личность, многократно возрастает, чему способствует консолидация этого сообщества перед лицом исчезновения. Консолидация, как проявления особого влечения людей друг к другу, как слияние различных «я» в единое «мы», здесь линии происхождения объединяются в целое, разрозненность и непохожесть становятся единым. Сам процесс слияния есть обнажение внутреннего влечения к той истинной любви, которая и есть Бог. Трансцендентное начало актуализировано в «мы» как высшая ценность, которая обретается ценой собственной жизни, без сожаления о ней.

Но как преступить страх смерти? Можно усилить молчаливое влечение к ней, как это принято на Востоке, можно относиться к ней как к игроку, с которым шансы равны, а можно ощущать её в качестве незримого судии. В

[1] Доспамбет. «Счастлив тот, кто оседлал» // Рыцарская поэзия казахских жырау. Алматы, 2005.

любом случае смерть – явление культуры, которым преодолевают инстинкт самосохранения и тем сохраняют сообщество. Этот момент преодоления возможен как одержимость, упоение схваткой, в этом источник мужества. Страха не может не быть, но он преодолевается волей. Мужество «жить вопреки», жить тогда, когда в любой момент можно умереть, порождает особый тип духовной аскезы, когда человек отрекается от всего земного, сиюминутного. Если человек не готов к смерти, он уже мертв – «кто, будучи мертв, желает даров тленных?», – говорит переяславльскому князю Демьян Куденевич. Эта внутренняя аскеза предполагает и стереотип поведения, оптимальный для воина, он включает в себя благочестие, благородство, честь, память предков, то, что можно назвать «рыцарственностью».

Итальянский традиционалист Ю. Эвола видит сочетание воинской идеи с идеей особой аскезы, которая имеет ценность не только на воинском, но и на общекультурном фоне. В воинском мировоззрении Эвола предлагает видеть не «казарменный идеал», и не казарменное положение, что составляет характерную черту тоталитаризма, что ассоциируется с утратой гибкости, механическим и тупым наведением дисциплины, а «любовь к иерархии, умение повелевать и подчиняться, храбрость, чувство чести и верности, особые формы активной безличности (которые порой способны перерастать в готовность к самопожерствованию даже в тех ситуациях, когда подвиг остается безымянным), ясные и открытые отношения между людьми, между товарищами, между командиром и подчиненными»[1].

Смерть в агонистике является скрытой центральной темой, её присутствие ощутимо в агоне. М. Хайдеггер, размышляя о смерти, замечал, что «ушедший из жизни», который, в отличие от мертвеца, был отнят у «переживших» его, есть предмет «озабочения» в виде поминок, похорон, могильного культа. И это так же потому, что по своему способу бытия он «все же больше, чем просто озаботившее подручное средство в окружающем мире. В скорбно-поминальном бдении при нем пережившие его с ним, в модусе почтительной заботливости. Бытийное отношение к мертвому нельзя поэтому охватить и как озаботившееся бытие при подручном»[2]. В повседневной жизни человек озабочен бытием к смерти, смерть есть возможность бытия, которую присутствие всякий раз должно взять на себя само. Со смертью присутствие стоит перед собой в его самой своей способности быть. В этой возможности речь для присутствия идет напрямую о его бытии-в-мире. Его смерть есть возможность больше-не-способности-присутствовать.

М. Хайдеггер замечает, что публичность обыденного общения «знает» смерть как постоянно случающееся происшествие, «смертный случай». Тот или этот ближний или дальний «умирает». Незнакомые «умирают» ежедневно и ежечасно. «Смерть» встречает как знакомое внутримирно случающееся событие. Как такое она остается в характерной для повседневно встречного незаметности. Люди заручились для этого события уже и толкованием. Про-

[1] Эвола, Ю. Люди и руины. М., 2007. С.120.
[2] Хайдеггер, М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. С. 272.

говариваемая или чаще затаенная «беглая» речь об этом скажет: в конце концов, человек смертен, но сам ты пока еще не задет[1].

В схватке, где за столкновением телесностей проглядывает сила и воля, «смертный случай» напрямую предстоит перед участником схватки. Теперь не кто-то близкий или дальний перестает быть, а сам человек озабочен своим предстоящим как возможность уходом. При этом в схватке эта возможность превращается в неотвратимость. Сама смерть на поле брани персонифицируется в «косаря с неклёпаной косой», устало бродящего среди сражающихся. Схватка, как вспышка смерти и разрушения, полагает жертвоприношение как некий верховный образ войны, граничащее с самопожертвованием, жизнь за жизнь, при этом возникает озабоченность страхом смерти, преодолением инстинкта самосохранения и видового сохранения. Смерть преодолевается собственной смертью для вечной жизни, при этом вечная жизнь рода заключена в собственном самопожертвовании «за други своя» – в этом состоит слава воина.

Практически ситуация схватки со смертью является центральной темой мирового воинского эпоса. Враг преодолевается силой, смерть духом, где дух проявляется в собственном бесстрашии против смерти (в атаке смотри в глаза смерти, не поворачивайся к ней спиной, слушай её дыхание в затылке, смерть за спиной, она рядом). «Бытие-выставленное-смерти, если таково «condition humaine» (конечное существование), это не «бытие-для-смерти» как предназначение, решение и завершение. Завершение конечного существования – это бесконечность, которая отовсюду выступает за пределы смерти, которая её содержит. Бесконечный смысл конечного существования предполагает выставление без блеска, дискретное, сдержанное, прерывистое, просторное, напоказ тому, чего существующий не достигнет даже в крайней суверенной точке»[2]. Схватка для воина – это не бытие к смерти, это скорее бытие в смерти, при этом смерть следует скорее противопоставить рождению, а не жизни. Жизнь вечна, рождение и смерть – её этапы, при этом значимость смерти, не как постепенного умирания, а как мгновенной вспышки, как просвета бытия (где все ясно и понятно, где открыта истина), в котором только и может сбыться человек, доступно в рамках агона.

«Бытие в смерти» характерно для воина и для священника, перед которыми стоит задача жертвоприношения и самопожертвования, для которых и то и другое действие связывает их с Танатосом. Ж. Батай в этом случае говорит о «радости перед лицом смерти», которая возникает у человека в позиции перед лицом смерти. Смелый взгляд на смерть несет с собой ироничное и зажигательное чувство фундаментальной абсурдности человеческого существования: солидарность человека с себе подобными часто кажется смехотворной тому, кто размещается на «высоте смерти». С другой стороны, он уверен, что солидарность и самоотверженность в каком-то отношении необходимы для тех, кто меряется силами со смертью, не прибегая к мошенничеству. Радость перед смертью не является вульгарной ностальгией, идущей от

[1] Хайдеггер, М. Указ. соч. С. 287.
[2] Нанси, Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Мн., 2004. С. 209.

усталости, и не может служить отговоркой для людей, не желающих рисковать своей жизнью. Радость перед лицом смерти предполагает, пишет Ж. Батай, «в первую очередь чувство величия, свойственного человеческой жизни: она была бы бессмысленной, если бы её движущей силой не было желание великого. Поэтому те, кто испытывает это чувство, не полагаются на удачу в поисках причины, которая позволила бы им померяться силами со смертью. Дело, в которое они посвящены, требует от них величия и обеспечивает его. То, что им необходимо дискредитировать и разрушить, требует незначительности и убожества, так как справедливо, что воздух, солнце и улыбки девушек должны принадлежать их гордости. Они воистину обречены господствовать над другими людьми, сохранять эту несговорчивую гордость, если не согласны исчезнуть. Но не только радость, которая известна им лишь ненадолго и которую они связывают с приближающимся физическим уничтожением, не только она одна располагает их на одном уровне господства (с самого начала ясно, что никакая сила во всем мире, смотрящем им в лицо, не способна ни сопротивляться им, ни тем более победить): другое начало способствует тому, чтобы их судьба соответствовала самым глубоким потребностям в социальной сплоченности»[1].

Умирание, как и рождение, связаны с некой границей бытия и небытия, это переходы из одного мира в другой. Схватка маркирует эту границу, здесь «вот» бытия становится тождественно его отсутствию, но само отсутствие это не «ничто», оно становится переходом, так как весь мир заполнен и не знает пустоты, то есть абсолютного отсутствия. Для мифологического сознания мир живой. Даже мертвое «живет», пусть по-иному, зеркально, вредоносно, но оно действует в мире живом, поэтому смерть еще не конец бытия. В схватке смерть, как переход, напрямую увязана с действием оружия.

Танатос и Эрос являются важными составляющими агональности. «Бытие в смерти» знает Эрос, прежде всего, как товарищество. Товарищество – это форма существования социального образования, объединенная единым бытом, мировоззрением, едиными идеалами. Между товарищами может быть чувство той высшей любви, когда каждый может положить душу свою за друзей. В этом заключается залог выживания и залог победы. Подобные братства известны в любом воинском сообществе от античной Спарты до феодальной Японии. Интересно, что, разделенные большими расстояниями и временными отрезками, эти общества имели много общего. Выборная система управления, беспрекословное подчинение выборному начальству в военное время, строгая дисциплина в походах, совместные трапезы в мирное время роднят их между собой.

Номад сталкивается с Танатосом и Эросом, которые составляют основу его агонального духа. Воин не может быть вне своего социального окружения, которое представлено его кровными связями:

«Богатырская родня;

ты – начало всех начал:

[1] Батай, Ж. Радость перед лицом смерти // Коллеж социологии. Санкт-Петербург, 2004. С. 481.

в руки давшая мне лук,
в мой набившая колчан
стрел пернатых целый пук,
воспитавшая меня,
моя кровная родня!»[1]

Воин выступает центром кровных уз, он продолжатель их, наследник славы, которую старается преумножить. Эрос проявляется в любвеобильности воина, в любви к оставленной жене и детям, но вне воинского бытия Эроса просто нет, как нет и самого человека вне его родовых уз.

«Бытие в смерти» является знаком, который отмечает достойного любви, несущего в себе концентрированную силу родовых связей, проявляющуюся в агоне, вне которого нет социальности.

Интересно, что в культуре номадов были распространены брачные поединки не только с партией невесты, но и с самой невестой. Так, древнегреческий автор Эман свидетельствовал, что у саков, населявших во II-III вв. территорию Средней Азии и Казахстана, большой популярностью пользовалась борьба. «Кто из саков хочет жениться на девушке, должен вступить с ней в борьбу. Если верх в борьбе остается за девушкой, то побежденный борец становится ее пленником и поступает в ее полное распоряжение; только поборов девушку, может юноша взять ее в свою власть»[2]. Подобные обычаи существовали и у других кочевников. Брачные поединки с невестой указывают на то, что Эрос подчинялся Танатосу в условиях постоянной, степной войны. Только воин-батыр, прославившийся в походах и сражениях, был достоин невесты, с которой в свою очередь еще предстояло «сразиться».

Таким образом, эротанатолоческий план агональности номадической культуры полагал особые ритуалы агонального типа, содержащие подготовку и проверку кочевника.

§ 3. Агонистика номадов

Агонистика – это умение управлять собственным телом, оружием, а также пространством и временем для того, чтобы одержать победу над врагом. Культивирование духа воина известно во многих агональных культурах от Европы до Японии, во многом подспорьем этому являлись религиозные системы, будь то христианство, ислам, буддизм или синтоизм. Для рассматриваемой территории изначально характерен тангриизм, особый культ Неба, который трансформировался в одной части Великой степи под воздействием буддизма, в другой – под воздействием православного христианства.

Умение владеть и повелевать агональными стихиями, можно выразить в понятиях удали и отваги. Они связаны, прежде всего, с личными качествами воина, с его сноровкой обращения с оружием, конем, собственным телом, с тем, что позволяет одержать победу. Запад в этом случае предполагает бо-

[1] Казтуган-жырау. «Ой, родня моя, родня» // Рыцарская поэзия казахских жырау. Алматы, 2005. С. 212.
[2] Баженов, Л.В. Древние авторы о Средней Азии. Ташкент, 1940. С.22.

лее выраженный прагматизм, рационализацию соматического поведения, замыкание человека в некий план деятельности; воин Запада отважен и смел, он взламывает опасность, он готовится к ней заранее, он встречает смерть лицом к лицу, отвергая уловки, как бесчестие и позор.

Восток замыкает человека в форму движения, он требует слияния с этой формой, до полного растворения в ней человека. Воин Востока также отважен и смел, смерть для него ежедневный спутник, но для достижения победы можно допустить любое «вероломство», ибо только та победа, которая одержана немногими силами над многими.

Номады всегда считались непревзойденными воинами – со времен скифов и до войн XX столетия. Можно разобрать инструментарий агонистики Дикого поля, но он и без того неплохо известен, благодаря изысканиям историков, археологов, этнографов. Поэтому попытаемся выделить ту основу, которая составила суть агонистики номадизма. В своей «Мельпомене» Геродот рассказывает о том, как скифы принесли дары царю персов Дарию, когда тот пришел завоевать их земли. Они прислали ему птицу, мышь, лягушку и пять стрел. «Персы спросили посланца, что означают эти дары, но тот ответил, что ему приказано только вручить дары и как можно скорее возвращаться. По его словам, если персы достаточно умны, должны сами понять значение этих даров. Услышав это, персы собрали совет. Дарий полагал, что скифы отдают себя в его власть и приносят ему в знак покорности землю и воду, так как мышь-де живет в земле, питаясь, как и человек, её плодами; лягушка обитает в воде, птица же больше всего похожа быстротою своей на коня, а стрелы означают, что скифы отказываются от сопротивления. Такое мнение сказал Дарий. Против этого выступил Гобрий. Он объяснял смысл даров так: «Если вы, персы, как птицы, не улетите в небо или, как мыши, не зароетесь в землю, или, как лягушки, не поскачите в болото, то не вернетесь назад, пораженные этими стрелами»[1].

Здесь ярко представлены четыре стихии: вода, земля, небо и оружие – стрелы. Кажется, что скифы говорили известную фразу, отмеченную впоследствии запорожскими казаками: «будем биться с тобой землей и водой». Пространство представлено землей и водой, как двумя стихиями, где земля-степь изменчива, а вода как источник, река – неизменна и вечна. Птица олицетворяет не только небо, которое также вечно, но и души божественных предков, помощников в делах живущих. Оружие – медиатор, посредник и в то же время важный сакральный предмет, в мифологическом сознании наделяемый чертами самостоятельного, совершенного воина. Оружие в различных обрядах несет репродуктивные и охранительные черты, и в то же время оно отбирает у человека жизнь, дарует славу и бессмертие.

Перманентный агон «расчерчивает» пространство борьбы, наличие противостоящих сил его структурирует, территориализирует. Фигуры и фишки двигаются по линиям напряжения, отмеченным агоном. Чингисхану достаточно было не «понимать» значение государственной машины, а ощу-

[1] Геродот. История. Кн. IV. 131–132.

щать «линии напряжения», по которым движется машина войны. И тогда возникает механизм нового, номадического государства, чьи границы будут упираться в «последнее море», путь к которому лежит через «Великий поход», то есть как и шахматная агонистика, предполагающая определенный канон, зафиксированный в письме, четко очерченных правилах, которые заранее определяют расположение фигур, разметку пространства, действия игроков (игрок ведет партию, выжидает, чтобы на доске появилось знакомое сочетание фигур, дабы применить известные принципы), игра го использует стратегический канон. Его можно встретить в трактатах китайских полководцев. Он сводится к реагированию на изменения, к осведомленности в традиции и знании своей армии. «Перед тем как предпринять какое-либо действие, сначала следует оценить врага. Если враг не подвержен внутренним изменениям, нужно их дождаться. Используй изменения, следуй им и реагируй на них, ибо это принесет тебе преимущество»[1]. Способность оценить момент нападения и момент защиты является важным качеством полководца, которое можно отнести к чувству предвидения, божественному искусству. Как писал Сунь-цзы, «напасть и при этом наверняка взять – это значит напасть на место, где он не обороняется; оборонять и при этом наверняка удержать – это значит оборонять место, на которое он не может напасть. Поэтому у того, кто умеет нападать, противник не знает, где ему обороняться; у того, кто умеет обороняться, противник не знает, где ему нападать. Тончайшее искусство! Тончайшее искусство! – нет даже формы, чтобы его изобразить. Божественное искусство! Божественное искусство! – нет даже слов, чтобы его выразить. Поэтому он и может стать властителем судеб противника»[2].

Война для древнего китайца подобна ритуалу, нормы которого не вынесены вовне, как в случае дворцового или внутрисемейного этикета, а имеют наиболее глубокую связь с самими основами сущего. Подобно универсальному календарному ритуалу, совершаемому ежегодно природой, каждая война проходит через ряд схожих этапов – от подготовки, разведки до решающего сражения. Ритм сражения сообразен мировому ритму вселенной, поэтому полководец руководствуется соотношениями между Природой, обществом и человеком, которые зафиксированы в ритуальном тексте.

Полководец-номад руководствуется своей слитностью с природой, но и она не является некоторой онтологической реальностью, она – реальность окультуренная, космическая. Бой, в который вступает номад, является частью этого космоса, победа не зависит от строгого расчета, как в шахматной партии. Степной бой – это скорее нечто ощущаемое и означиваемое в момент «когда», причем, момент этот наступает в территориально определенном месте. Пространство и время сливаются, и бой превращается в сакральное действие: здесь и молитва воина и зов самого Бога. Воин сакрально одержим, в

[1] Сойер, Р.Д. Бай чжань ци люэ. Сто неканонических стратегий. Сражения и тактика в военном деле Древнего Китая. Санкт-Петербург, 2008. С. 416.
[2] Сунь-цзы. Искусство войны. // Антология военной мысли. Санкт-Петербург, 2006. С. 27.

нем максимально проявляется витальная сила того социального объединения, с которым он себя идентифицирует.

Тогда, может быть, в номадическом агоне нет агонистики, и человек отдает себя воле божества, провидения, случая? Ведь и шахматы и го используют канонические формы построения схватки, знание которых обеспечивает использующим их победу. Здесь возникает метафорический образ мерцающей формы, своего рода, «мерцающего канона». Форма ведения боя возникает на основе интуитивного прозрения и ритуализированных агональных практик, её можно сравнить с морской волной, дробящей скалы: кажется, что она обрушивается силой удара на мощь утеса, теряет свою целостность, разлетается на множество единичных осколков, чтобы собраться и вновь, сплотившись, нанести удар. «Мерцающий канон» как путь агонистики связан с тем положением, в которое попадает сам агонист. Действительно, если на кон игрок в го или шахматы поставит свою жизнь, игра приобретет иной характер, а если сам играющий окажется в свалке боя, то он уже и не игрок вовсе. В такой ситуации игрок должен мгновенно принимать решения, быть мужественным и упорным в победе, и в то же время гибким, следующим меняющейся обстановке. Положение агониста между смертью и жизнью порождает «мерцающий канон» агонистики. Правила и нормы такого канона подвижны и строго не очерчены. Они подобны принципам ведения поединка, но не выражаются в закостеневших образцах. В Европе понимали, что мастера в военном деле, в отличие от мастеров других искусств, сочетают не мертвые элементы, а элементы живые, в условиях «всепотрясающей обстановки, способной вывести из равновесия самые сильные натуры»[1].

К. Клаузевиц замечал, что война – область недостоверного и область случайности; она увеличивает неопределенность обстановки и нарушает ход событий. «Недостоверность известий и предположений – постоянное вмешательство случайности – приводят к тому, что воюющий в действительности сталкивается с совершенно иным положением вещей, чем ожидал; это не может не отражаться на его плане или, по крайней мере, на тех представлениях об обстановке, которые легли в основу этого плана. Чтобы успешно выдержать эту непрерывную борьбу с неожиданным, необходимо обладать двумя свойствами: во-первых, умом, способным прорезать мерцанием своего внутреннего света сгустившиеся сумерки и нащупать истину; во-вторых, мужеством, чтобы последовать за этим слабым указующим проблеском. Первое свойство образно обозначается французским выражением «coup d'oeil» (проницательность), второе – решимость»[2]. Под проницательностью часто подразумевается не просто физический глаз, но духовное око. Область недостоверного и случайного в пространстве степном, безграничном, «гладком» и ризоматическом, в котором нет начала и завершения, требует и подобных правил и установок состязания.

Ж. Делёз пишет, что «гладкое пространство кочевников – это пространство минимальных расстояний: однородными являются только беско-

[1] Леер, Г. Опыт критико-исторического исследования законов искусства ведения войны.Ч.1. СПб., 1869.С.5.
[2] Клаузевиц, К. Указ. соч. С. 60.

нечно близкие точки. Это пространство контакта, индивидуальных событий контакта, пространство скорее тактильное, чем визуальное, в противоположность расчерченному пространству Эвклида. Гладкое пространство не знает каналов и тропинок. Это гетерогенное поле соответствует особому типу множеств – децентрированным ризоматическим множествам, которые не размечают занимаемое ими пространство. Это пространство можно эксплуатировать, только путешествуя по нему. Его нельзя наблюдать со стороны, как эвклидово пространство; скорее оно напоминает звуковую или цветовую гамму» [1]. Гладкому пространству Делёза можно противопоставить пространство перманентного агона, которое является связующей нитью между профанным и сакральным, между имманентным и трансцендентным, оно открывает мир онтологии и в то же время служит истоком сакрального проникновения в мир духа.

Если пространство шахмат расчерчено, то ведь и пространство игры го расчерчено – мобильность фигур уступает место стратегическому замыслу, пространство же пераманентного агона имеет невидимые глазу силовые линии, комбинации возникают в «момент когда» и перестраиваются вновь. Глазомер, быстрота, натиск обнаруживают здесь важные критерии победы, но номад – природный воин, а не солдат, он дорожит своей жизнью и жизнью своих товарищей, его атака более рациональна в своей нерациональности, чем это может показаться на первый взгляд.

У Г.Д. Гачева есть диалог, в котором представители разных народов обсуждают особенности устройства дома:

«**Ауэзов.** В юрте при нападении врага все члены семьи имеют в бою четко определенные функции: и дети, и старики.

Вообще интересна тактика кочевников в бою. Когда они нападают на строй оседлого врага, они налетают волнами: пускают стрелы, а сами тут же врассыпную, в сторону.

Я. Лучами-радиусами, как шар юрты.

Ауэзов. Вслед вторая волна налетает и тоже рассыпается: заходят с тыла. Я удивился, когда котел под Сталинградом назвали новшеством военной стратегии. Кочевники именно так, в котлы, и брали противников.

Я. А! Теперь понятно, почему татаро-монголы били русских и всех оседлых в открытом поле. Земледельцы малоподвижны, угловаты (ср. углы избы и всесторонность юрты); когда лицом к лицу – сильны, но кочевники ускользают, вьются вьюном, надо на все стороны поворачиваться – и тут у земледельцев, привыкших к четким различениям переда-зада и сторон в пространстве, голова идет кругом, они теряют ориентировку – как в игре, когда, завязав глаза, раскручивают человека, и он должен восстановить направление… При такой круговой ориентировке в пространстве и в тактике боя, очевидно, для кочевников не имеет нравственного различия, убит ли спереди, или стрела в спину вошла – то, что так важно для земледельческих народов»[2].

[1] Гачев, Г.Д. Космо-Психо-Логос: Национальные образы мира. М., 2007. С. 40–41.

[2] Делез, Ж., Гваттари, Ф. Трактат о номадологии: машина войны // Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург; М., 2010. С. 589–590.

Эти метафоры позволяют понять феномен существования перманентного агона в виде «дикого поля», как объекта реального и культурного. «Дикое пространство» – это пространство агона, его нельзя эксплуатировать ни на основе права, ни на основе экономики, это пространство может существовать только в агоне, можно приобщиться к нему, к его всеохватности, его эйфории, его можно моделировать, разыграть, но при этом и игра и модель останутся игрой и моделью. Агон требует личного участия, в его границах война обретает свои рамки, и становится не препятствием на пути возникновения государства, а скорее истоком и потоком, который создает и проверяет государственный механизм на прочность.

Важнейшим элементом агонистики является бой. По словам К. Клаузевица, «бой является подлинно военной деятельностью, которая своими материальными и моральными результатами – то более просто, то более сложно – обнимает весь смысл войны»[1]. Бой есть борьба, а цель последней – или уничтожить, или преодолеть противника; противником в каждом отдельном бою является та вооруженная сила, которая нам противостоит… Что значит преодолеть противника? Не что иное, как уничтожить его вооруженные силы смертью, ранами или же каким-нибудь иным способом, будь то раз и навсегда или в такой лишь мере, чтобы противник отказался от дальнейшей борьбы[2]. Схватка – это момент истины, в котором определяется вся жизнеспособность человеческого сообщества.

Пространство перманентного боя отлично от пространства статичного, персистентного боя. Отличие это заключено в отсутствии границ сражения. Они возникают в момент схватки, их можно обнаружить в момент гибели, в моменты высшего напряжения сил, но поле боя номада не очерчено границами игральной доски. Он, привыкший, что весь путь его есть сражение, может не отмечать для себя место боя, где пересекутся жизнь и смерть, где Бог решит его судьбу. Отсюда и тактика во время боя мало чем отличима от обычного времяпрепровождения – охоты, перегона стад, поиска добычи.

Агон как чистая схватка обладает текстурой, которая выражена в нем акционально. Но как читать такой текст? Есть диаметрально противоположные позиции участников, есть позиция наблюдателя, существует позиция читателя. О схватке можно говорить как о тексте, доступном для анализа и чтения, что, с точки зрения стратегии и тактики, в состоянии проделать любой военный специалист. Но ситуация боя подвержена случаю, а он может внести корректировку на любой стадии протекания боя. Поэтому говорить о тексте схватки можно только в том случае, когда событие состоялось, и, состоявшись, оно превратилось в игру, игру интерпретаций. Если же постараться обнаружить текст схватки в тот момент, когда она осуществляется, когда участник и текст сливаются в одно целое, когда происходит пребывание в механизме культуры, после которого только и можно говорить о наличии самой культуры, то такой текст прочно фиксируется в коллективной памяти,

[1] Клаузевиц, К. Указ. соч. С. 215.
[2] Там же. С. 218.

служит критерием истока для индивидуальной идентичности. Такой текст составляет воин во время битвы, его подхватывают и фиксируют акыны.

Текст схватки сопряжен со знанием приемов, ведущих к победе. Но где начинается этот текст? Где проходят границы истока? Номад, поглощающий пространство, неподвижный в своем движении, смотрящий на мир с высоты своего седла, замечает границы по следам, оставленным чужаками. Он движется и вместе с ним движется пространство агона, даже если он от него бежит. Что же происходит с маркированным пространством? Перемещаются ли метки вместе с кочевником? Если да, то текст номадической агональной культуры подобен ризоме, и пространство кочевника действительно голое пространство. А если нет, если кочевник подобен герою-демиургу, который размечает пространство своими делами, вносит порядок в хаотическое, неприрученное, дикое?

Форма ведения боя номада онтологична, она не закреплена в некий письменный текст, она отражена в устном предании, эпосе, она связана с повседневной жизнью кочевника. Бой, в который вступает номад, подобен охоте на дикого зверя. Охота как присвоение, охота как схватка с равным противником, в ней все действительно подобно игре, недаром у казаков облавные охоты назывались гульбищем. Но охота лишь подобна игре по своему духу, желанию, переходящему в упоение преследованием, засадой, столкновением со зверем. В охоте человек проявляет удаль, оттачивает навыки владения оружием, в нем вырабатывается чувство охотника, стремящегося присвоить, обуздать, победить, украсить тело парадным трофеем – шкурой, клыком, рогом добытого зверя. Человек-добытчик предстоит воину, он еще не охотник на людей, но уже и не таков, как остальные члены сообщества, перед ним смерть открыла свой покров. Охота является основой агонистики.

Канонизированные формы агональной культуры кочевников концентрируются, прежде всего, в эпосе и различных жанрах фольклора, которые сопровождают ритуальные формы поведения. Это вербальное выражение семиотической реальности, которая также может проявлять себя акционально и предметно. Носителями вербализированных канонов выступают старики и народные сказители: лирники, кобзари, бандуристы, а также сами степные рыцари, носители агонального духа.

Семиотическая интерпретация агона связана с той трудностью, что во время схватки, когда агонисты сталкиваются в поединке, обнаруживается сплетение двух типов реальностей – онтологической и семиотической. В агоне само различение онтологично, в этом процессе метки и знаки наносятся, создаются, причем референтом может выступать и та и другая реальности. Бой – явление психологическое, экзистенциальное, в нем человек не просто открывается смерти, (а потому самая главная метка – это метка смерти), в нем он сам является носителем смерти, и готов на самопожертвование. Это чувство, видимо, близко эсхатологическому мышлению, когда принцип: «чтобы жить вечно, надо умирать ежедневно» реализуется в несколько усеченном виде – «чтобы жить, надо умереть». Но парадокс агона заключается еще и в том, что, решившись на это, человек больше не думает о жизни и

смерти, он полностью вверил себя в руки провидения (Бога, случая, духов) и увлечен процессом борьбы или своеобразным прочтением агонального текста. Агонистика вытесняет на периферию сознания мысли о жизни и смерти, она ставит перед человеком технические задачи, которые он может расценивать как игру или труд, при ином человек обречен на гибель.

§ 4. Агональный этос и мнемотоп номадизма

Важной фигурой в условиях степной войны – барымты – являлся батыр, удачливый и добычливый воин, заботящийся о членах своего рода. Постоянные столкновения и тяжелые условия жизни способствовали тому, что среди кочевых родов имелся свой батыр, наездник, который отличившись в схватках мог возглавить род в сражениях, он становился главным героем степных эпосов. «Счастливыми из них считаются те, кто умирает в бою, а те, кто доживает до старости и умирает естественной смертью, преследуется у них жестокими насмешками, как выродки и трусы»[1]. Культ войны и воина у кочевников находил проявление в поклонении оружию, о чем сообщает Геродот в рассказе о поклонению мечу у скифов. «Аресу же совершают жертвоприношения следующим образом. В каждой скифской области по округам воздвигнуты одна на другую на пространстве длиной и шириной почти в 3 стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четурехугольная площадка; три стороны ее отвесны, а с четвертой есть доступ. От непогоды сооружение постоянно оседает, и потому приходится ежегодно наваливать сюда по полтораста возов хвороста. На каждом таком холме водружен древний железный меч»[2]. О похожем обычае повествует и Амиан Марцеллин: «Нет у них ни храмов, ни святилищ, нельзя увидеть покрытого соломой шалаша, но они втыкают в землю по варварскому обычаю обнаженный меч и благоговейно поклоняются ему, как Маросу, покровителю стран, в которых они кочуют»[3]. Оружие выступает тем доминантным символом, вокруг которого концентрируется обрядовая жизнь номада. В частых сражениях выживали самые лучшие, физически сильные и смелые воины, вырабатывались необходимые качества, которые ценились и воспитывались в кочевники: физическая сила, стремление к первенству, выносливость, агрессивность. «Они так закалены, что не нуждаются ни в огне, ни в приспособленной ко вкусу человека пище; они питаются корнями трав и полусырым мясом всякого скота»[4].

Этос номада-воина нерасторжим с номадической агонистикой, он включает в себя состояние одержимости победой и славой, когда агонист поглощен боем. «Сакральная одержимость» сродни состоянию, испытываемому человеком в период жертвоприношения, аффект, вызываемый присутствием смерти, позволяет преодолеть инстинкт внутривидового самосохранения.

[1] Амиан Марцеллин. Римская история. XXXI, 2.22. М., 2005. С. 541.
[2] Геродот. История. IV,62. М., 2007. С. 255.
[3] Амиан Марцеллин. Указ. соч. XXXI, 2.23.
[4] Аммиан Марцеллин. Указ. соч. XXXI, 2.3.

Абстрагироваться от конкретного человеческого существа, увидеть в нем объект для приложения собственных сил, воли, чтобы достичь победы. В этом состоянии человек принадлежит Богу, отсюда известное выражение – «божий человек». Аффект выводит человека за грань допустимого и возможного, всеразрушающая ярость захлестывает сознание, страх превращается в силу, но это состояние и самопотерянности, греховности. Часто схватка сопровождается гневом. Греховность проистекает из того факта, что всплеск агрессии преступает внутривидовое сохранение, враг, принявший позу подчинения, добивается (Запад демонстрирует это в феномене берсеркера, а Восток в форме боевого искусства, в котором каждый прием завершается добиванием упавшего противника). Номады прославляли наиболее сильных и несломленных соперников.

Воин сливается со своим оружием, при этом само оружие часто персонифицируется с воином. Кочевник растет вместе с оружием, оно может сливаться с его телом настолько, что нельзя обнаружить его собственного имени, он сам подобен железу или булату, его тело подобно камню, от чего часто богатыри превращаются в камень. Оружие связано со своим владельцем невидимой нитью, оно само выступает идеальным воином. Оно издает свист, рев, жалобно звенит, победно гудит, плачет кровью. Владение оружием (и телом как оружием, и людьми вооруженными) закрепляется рамками опыта, символическое поле культурного образа оружия включает в себя и способы владения им, и его участие в ритуале, и его наличие в культурных текстах, которые в совокупности есть культурная память. Можно обнаружить, как в акте действия оружием (а это есть единичный акт агона) актуализируется культурная память военного сообщества. Протекая в пространстве коммуникации, он все время актуализирует символы-образы памяти, он выступает той «точкой сборки» смысловых полей, которые создают текст агональной культуры.

Семиотическая реальность в агоне пересекается с реальностью онтологической. Это пересечение как грань между бытием и небытием, между жизнью и смертью выстраивает особую текстуру, которая, будучи запечатлена вербально, иконически или письменно, превращается в текст. В агоне человек ощущает присутствие смерти, переживает упоение схваткой: «Есть наслаждение в бою, у бездны мрачной на краю…»

Это упоение схваткой сродни пароксизму или сакральной одержимости, оно ритуально обусловлено. Но эта обусловленность имеет мало общего с театральным жестом, хотя последний с ней генетически связан. Для сравнения рассмотрим агоны постмодерна и премодерна, воспользовавшись построением Р. Барта.

В постмодернистской форме агона – современном кетче – внутренняя работа агонистов обращена наружу, она направлена на зрителя. Сравнивая кетч и спорт, Р. Барт замечает, что «бокс – это янсенистский вид спорта, в основе которого – доказательство превосходства; об исходе боксерского поединка можно заключать пари, в кетче это не имело бы никакого смысла. Матч по боксу – целая история, которая творится на глазах у зрителя; в кетче,

напротив, осознается каждый отдельный момент, а не длительность, т.к. зрителя не интересует возвышение удачливого бойца, он ждет от поединка мгновенных картин, в которых запечатлевались бы страсти. Таким образом, кетч требуется читать непосредственно, как примыкающие друг к другу и не нуждающиеся во взаимосвязи смыслы. Любителя кетча не волнует рациональный исход поединка, тогда как в матче по боксу, напротив, обязательно присутствует некое предугадывание будущего… Соответственно задача борца здесь не в том, чтобы победить, а в том, чтобы аккуратно исполнить ожидаемые от него жесты. Говорят, что в дзюдо есть тайная символика: при всей своей действенности, движения там короткие, сдержанно-точные, прорисованные четкой тонкой линией»[1]. Но и эта «тайная символика» спорта далека от агона. Она еще остается в идее ритуальных жестов борцов или бойцов во время и после боя, но это рудименты подлинного агона. В современных видах спорта, так же как и в кетче, происходит создание образа бойца, будь он боксером или бойцом в «боях без правил». Выход бойца превращается в музыкально-танцевальное шоу: приплясывая, совершая странные телодвижения под современную рок музыку, он спускается на арену, с угрожающими знаками, снимая или разрывая на себе майку и пр. Но здесь нет тайной символики спорта, перед нами современное зрелище, скорее состряпанное лавочниками, лишенное благородства, чести, где противника «добивают», где страх сублимируется в жестокость. Эта картина лишена агона, хотя и обладает его видимостью. Она его пародирует, но не производит.

Текст агона строится вокруг тела агониста. При этом телесная оболочка сама по себе не существует, у номада нет любования обнаженным телом, если такое обнажение ритуально не обусловлено. Обнажение тела сродни обнажению оружия, разрыванию плоти и обнажению души. Вместе с одеждой срываются знаки-обереги, знаки-достоинства, остаются лишь рубцы ран. Срывание с себя покрова возможно только в момент боя, когда схватка достигла своей кульминации, когда воин одержим, он не слился с бытием, он сам действующее бытие. Против него Враг, Чужой, отрицающий или не принимающий его ценности, существующий в ином поле смыслов.

Внешний вид воина в идеале должен отвечать богатырскому сложению. Богатырские песни воспевают деяния древних героев, отмечают их физическое развитие, но чаще они акцентируют внимание не на физической, а на духовной силе. В агональной культуре, созданной перманентным агоном, нет любования физическими данными героя, напротив, противник героя всегда и мощнее, а зачастую и ловчее, и превосходит героя во всем. Победа над сильнейшим врагом достигается благодаря обращению к сверхъестественным силам – Богу, предкам, святым покровителям. Одежда на воине неказиста, в поход воин надевает не самое лучшее, что у него есть, после боя он может гордиться трофеями, как показателями его побед. Оружие должно быть отменного качества, так как во многом оно определяет судьбу воина.

[1] Барт, Р. Мифологии. М., 2008. С. 74.

Конь – это не просто средство передвижения, это плоть воина, конь является его другом, товарищем, который вынесет из любой беды.

Другой в конфликте (агоне) не является знаком небытия, он может нести смерть, как событие в общей коммуникативной ситуации, и смерть как явление сближает Ego и Alter, снимает противоречие наличием самой противоречивой коммуникации. В возникшей системе происходит обмен знаками, даже удар можно расценить как акт передачи информации. Присоединение возникшей системы к общей системе происходит через актуализацию ценностного ядра, но сама иммунная система занимает пограничное положение в пространстве интенсивного обмена информацией.

Между Альтер и Эго всегда находится тело. В агоне собственное тело не воспринимается как тело, пока на нем смерть не оставит знака своего присутствия, но и тело врага превратится в тело лишь после того, как оно будет повержено, и его воля к сопротивлению будет сломлена. Тело воина содержит множество знаков. Одни из них оберегающие, защитные, другие призваны указать на иерархию, внушить страх и ужас. Одежда и татуировка заменяют кожу, они могут содержать знаки рода, но в агоне важно обнажение тела.

Для воина-номада изначально одежда не имеет этнической привязки. Носится та одежда, какая добыта в походах и стычках. Кажется, что отсутствует знак в одежде, но это отсутствие само релевантное, указатель воли, славы и удали. Практически внешний вид оценивается по оружию, богатству наряда, коню, воинственному виду. Сам воин концентрирует, собирает вокруг себя символы агональности. В этом пространстве состязания и борьбы воин пребывает и тем самым воспроизводит культуру. Это пространство содержит референциальные рамки, в которых формируется культурная память, она требует от носителей культурных ценностей исполнения особых агональных ритуалов, направленных на актуализацию идентичности. Вся обрядовая практика завязывается на образе такого носителя. Рождение, инициация, свадьба, сход-собрание, побратимство, поход, сражение, погребение и тризна – все эти ритуалы содержат точки напряжения семантик. Можно увидеть, что в них с разной функциональностью, в зависимости от доминантного символа, создаются специальные знаковые системы из одних и тех же символов и прикрепленных к ним фигур воспоминаний.

Фигуры воспоминаний воплощаются в определенном пространстве и актуализируются в определенном времени, они кристаллизуются в различного рода текстах обрядового характера. Составляя символический текст, фигуры воспоминаний отражают обитаемое пространство, идентичность группы и способы воссоздания этой идентичности во времени и пространстве.

Номадические народы или народы, некогда перешедшие на оседлый образ жизни, сохранили немало различных текстов, заключающих в себе фигуры воспоминаний. Герои, войны, памятные события и места составляют содержание этих текстов, которые воссоздаются при родовых или общенародных праздниках.

Для разъяснения особенностей номадического мнемотопа сравним двух номадов традиционного общества и постсовременности. Когда «делезовский номад» становится участником военных действий, он погружается в одиночество и смерть. Это объясняется тем, что война поддерживает фрагментацию общества, она несет в себе только разрушающее начало. При этом номад «виртуального общества» сталкивается с «чистой онтологией», его сознание не выдерживает прикосновения смерти, и он воспринимает ее как симулякр и остается в ее пространстве или превращается в шизофреника, чье сознание расщеплено на «до» и «после». У «нового номада» культурная память – виртуальная память, в ней нет устойчивых образов, она лишена онтологического и сакрального измерения.

Номад пространства перманентного агона прямо противоречит указанному положению. Его война – это жизнь, для него мир – это лишь эпизод, который не длится долго и который надо использовать для подготовки к новому походу. Воин номадического типа не погружается в одиночество и смерть, так как смерть превращается для него в вечного спутника, неодолимого, которого он носит в суме за плечами или который сидит на крупе его коня и дышит ему в затылок. Такой воин взятое оружием не считает грабежом, подвигами и славой он пытается сравняться с предками, а значит увековечить их имя в потомках. Его пространство обживается с помощью агона, агон буквально создает референциальные рамки, в которых ситуативность, состояние здесь-и-теперь, коммуникативная память превращается в память культурную, увековечиваясь в текстах, автором которых является сам номад.

Отметим основные фигуры воспоминаний, которые представляются центральными в указанных текстах. Война является центральным мотивом любого повествования – рождается ли и мужает герой, готовится ли он к походу на врага, сражается и погибает ли он, или топонимические сюжеты повествуют о местах сражений, укрытий, засад, погребений. Важнейший мотив номадической культуры заключается в воспевании (а значит и воспитании) духа первенства. Нартовский герой обеспокоен вопросом: «Кто самый лучший из нарт?» С этого вопроса начинаются предания об Урузмаге и циклопе, этим вопросом задается красавица Акола, выбирая себе жениха, об этом спорят нарты возле чаши Уацамонга, которая во время пира сама подымалась прямо к губам человека, говорившего правду о собственной доблести и подвигах. В сказании о том, «кто из нартов самый лучший», воссоздается картина основных правил и образцов поведения настоящего нарта. Мудростью, отвагой и благородством должен был обладать лучший из нартов, которым оказывается Батрадз[1].

В поэзии степных рыцарей герои воспевают себя сами, дают наставления, как лучше вести себя в битве, где лучше делать засады, как надо следить за конем, как должен вести себя потомок славного рода.

Пространство перманентного агона определяет номаду пункты иного рода, чем оседлому жителю. Эти пункты не остановки в пути, это места битв.

[1] Сказания о нартах. Осетинский эпос. Цхинвали, 1981. С. 279.

Остановкой может служить юрта или стан, но они являются боевыми лагерями, подготовкой к бою.

Поле боя становится значимым оттого, что на нем пролилась кровь. Пространство обозначается местами, топосами, которые содержат засады, места боя, гибели, побед и поражений. Так, сражение адыгов и крымцев в Канжальной битве оставило предание о хитрости во время боя, о мужестве и о топонимике местности. Слово «канжал» по народной этимологии происходит от татарского «кровавая дорога»; место, где находились повозки крымцев, называется «Махшоко шиапс» – «верблюжья низина»; место, где происходил дележ добычи – Иолджа-гора – «курган, где делились трофеи» и пр[1].

В «Алтан тобчи», «Золотом сказании» Лубсана Данзана, приводится эпизод из жизни Чингисхана, который повествует как хан, скрываясь от преследователей мэркитов на горе Бурхан-Халдун, в честь спасения от врагов учреждает обычай поклонения этой горе: «Отныне каждое утро буду я приносить жертву Бурхан-Халдуну; каждый вечер я буду призывать его; да помнят об этом потомки потомков моих». Говоря так, повернулся он к солнцу и, повесив свой пояс себе на шею, положив свою шапку себе на руку, ударяя в свою грудь рукой, преклонив девять раз колени, совершил он поклонение в сторону Бурхан-Халдуна[2].

Пространство номада прочерчено силовыми линиями, само мышление – стратегическое, маневренное, содержащее агонистические фигуры, способствующие победе над врагом, над пространством, воплощением которого служит «место». Все это превращает голое пространство Делёза в агональное пространство, где сила проявляет себя как столкновение сил, где силы оставляют следы, где следы становятся могилами предков, местами славы, а значит точками привязки номада к почве.

В эпосе каракалпаков герой Шарьяр в поисках возлюбленной теряет двенадцать своих верных друзей. Потеряв друга, богатырь роет ему могилу и устанавливает памятный знак.

«Сам могилу вырыл в степи,
Сам засыпал тело песком,
Водрузил над могилой копье
И украсил конским хвостом»[3].

Память об умершем родственнике у кочевника распределяется между живыми, как распределяются между живыми от него оставшиеся вещи. Память дробится между живыми – «как тело Господне при причастии». «Издавна старики в каждом роду содержат родословную книжечку, где арабскими буквами заносят всю последовательность колен. И часто старики разных родов встречаются и выясняют степень родства»[4].

Номад, существующий на границе Неба и Земли, Тенгри и Этугэн, растворялся в пространстве, чем выше была его слава, тем выше вздымался его

[1] См. Ципинов, А.А. Народная историческая проза адыгов. Нальчик, 2000. С. 55.
[2] Данзан. Алтан тобчи. М., 1973. С.86.
[3] Сказание о Шарьяре (каракалпакская народная поэма). М., 1971. С. 235.
[4] Гачев, Г.Д. Указ. соч. С. 43.

курган, в годину несчастья могила вскрывалась, части тела служили сакральным знаменем, несущим победу и славу над врагом. Наиболее знатного кочевника хоронили тайно в поле. «Хоронят же его с его ставкой, именно сидящего посредине ее, и перед ним ставят стол и корыто, полное мяса, и чашу с кобыльим молоком, и вместе с ним хоронят кобылу с жеребенком и коня с уздечкой и седлом, а другого коня съедают и набивают кожу соломой и ставят повыше на двух или четырех деревяшках, чтобы у него была в другом мире ставка, где жить, кобыла, чтобы получать от неё молоко и даже иметь возможность умножать себе коней, и кони, на коих он мог бы ездить, а кости того коня, которого они съедают за упокой души, они сжигают»[1]. Могилы ханов монголы уничтожали или охраняли.

Могилы привязывали к себе номада, но не телесно; могилы, как и места битв, маркеры упорядоченного пространства, это референциальные рамки, на которые опирается культурная память. Но если могилы предков проявлялись как сакральные, символические объекты, то что тогда могло удержать движение силы в пространстве? Сила, как и столкновение сил и преодоление силы, оставляет следы в виде зарубок – ран. Раны маркируют и дифференцируют сообщества людей, проводят границы, различение между теми, кто участвовал, и теми, кто не участвовал в агоне. Участники являются носителями сакрального опыта, опыта войны, состязания, где присутствует смерть. Рана – это метка смерти, но это и знак мужества, признак жертвенности, и знак, идентифицирующий некое сообщество как «мы».

Связь кочевника с землей несколько иная, чем у оседлого жителя. Его связь духовная, метафизическая. Эта связь не связана с утилитарными, прагматическими целями – они всегда вторичны. Связь номада с определенной территорией заключена в сакральной связи с предками, чьи могилы уже поставили точку отсчета для образования военной машины кочевников, эти могилы сначала уничтожаются, чтобы они не были разграблены врагами, но их место почитаемо. Уничтоженные следы становятся вечными. Могилы Чингисхана, Аттилы или Алариха становятся важными пунктами-истоками, которые часто располагаются на дне отведенных рек. Такая река, как естественная граница ойкумены, указывает на центр обитаемого кочевого мира. Где находится граница между берегом и рекой? Где находится граница, разграничивающая границы? Отсюда номадический текст читается многократно, он существует как ритуально сыгранный вербальный текст. Песня у номадов не поется, она играется.

Ж. Делёз и Ф. Гваттари отмечают, что «кочевник никуда не бежит, не хочет бежать: он срастается с этим гладким пространством, где лес редеет, а пустыня и степь разрастается. Кочевник, очевидно, движется, но движется сидя; он сидит всегда, когда движется. Неподвижность и скорость, оцепенение и порыв, «стационарный процесс», неподвижность как процесс… – в полной мере характеризуют кочевника» [2]. Номад срастается с тем, что его ве-

[1] Плано Карпини. История монголов // История монголов: История первых четырех ханов из дома Чингисова / Н.Я. Бичурин (о. Иакинф); История монголов / Джованни дель Плано Карпини. М., 2008. С. 238.
[2] Делёз, Ж., Гваттари, Ф. // Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург; М., 2010. С. 640–641.

зет, будь это конь, верблюд или арба. Номад прорастает в материи, он приспособил её форму под себя с помощью силы, для него важно равновесие, которое только и может осуществиться в том столкновении движущихся силовых потоков, которые позволят ему означить обживаемое им пространство. Означивание, как космогония и как возникающий некий ритуальный текст и космологическая картина мира, образует среду, из которой кочевник не бежит, в которой он пребывает. Его пребывание – это порыв, гик, взрыв, и затем – оцепенение, которое лучше назвать ожиданием. Кочевник ждет, что что-то изменится, что ему будет явлен знак, откровение, что его призовет служение той высшей истине, которая доступна ему в интуитивном или экстатическом прозрении.

Номадизм создает в пространстве особые границы, в которых воплощается социокультурная реальность. Эта реальность функционирует посредством постоянного воспроизводства своей целостности – идентифицирующих связей. Живая система, попавшая в ситуацию войны, агона-борьбы, подвергается таким коренным изменениям, что выходит из этого состояния не просто обновленной, но преображенной. В ней элементы сплачиваются вокруг некоего центра, имеющего символическое, сакральное значение. Центр присутствует как элемент стабильности, но, поскольку кочевник все время находится в движении, центр изменяется вместе с ним, он забирает его с собой, как цепь очага, как юрту, как «превосходные двери» юрт, в которых воплощен дух предков, богатство и слава рода.

Номад существует в системе коммуникаций, базирующейся на фигурах воспоминаний, составляющих агональный мнемотоп. Животные, Вечное Небо, Предки, Люди (свои и чужие, свои-чужие), наделенные духами природы, – все это непосредственное окружение кочевника. В его мире свой может стать чужим, чужой своим, поэтому понятно отношение Чингисхана к полководцам, оказавшим его войскам наибольшее сопротивление. «Если человек пришел к врагу, то разве не таится, разве не удерживает свой язык, разве он признается, что убил, действуя как враг? Разве он не скрываясь говорит всю правду о том, что убил коня, действуя как враг, и сам на это указывает, то такой человек может быть товарищем»[1].

Пространство постоянного агона созидает такую систему коммуникации, в которой восприятие текста подкрепляется силой, статусом, престижем, что сказывается при восприятии самой информации. Без малейшего сомнения кочевник-воин доверяет авторитету старшего, сильного, но всегда при этом готов оспорить его в поединке или войне. Кочевник ближе к природе, чем оседлый земледелец. С ней у него нет сил и возможностей состязаться: воля Неба (Тенгри) всегда сильнее воли человека. Но выражение этой воли доступно человеческой проницательности, достаточно обратиться с молитвой, войти в транс, принять экстатический напиток. В этом состоянии кочевник богоподобен, в этом состоянии он непобедим. Те, кого он называет сво-

[1] Данзан. Указ. соч. С.117.

ими, связаны с ним законом родства, крови, боевыми песнями и сказаниями о героях.

Кочевник существует в поле этих связей, которые упорядочены различными ритуальными текстами. Воспроизводство сакральных смыслов таких текстов во время праздника создает идентификационные связи, посредством которых удерживается чувство «мы». Каждый праздник – это еще и возвращение к истоку, в котором это чувство впервые оформилось. Во времена истока произошла «первая битва», время «истока» было первым временем и будет последним, здесь начало и конец текста и граница, за которой находится старое прочтение этого культурного текста новыми поколениями. Праздник – это ритуализация истока, в нем живые встречаются с умершими. Ритуальный текст, совместно воспроизводимый, выполняет функцию коммуникации, когда информация передается, прежде всего, самим себе. Возникает своеобразная аутопойетическая (самоописывающая) система, воспроизводящая в поколениях институализированные смыслы, а сам механизм ритуала вовлекает людей в культуру, заставляет их соучаствовать и пребывать в сакральных смыслах. Воспроизводство связано с рекурсивными практиками, которые не требуют для сакрального текста интерпретатора, знаки не столько толкуются специалистами, сколько сцепляются в смыслы самим ритуальным действием. Ритуал в традиции выступает инструментом раскрытия смыслов, инструментом познания, и лишь в письменной культуре он будет дробиться на мнения толкователей.

Взаимозависимость номада и пространства перманентного агона выражается в том, что они являются творцами друг друга и не могут существовать друг без друга. Степь питает номада силой и духом, номад привносит в степь следы, вносит в бескрайнюю широту знаки, а сталкиваясь с другими её обитателями, определяет её границы, и в этих процессах обнаруживает свой исток и свое устремление к будущему.

Таким образом, перманентный агон создает такие фигуры воспоминаний, которые выражаются в сакральных предметах, священных местах и отражены в фольклорных текстах. Эти фигуры актуализируются под воздействием ритуальной практики, упорядочивая бытие номада, укореняя его в месторождении, в природном ландшафте, движение по которому сродни духовному паломничеству по святым местам.

Духовное паломничество кочевника – это пространство и текст, mobiles in mobile – подвижного в подвижной среде, бытие текста в пространстве обозначается как «игра», отсюда «играть песню», не петь, воспроизводя её вербально, а играть, выражая смыслы различными знаковыми системами, помещая эти системы в четко заданные референциальные рамки. На основе этих рамок выстраивается структура культурной памяти, как памяти-длительности.

Культурная память социально обусловлена, она невозможна вне референциальных рамок, на которые опираются живущие в обществе люди, чтобы зафиксировать и удержать свои воспоминания. В памяти сосредотачиваются смыслы, определяющие всю семиотическую реальность. Но культурная

память не является памятью индивида, как её обычно понимают, она конденсирует некие изначальные смыслы в ценностные структуры, и актуализирует их при помощи особых рекурсивных механизмов. Коммуникативная же память сродни бергсоновской памяти-сжатия[1], в ней происходит конденсация смыслов. В ситуации «здесь и теперь» смыслы актуализируются в поле коммуникаций, практически можно обнаружить, что рекурсия – это коммуникация социума с самим собой.

Ритуал наделяет онтологическую реальность смыслом, он служит тем механизмом перехода, в котором выстраиваются референциальные рамки памяти[2], размечается пространство и время, означиваются предметы. Агональная деятельность всегда ритуализирована, так как она проводит границу между допустимым и недопустимым. Она может обернуться бессмысленным уничтожением или, не достигнув своего накала, остаться в рамках легкого развлечения и имитации. В процессе агона смыслы превращаются в ценности. Это связано с тем, что рамки коллективной памяти функционируют в рамках определенного социального образования. Идентичность в группе будут определять смыслы, обладающие коммуникативной ценностью, которые в процессе конфликта подвергаются опасности исчезновения; такой же опасности подвергаются и локальные рамки памяти (вербальные, реальные или акциональные), увязанные с пространственно-временным континуумом или месторазвитием социума. Защита их, а значит и их актуализация, приводит к тому, что эти смыслы из регистра «сжатия» переходят на уровень длительности.

Номад движется по пространству, но поскольку движение номада есть неподвижность его самого, как сидящего верхом, то движется не он, а пространство вокруг него. С чем граничит пространство кочевника? Онтологически степь обрамляется лесом, горами, морем, она пересекается широкими реками, в самой степи разность климатических условий выработала и различные адаптационные механизмы к ним. Можно говорить о кочевниках востока Великой степи и кочевниках запада. Глубокий снежный покров на западе, близость воинственных соседей на юге заставили номадов организовывать становища в местах движения. Становище это как остановка в пути. Остановка, которая требует от кочевника спешиться, поставить юрту, разметить дикое пространство следами своего присутствия. Это означивание пространства есть движение номада, после долгой неподвижности, в это время мир, который до этого момента вращался вокруг него, вдруг останавливается, его можно разметить, различить, ухватить в календарный круг. Мир можно уловить и подчинить во времени и пространстве, тогда когда устанавливается становище. Такие становища организуются зимой и летом. Вблизи них возникают могильники, где покоятся умершие во время стоянки родичи или погибшие во время битвы. Эти могилы создают символические центры в пространстве, вокруг которых концентрируются смыслы степной культуры. В

[1] См. Бергсон, А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999. С. С. 264-265.
[2] См. Хальбвакс, М. Социальные рамки памяти. М., 2007. С. 158-159.

символическом центре пересекаются онтологическая и семиотическая реальности.

Пространство коммуникаций, образуемое вокруг номада, многомерно. Социальный срез разделен на «своих» и «чужих», в нем актуализирован аспект идентичности. Коммуникации, как вербальные, так и невербальные, протекают не на пустом месте. Здесь различение как выжидание и различение как разнесение определяют времястановление пространства и пространствостановление времени. Темпоральность и локативность хронотопа кодируются различением, оппозиционностью Природного и Культурного, центра и периферии, верха и низа, прошлого и будущего. Окультуренный, упорядоченный мир предстает культурным ландшафтом (иконографией пространства), который ограничен природным, хаотичным, враждебным, причем это ограничение определяет его очертания.

Агональное пространство номадов, как пространство культуры, которое формирует воина и формируется воином, обладает созидающими и разрушающими качествами. Свою территорию воины организуют в узнаваемый космос, по уже заданному предками образцу, то есть на этом этапе мужчина-воин выступает в роли демиурга. На следующем этапе он охранят свою территорию, расширяет ее границы и борется различными методами с врагами, в результате борьбы с которыми воин разрушает чужой космос.

Таким образом, в данной главе была рассмотрена агональная культура номадов, образованная пространством перманентного агона. Ее основными показателями являются номадическая составляющая, обусловленная онтологическими реалиями природно-социального характера. «Бытие в смерти» порождает особый способ самоутверждения, в котором Эрос выражается в товариществе, стойкой мужской дружбе, взаимопомощи, преданности лидеру.

Агонистика перманентного агона генерализована «мерцающим каноном», это выражение – метафора, которая заключает в себе смысл мистического проникновения в ткань настоящего, ощущение напряжения силовых линий сражения. Находясь длительное время на границе сакрального, в состоянии мобилизации, одержимости, агонист использует одни и те же принципы (каноны) в бою, охоте, игре, в жизни, руководствуясь эмпирическим опытом и сакральным состоянием.

Этос, формирующийся в номадическом пространстве, связан с таким понятием доблести, которое выражается в стремлении к самоосуществлению, без оглядки на собственное поражение.

Фигуры воспоминания, создающие идентичность социума, маркирующие его социальный мир, воссоздающие этот мир и идентичность в многократном повторении, содержатся в текстах, которые в пространстве перманентного агона имеют очень широкий охват, они концентрируются в движении номада по пространству (места боев, места гибели и побед). Но в большей мере они заключены в характеристике героев, которые сами являются создателями таких текстов.

ГЛАВА 4

Социокультурная проекция агональности в культуре донских казаков

§ 1. Эротанатология агональности казаков

Для того чтобы рассмотреть социокультурную проекцию агональности в конкретно-исторических условиях предлагается обратиться к культуре донских казаков. Этот выбор продиктован как непосредственной близостью к данной культуре, так и ее агональным характером.

Имя донских казаков впервые встречаются в документах внешнеполитической деятельности Московского государства в 1549 году, когда царем Иваном IV было отправлено посольство к ногайскому князю Ших-Мамаю, где говорилось о события зимы 1548-1549 года. Хотя сам термин «казак» был довольно широко известен на территории Великой степи и его, едва ли не первое упоминание связывается исследователями с «Сокровенным сказанием монголов» («Юань-чао би-ши»), где в §64 при описании встречи Есугея-богатура, отца Чингис-хана, и вождя племени унгиратов, звучит словосочетание «казачья повозка»[1].

В литературе нет четкого этнического определения донских казаков. До юридического оформления казачьего сословия донцов рассматривали как отдельный славянский этнос. Современные специалисты относят их к части русского народа, обладающей значительными особенностями (субэтнос русского народа); субэтнос, имеющий ряд основных признаков отдельного этноса («перерастание» в этнос не завершилось, поскольку было искусственно прервано событиями Гражданской войны); один из восточнославянских этносов. Сами донские казаки рассматривают себя по-разному: одни – как субэтнос русского народа, другие – как самостоятельный этнос[2]. Можно предположить, что изначальная полиэтническая природа расположенных в Подонье городков, явилась базой для формирования этнической общности казаков, получивших свое имя от осевших в этих местах степняков. О воин-

[1] Козин, С. А., Сокровенное сказание. М. - Л., 1941.
[2] Королев, В.Н. Казаки донские // Энциклопедия культур народов Юга России. Ростов-на-Дону, 2005. С.114.

ских умениях и навыков казаков домонгольской эпохи повествуют источники генуэзских и венецианских колоний, архивы Османской империи[1].

Становление воинской культуры донских казаков происходило в период геополитических изменений охвативших ареал их обитания. Этот период связан с распадом Золотой Орды, с возвышением и расширением границ Московского княжества в XIV – XVI вв. Особое значение в этих процессах имел приход в XV – XVI вв. в бассейны Черного и Азовского морей Османской империи. Появление сильных в военном отношении политических соседей заставило разноэтнические общины Подонья консолидироваться в войсковую организацию[2]. С XVI в. усиливаются связи донских казаков с Московским государством, которое активно использовало казаков в своей внешнеполитической деятельности в качестве конфессионального союзника. После подавления восстания С.Т. Разина на Дон 24 августа 1671 г. прибыл полковник Григорий Косагов, который привел Войско Донское к присяге на верность царю Алексею Михайловичу. Присяга рассматривалась как гарантия верной службы царю и невмешательство во внутренние дела России.

Процесс правового оформления казачьего этноса в специфическое военно-служилое сословие государства усиливается в период утверждения абсолютизма при Петре I. После разгрома казаков К.А. Булавина, были урезаны территории войска и упразднены некоторые важные казачьи вольности. В частности, ликвидируется право выбора казаками Войскового атамана. Казачьи области с 1721 года переходят из ведения коллегии иностранных дел в управление военной коллегии и включаются в государственную административно-правовую систему. Это событие, по словам Т.С. Рудиченко, «становится точкой отсчета в процессе активной интеграции донских казаков в Российскую империю, европеизации и русификации их культуры»[3].

В русле реформ складывавшейся Российской империи, казаки целым рядом мер обращались в военно-служилое сословие. Но только в начале XIX века предпринимаются конкретные действия по выработке официальных документов, определяющих место казачьих войск в общегосударственной структуре. 26 мая 1835 года утверждается «Положение о Войске Донском», юридически оформившее донское казачество в военно-служилое сословие. «Положение» устанавливало двадцатипятилетнюю службу для всего мужского казачьего населения, начиная с восемнадцатилетнего возраста. На службу каждый казак должен был явиться со своим строевым конем, холодным оружием, полным комплектом обмундирования и снаряжения. Одновременно в особом положении определялась величина земельного надела казаков в соответствии с чином. Принцип уравнительного землепользования, закрепленный в «Положении», был призван гарантировать определенный уровень имущественного благосостояния каждого казака и экономически обеспечивать ис-

[1] Устав Генуэзских колоний в Черном море изданный в Генуе в 1449 г. // Записки Одесского общества истории и древностей. Т.5. Одесса, 1863.; Мурзакевич В.Н. Четыре года города Кафы // Записки Одеского общества истории и древностей. Т.8. Одесса, 1872; Барбаро и Контарини о России. Ленинград, 1971 и др.

[2] Мининков, Н.А. Донское казачество в эпоху позднего средневековья (до 1671 г.). Ростов-на-Дону, 1998. С.465.

[3] Рудиченко, Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии. Ростов н/Д., 2004. С.8.

полнение военной повинности казаками и сдерживать их социальное деление. В XIX в. под казачеством понимались воины-пахари или поселенные воины[1], в казаков обращали большое количество людей неказачьего происхождения[2], что вызвало в официальных документах деление на «природных казаков» - казаков по рождению, «казаков» - по роду деятельности и «казаков» - служащих в казачьих войсках.

Особенностью агонального пространства традиционного казачьего общества является то, что оно создавалось военной общиной, вобравшей в себя навыки ведения боевых действий в степи, на море, в горах, в пойме больших рек.

Жизнь человека в военной общине подвергалась определенным правилам и нормам, которые были порождены войной и военным бытом. Мужчина, которые играл роль демиурга в образовании и функционировании общины, как социального организма, находился и в центре и на периферии социального пространства, он был воин. Подобное положение дел сохранялось до XVIII века, когда по мысли Х.И. Попова, Дон был приобщен к «культурному началу», причем большая роль в этом принадлежала атаману Д.Е. Ефремову, «большому поклоннику культуры и удобств». К этому времени приходится рассматривать жизнь донского казака не только как воина, но и как семьянина и как земледельца. «И «дикое поле» само собою утратило ту культурную особенность свою, которая вызвала к жизни казачество»[3].

Впрочем, эта «утрата» полностью компенсировалась сословными обязанностями казачества перед Российским государством, которые законодательно были закреплены Положением 1835 года. Этническая культура казачества подверглась сословному регламентированию, что способствовало не только ее размытию (русификации и европеизации), но и сохранению рудиментарных архаичных архетипов.

В этих исторических условиях, а также в природных условиях речной поймы, морского побережья, степи формировались особенности казачьей воинской культуры. Следует помнить о том, что указанные условия оказали определяющее значение для облика казачьей культуры. Военное начало, первоначально связанное с поисками добычи, с походами за зипунами, рыцарскими походами против Османского государства, подчинило и направило культуру придонских общин в воинское русло.

Можно предположить, что существование общин Подонья до этого времени было связано с полукочевым образом жизни одних поселений, с рыболовством и морской торговлей других. Имея в непосредственной близости неспокойных кочевников с их барымтой (постоянной степной войной), можно говорить о наличии подобного института наездничества и у ранних казаков. Как бы то ни было в этот «рыцарский» период казаки были довольно воинственны, организация их в Войско создало прецедент государственности, а

[1] Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка. Санкт-Петербург, 1996. Т. 2. С. 72.
[2] Агафонов, А.И. Область войска Донского и Приазовье в дореформенный период. Ростов-на-Дону, 1986. С. 120.
[3] Общежитие донских казаков к началу XIX в. (заметки Х.И. Попова) // ГАРО. Ф.55. Оп.1. Д.155. Л.6.

наличие воинственных соседей возвело войну и воинскую доблесть в ранг добродетели. При этом воинская символика и знаковость стали играть доминирующую роль в ритуальной культуре казаков.

В казачьей культуре сохранился архаичный пласт воззрений, связанный с мифопоэтическим сознанием, в котором Эрос и Танатос обладают свойствами космогонических сил. Эти силы проявляются в обрядах посвящения, брачных ритуалах, военно-траурных обрядах. Эрос проявляется в брачном обряде, в обычаях побратимства, а Танатос в сражении, бою, состязании, а также в военно-траурных обрядах. Подчеркнем, что проявлять себя означает, что человек, как носитель этих сил находится на грани своего существования, он пребывает в состоянии «сакральной одержимости», в том, сокровенном единении с Богом, в борении с тем, что внутри него и вокруг него. Ритуал направляет и канализирует эти силы. В казачьей культуре эти силы связывались религиозным мировоззрением с «великими тайнами бытия» - тайной рождения (браком) и тайной смерти (погребением)»[1], которые совместно с третьей тайной – обетованием Божием об искуплении, составляли основание «вечной церкви Сына Человеческого».

Эрос как стремление к продолжению рода и как отражение высшей любви, находит свое воплощение в обрядах перехода. Одним из главных таких обрядов у казаков является свадебный обряд. Все казачьи обряды и обычаи, находящиеся в связи со свадьбой, различаются по местности. Сам обряд сформировался сравнительно недавно, раньше брак заключался и размыкался на кругу, структура его органично объединила все символические формы агонального пространства, так как сам он нес в себе рудименты различных воинских обрядов, связанных и с уходом в мир Хаоса за невестой и испытание, и добывание и возвращение с ней домой.

В свадебном обряде выделяют три этапа – предсвадебный, свадебный и послесвадебный[2]. После сватовства, когда произошло рукобитье и подушки, казаки собирались в храбрый поезд, в который входили холостые друзья жениха[3], они отправляются за невестой полностью вооруженные, как в боевой поход, по дороге устраивали скачки, стрельбу из ружей. Былинная донская песня перечисляет в «храбром поезде» известных богатырей киевских времен:

Ой, не стук стучит, да не гром гремит, –
Как Ванюша с поездом едет,
Да со храбрыми со боярами:
Да дружком то был Илья Муровец,
Как и свашкой была Василисушка,
А полудружьем – все Добрынюшка,
Как и дядюшка – Дюк Степанович[4].

[1] Пудавов, В.М. Взгляд на историю человечества // История войска донского и самобытность начал казачества в 2 ч. Ч.2. Новочеркасск, 1898. С.8.
[2] Литвиненко, О. Заметки о свадебных обрядах в северных районах Ростовской области // Памяти А. М. Листопадова. Сборник научных статей. С.154.
[3] Свадебные обряды. Неоконченная рукопись Х.И. Попова. ГАРО. Ф.55. Оп.1. Д.44. Л.5.
[4] Листопадов, А.М. Былинно-песенное творчество Дона. С.49.

Невесту не отдают просто так, за нее надо было сражаться на каждом этапе. На Дону считали, что «невеста – крепость, а жених – войско, которое должно приступом взять крепость»[1].

Состязания в свадебной обрядности характерны для многих народов, в том числе и донских казаков[2]. Они имеют ту же символическую основу, что и другие обряды (добыча невесты из «чужого» мира путем борьбы, поход за границу «своего» мира «храброго» поезда и др.). В этих состязаниях прослеживаются инициальные мотивы (ср. проверка жениха борьбой, превращение свадебного поезда в волков[3], на Дону по фольклорным источникам известно превращение жениха в оборотня перед свадьбой, существуют рассказы, что жених впервые одевает штаны перед сватовством). Выкуп невесты также имеет агональные моменты, которые связаны с охраной невесты ее братьями.

Обращает на себя внимание сравнение боя-борьбы со свадебным пиром, которое широко известно в фольклоре и письменных источниках. Свадебный пир и сражение выступали явлениями, на которых проявлялись отвага, веселье, мужество. Агональность примиряла врагов, разрушала между ними противоречия и часто приводила противников к результату, отмеченному еще сказителем «Слова о полку Игореве»: «сватов напоили и сами полегли пьяными»[4].

Смена возрастного статуса молодых, подобно первобытным обрядам инициации, содержит дихотомию Смерть-Воскресение, отсюда наличие траурной символики в свадебной обрядности. Как отмечает О. Фрейденберг, «венчание содержит в себе тот элемент, который… становится похоронной обрядностью»[5]. У многих древних народов существовала уверенность в том, что переход из одного периода жизни в другой является смертью одного человека и рождением иного. Невеста умирала как девушка и возрождалась в новом статусе замужней женщины и будущей матери. Настоящая смерть также воспринималась как переход души в другое состояние при перемещении ее в потусторонний мир, это роднило свадебные и похоронные обряды. В день выданья с невестой прощались как при погребении[6].

Можно предположить, что брачная ночь является центральным моментом свадьбы, как иерофания, а локус спальни обладает семантическим напряжением – это, своего рода, пограничье, место, находящееся между мирами. В момент соединения брачующихся происходит разрушение границы между тем и этим светом, между их состояниями – ритуально они мертвы, мотивы смерти жениха в первую брачную ночь известны по другим фольклорным материалам[7]. С нарушением границы изменяется естественный ход вещей, инверсия мира требует восстановления равновесия. Этот переломный

[1] Харузин, М. Сведения о казачьих общинах на Дону. Ростов-на-Дону, 2010. С. 89.
[2] Картины из народной жизни донских казаков. М., 1871. С.41.
[3] См. Харузин М. Указ. соч. С. 110.
[4] Ср. Слово о полку Игореве // Изборник. М., 1987. С.84.
[5] Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С.73.
[6] Свиньин, П.П. Картины России и быт разноплеменных ее народов из путешествий П.П. Свиньина. Санкт-Петербург, 1839. С.257.
[7] Пропп, В.Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. М., 1998. С.402.

момент мифологическое сознание осмысливало как наступление первоначального Хаоса. Если само свадебное торжество воспроизводило иерогамию, в частности союз Неба и Земли[1], то послесвадебная обрядность стабилизировала социальную систему, обновляла мир и провозглашала наступление «новой эры».

На второй день гуляли старики без молодых. В этот день, который на Дону называют «куры», они представляли ряженных во главе со своими «женихом и невестой». Они обходили дворы и собирали кур на лапшу. Появление ряженных можно расценивать как результат нарушения границы, явились с того света «чужие», персонажи с явно выраженными эротическими элементами. Они буйствовали, проказничали и кричали, демонстрируя элементы антиповедения. Возникшую необходимость в стабилизации можно было реализовать либо боем-борьбой, либо жертвоприношением. Естественно традиция свадебного обряда менялась, какие-то элементы отмирали, какие-то привносились из традиций соседствующих народов.

Если следовать Р. Жерару, то причиной свадебного жертвоприношения может явиться кровь, которую демонстрируют как доказательство невинности новобрачной. Ведь это нечистая кровь, так как сексуальность нечиста, поскольку связана с насилием[2]. Подобную нечистую кровь можно смыть кровью ритуальной жертвы, так как она кровь, сохраняющая чистоту, поскольку пролита ритуальным образом. Следует так же отметить, что архетипически первобытное сознание четко связывало образование мира с борьбой и жертвоприношением, то есть обновление мира может произойти в результате возврата к первоначальному состоянию, когда Богам и демиургам была принесена жертва. По-видимому, осознание того, что новая семья приходит на смену старой, конкретно указало на жертву – в ее роли могли выступить родители брачующихся. Отсюда обычай купать или «топить родителей» на свадьбу. Борьбой начинается свадьба, борьбой она завершается. На лошадях едут за невестой, прыгают через очистительный огонь, боем добывают невесту, с боем везут жертву топить, в шутовской борьбе забивают кол в землю. Подобные архаичные мотивы оставались в свадебном обряде на протяжении длительного времени, естественно не осознаваемые его исполнителями. Отметим, что данные обряд показателен для Эроса и Танатоса замкнутых в рамки ритуала. И чем далее отдалялась эпоха воинственного прошлого казаков, тем исчезали военные элементы из обряда – храбрый поезд, с вооруженными родственниками и друзьями жениха, прохождение под шашками, оружие в комнате новобрачных и проч.

Следует отметить определенное сходство свадебного обряда и военных походов, имеющих сходные этапы – проводы в поход (на службу), поход, сражение-битва, возвращение и встреча из похода. Кульминацией похода является бой, сражение, как и кульминацией свадьбы, является брачная ночь. Иерогамия и сакральная битва связаны с разрушением мирового порядка и установлением этого порядка вновь.

---

[1] Элиаде, М. Миф о вечном возвращении. Санкт-Петербург, 1998. С.125.
[2] Жирар, Р. Насилие и священное. М., 2000. С.46.

Христианство внесло коррективы в идеологию воинов. Возникла свойственная рыцарскому средневековью «идеология меча», появляются мотивы рыцарского служения вере, кресту, Богородице. Сохраняется и даже еще более усиливается отношение к бою, как сакральному действию. В записках Д.В. Давыдова имеется эпизод боя, когда он, молодой адъютант князя Багратиона был послан в передовую цепь для наблюдения за движением неприятеля. Увидев впереди французского офицера Давыдов начал вызывать его на поединок, он ругался с ним по-французски «как можно громче и выразительнее». «В это самое время подскакал ко мне казачий урядник, и сказал: «Что вы ругаетесь, ваше благородие? Грех! Стражение святое дело; ругаться в нем все то же, что в церкви: Бог убьет! Пропадете, да и мы с вами. Ступайте лучше туда, откуда пришли…»[1]. Данный фрагмент показателен в том смысле, что пространство боя мыслилось казаками как храм Божий, в котором вести себя надо было благопристойно, с достоинством и спокойствием молящегося. Сражение действительно становится похоже на свадьбу, на которую воин идет нарядным и радостным, духовно чистым, но вот пребывание на месте боя открывает перед ним Божественную природу, как в храме при молитве, когда достигается экзальтация. Танатос и Эрос встречаются на поле сражения, разграничивая все пространство битвы.

Сражение разворачивалось перед лицом Бога, который оценивая действия воина, прощал ему грехи или наказывал за недостойное поведение. В произведении М.А. Шолохова есть разговор Григория и Чубатого, в котором последний поучал Григория: «Ты казак, твое дело – рубить, не спрашивая. В бою убить врага – святое дело. За каждого убитого скащивает тебе Бог один грех, тоже как и за змею»[2]. В том же произведении перед уходом на войну старый казак дает такое наставление молодым: «Помните одно: хочешь живым быть, из смертного боя целым выйтить – надо человеческую правду блюсть… Чужого на войне не бери – раз. Женщин, упаси Бог, трогать, и ишо молитву такую надо знать…»[3]. Правда и вера являлись для казака залогом бесстрашия и защитой от смерти. Отречение от мирской жизни во время войны, составляет важную характеристику казаков-воинов, тем самым сражение превращается в подобие молебна. Перед боем казак крестился и молился молитвой Иисуса Христа в час распятия: «Отче! В руки Твои предаю дух мой»[4]. С этой минуты человек не принадлежит себе – он был Богов. Сами казаки в «Повести об Азовском осадном сидении» называют себя Божьими людьми[5]. В. О. Ключевский отмечал, что «непрестанные боевые столкновения с половцами выработали особый тип богатыря, каким является Демьян Куденевич. «Он со слугой и пятью молодцами выезжал на целое войско и обращал его в бегство. Таких «храбров» звали тогда людьми Божьими»[6]. Воз-

[1] Давыдов, Д.В. Урок сорванцу // Сочинения Давыдова Д.В. Санкт-Петербург, 1848. С.181.
[2] Шолохов, М.А. Тихий Дон: роман в 2 т. Т.1.Ростов-н/Д., 1998. С.287.
[3] Шолохов, М.А. Указ. соч. С.242-243.
[4] Масянов, Л. Гибель уральского казачьего войска. - Нью-Йорк: Всеславянское издательство. 1963.
[5] Повесть об Азовском осадном сидении… С.281.
[6] Ключевский, В.О. О русской истории. М., 1993. С.86.

можно это связано с тем, что на войне человек отдавал себя во власть Бога, без повеления которого нет смерти человеку»[1].

Божья власть над человеком имела двоякую природу, с одной стороны как внешнее стечение обстоятельств, с другой выступала в виде голоса бога внутри человека. Этот голос определялся таким понятием как совесть, «Бог в себе». Ощущение голоса Бога, как внутренней правды делало мужчину-воина православно нравственным человеком, непобедимым не в смысле физическом, а в духовном («не в силе Бог, но в Правде»[2]).

Подобное явление Правды как Бога, как совести внутри человека формировалось в индивиде путем религиозного воспитания, но в воинской культуре оно приобрело символический смысл, который вместе с идеалом мужской личности являлось тем центром, на который ориентировался человек, как в возрастном кризисе, так и в пограничных жизненных ситуациях.

Нахождение воина на поле сражения, на пересечении двух агональных сил отмечалось еще в древнеиндийской повести «Махабхарате», когда на поле Куру происходит беседа между Арджуной, главой войска пандавов и его возничим Кришной (аватарой бога Вишну). Видя в противниках «наставников, отцов, сыновей, дедов, дядьей, по матери, шуринов и других свойственников» Арджуна приходит в сомнения по поводу предстоящего сражения. Убеждая Арджуну Кришна пояснил, что поле сражения это не простое поле боя, а поле на котором разворачивается великое сражение, тем самым Арджуна как человек естественного знания получает Божественное знание Самости (атмана), Своей собственной Самости и вещей, которые до этого казались естественными[3]. Поле сражение как место встречи человека с Богом принимает вид Храма, в котором и вести себя нужно подобающим образом. Сражение, происходящее в действительности, есть лишь отражение Сакральной битвы, битвы космических сил, которая уже некогда произошла, и которая будет повторяться вечно, тем саамы постоянно восстанавливая сакральный порядок. Привлекая учение ислама о «великой священной войне» и «малой священной войне» Р. Генон замечает, что «великая священная война» есть борьба человека против врагов, которых он носит в самом себе, т.е. против всех начал, которые в нем противоположны порядку и единству[4]. «Малая священная война» вторична, это социальное и политическое приложение «Великой священной войны». В сакральном пространстве агона в моменты «сакральной одержимости» Эрос и Танатос пересекаются, в боевых условиях, как писал донской историк В.М. Пудавов, казаки «приобрели отвагу до безбоязненности смерти, или точнее, до любви к смерти»[5].

---

[1] См. Поучение Владимира Мономаха // Изборник. С.70; о том же Пустарников, В.Ф. Философские идеи в религиозной форме общественного сознания Киевской Руси // Введение христианства на Руси. М., 1987. С.214.

[2] Сказание о житии Александра Невского // Изборник. С.176. Эти слова использованы казаками в качестве цитаты на памятнике героям Русско-японской войны, поставленном в станице Верхне-Кундрюченской.

[3] Пятигорский, А.М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. М., 1996. С. 180.

[4] Генон, Р. Символизм креста. М., 2008. С. 97.

[5] Пудавов В.М. История войска донского… С. 170.

Как можно видеть, эротанатологический план агональности в казачьей культуре имеет проявления в обрядово-ритуальных действиях, как средствах канализации сил Эроса и Танатоса. Эти силы пересекаются и достигают высшего своего проявления в активном противостоянии, которое, под воздействием религиозных доктрин, мыслится как пребывание в храме, когда человек предстает перед ликом Бога. До этого, можно предположить, это состояние мыслилось как состояние «сакральной одержимости», готовности нести порядок, каждый раз воскресая события первой, сакральной битвы, создавшей мировой порядок. Это указывает на имеющиеся архаичные пласты в казачьей воинской культуре. Данные положения являются основополагающими для рассмотрения агонистики и этоса казачьей культуры.

§ 2. Агонистика и этос казачьей культуры

Историю и культуру народа могут определять разные составляющие, которые позволяют занять ему особое место среди культур других народов. В исторических источниках донские казаки всегда характеризовались как отважные, прирожденные воины. Эти характеристики складывались в силу конкретных объективных причин, которые во многом определили судьбу, образ жизни и менталитет донского казачества.

Уклад жизни казаков был пронизан военным бытом. Военное дело присутствовало в виде оружия, справы, обрядовой символики в способах воспитания, в традиционных праздниках, в траурных обрядах, поэтому можно говорить о наличии специфических комплексов духовных представлений способствующих выработки, методами воспитания, чувства солидарности и долга, мобилизационной готовности к защите и нападению. Это определило и особенности агонистики и этоса казаков.

Положение архаичного воина на границе сакрального и профанного делало его фигуру значимой и даже сакральной. Только мужчина-воин мог посещать «чужую» территорию, расположенную за естественной границей культурного хронотопа. Чаще всего такой границей являлась часть природного ландшафта: река, лес, поле. В силу этого обычное состояние мужчины являлось готовность к бою и сражению. Эти качества формировались в агональном пространстве культуры и составляли содержание такого понятие как «доблесть». Мужская динамика нашла отражение в фольклоре, где уход мужчин за границу своего хронотопа всегда связывался с войной и состязанием. Так, у народов Кавказа в сванской легенде Бог спрашивает юношу:

«- Где ваши мужчины? – спросил Бог.
Юноша ответил:
- Мужчины пошли искать ссоры[1]».

[1] Цит. по: Карпов, Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. Санкт-Петербург, 2001. С.8.

С этим отрывком интересно сравнить донскую колыбельную песню: «И иде ж казаки? – На войну пошли…» Б.Н. Проценко отметил отличие этой песни от русской колядной песни: «И где мужья? – На печи сидят».[1]

В военизированных культурах доминирует роль мужчины воина, как сильного и свободного человека. «Чего не могу? Все могу! – говорили казаки, и самоуверенно смотрели на всякую опасность, на всякую удалую потеху»[2], это состояние известный донской историк В. Пудавов называл молодечеством[3]. Таковым же было понимание джигитства у горцев, где мужчина может «все произвести и все сделать». Несмотря на зачастую пренебрежительное отношение их к женщине, последние ценили и восхищались именно качествами воина, удальца, джигита.

Агонистика казаков проявлялась в агонах праздничного и поминального характера, в боевых действия и на охоте. Рассмотрение их необходимо для того, чтобы выделить основные характеристики казачьей агонистики и подойти, тем самым к этосу казачьей культуры.

В. Сухоруков отмечал, что «игры и увеселения донцов немногочисленны, неразнообразны теперь, как в старину, но живо отражают в себе направление духа и образ их жизни; воинственное молодечество смешивается в них с пастушескою и сельскою простотой. Замечательнейшие из увеселений суть: скачки на мишень, стрельба из ружей и пистолетов, борьба мужчин, беганье в запуски и богатырские казачьи песни, хороводы и пляска девиц»[4]. На начало XX столетия состязания на коне можно было свести к джигитовке и скачкам. Джигитовка есть разновидность скачки, во время которой наездник демонстрирует умение управлять конем, владеть своим телом и оружием. Все упражнения, среди которых преобладают силовые, производились на лошади, скачущей широким галопом. Казаки делали вертушку, прыжки, поднимали платки, создавали из всадников большие и малые пирамиды, рубили лозы, фланкировали и кололи пикой в шар и предмет, лежащий на земле. Скакали лавой, останавливались, клали лошадей, рассыпались в цепь, спешивались с батовкой лошадей, стреляли из-за седел лежащих лошадей[5]. Донцы очень ревностно относились к тому, чтобы скачка выполняла функции подготовки людей и коней к воинской службе. Так, в 1847 г. царское правительство распорядилось учредить конные скачки на Дону, с целью устройства конезаводства. Войсковой военный совет отметил, что при учреждении скачки на обыкновенных основаниях, установленных для скаковых кровных лошадей, едва ли может быть подвергнуто испытанию главное достоинство донских лошадей, т.е. сила и крепость их. «Выдержка лошадей перед скачкою, производство скачки жокеями или тренингрумами не согласуется ни с нравами и обычаями казаков, ни с предназначением донских лошадей… Для чего учредить скачку с препятствиями, определив условия для получения войсковых

[1] Проценко, Б.Н. Оппозиция «свой-чужой»…. С.220.
[2] Картины былого Тихого Дона. М., 1992. Т.1. С.64.
[3] Пудавов, В.М. История войска донского и старобытность начал казачества. Новочеркасск, 1890. С.173.
[4] Статистическое описание земли Донских казаков, составленное в 1822-1832 годах. Новочеркасск, 1891. С.112-113.
[5] Елисеев, Ф.И. Джигитовка казаков по белу свету. М., 2006. С.40-41.

призов, не скаковой круг, а местное пространство на котором находились бы овраги, барьеры и другие препятствия. В скачках на Войсковые призы должны участвовать одни войсковые жители, скакать же должны не жокеи, но казаки и при том в полном вооружении… Народно-казачьи скачки учреждаются для поддержания и поощрения в самих казаках врожденного духа наездничества и удальства, для скачек с препятствием необходимого»[1].

Указанные состязания можно дополнить разными видами борьбы и кулачного боя. Кулачный бой сохранял свою сакральную функцию и являлся, по мнению Т. А. Бернштам, трансформированным реликтом мужского союза воинов[2]. По мнению А.М. Золотарева, «кулачные бои носили когда-то ритуальный обрядовый характер и проистекали, вероятно, из соперничества двух фратрий, селившихся по разным берегам двух рек и почитавших Волоса и Перуна»[3].

О функциональном значении кулачных боев существует ряд различных мнений, особенно у исследователей, использующих в своих работах гендерный подход. Наиболее обобщенным представляется взгляд И. Агапкиной и В. Плотниковой о ритуальных поединках между двумя партиями (сторонами), представляющими родовые, территориальные или социально-возрастные объединения или группы обрядовых лиц, которые связываются с символическим воспроизведением борьбы двух начал (добра и зла, лета и зимы), совершаемой, как правило, на переломе старого и нового года, календарных сезонов, с идеей защиты своего пространства, с реликтами посвятительных обрядов, имевших испытательный характер[4].

На Дону кулачные бои проходили с Покрова до Троицы включительно, во второй половине дня и длились до сгущения сумерек. Участники одних боев были только подростки, других дети, молодежь, взрослые. Бои происходили как между концами одной станицы, близлежащими хуторами, так и между женатыми и холостыми, православными и раскольниками, казаками и мастеровыми. Бойным местом обычно являлись: река, балка, майдан, лес. Начинали кулачки дети, продолжала молодежь, а заканчивали взрослые.

Кулачные бои являлись самостоятельным культурным явлением. Они использовались календарной обрядностью в качестве священного действия, но вне его – принимают независимое от календаря значение. В свадебной обрядности существовала проверку жениха «конем, топором и борьбой», а то и кулачками. Как пишет А.М. Листопадов, на свадьбе старый казак спрашивал жениха, а может ли тот драться, и заключал: «Драться всякий бравый казак должон уметь. Только когда сам бьешь - Бога помни, тебя бьют – молчи»[5].

Важное значение в агонистике отводилось оружию. Разнообразная символика оружия в верованиях и фольклоре многих народов мира, в том

[1] ГАРО. Ф.344. Оп.1. Д.556. Л.1.
[2] Бернштам, Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX-начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С.94-96.
[3] Золотарев, А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С.283.
[4] Агапкина, И., Плотникова В. Драка // Этнолингвистический словарь «Славянские древности». М., 1999. Т.2. С.130-131.
[5] Листопадов, А.М. Песни донских казаков. М., 1955. Т.5. С.50.

числе и донских казаков, кодирует его роль как сакрализованного медиатора в представлении человека об окружающем мире. Оружие мыслилось как самое быстрое перенесение в иной мир, где происходило латентное развитие иной жизни[1], в среде казаков оружие (шашка, сабля) считалось символом казака-воина, крепости семьи, как «закон Божий».

Если обратиться к семантике оружия, то, можно заметить, что оно несет в себе знаковый оттенок физиологической мужественности. Особенно это заметно в военизированных общинах кавказских народов и казаков, где отмечено слияние культа оружия и культа воина, в эпических текстах и сказках герой и его оружие сливаются в единое целое, представляя органическое двуединство. Символическая сторона оружия сохраняется в качестве пережитков в играх, обряде, фольклоре казаков. Как отмечали исследователи, на плохом коне, да еще с плохим оружием и лучший казак становится плохим наездником. «Вот почему оружие у старых казаков всегда отличалось высокими качествами и составляло предмет не только щегольства, но и фамильной гордости, служа казаку как бы наружною выставкой его собственного достоинства»[2]. Обратим внимание, на это замечание. Будучи на войне казак, как и горец, стремился к тому, чтобы завладеть лучшим оружием, которое не только играет на глазах, но является показателем социального статуса воина.

В представлениях донского казачества оружие выступало как эффективное средство борьбы с нечистой силой. На оружии, как отмечал М. Харузин, казаки приносили клятвы. Это называлось «присяга на ружнице» и употреблялась во многих станицах. Для этого ружье заряжают, кладут на стол со взведенным курком, а рядом с ним ставят икону. «Все подходят по очереди, клянутся, что вещь ими не украдена, и прикладываются к образу и к дулу ружья. Кто присягнет ложно, того ружье должно «поразить насмерть»[3].

В запорожских казацких думах могилу герою копали «шаблями», оружие клали в гроб (ружье, нож, шашку). Превеликий характерник Семен Палий, после того как выстрелом уложил черта, обрел чудесное ружье, данное ему святым апостолом, а вместе с ним и славу великого «лыцаря»[4]. Шашкой в бою казак режет невидимые путы, стреножившие его коня (сравни, обычаи ставить ножом крест под ножками впервые начавшего ходить ребенка).

Песенный жанр рисует перед нами образ холодного оружия, как посредника между мирами живых и мертвых, своим и чужим. Недаром шашка зовется «свашка». В запорожских казачьих песнях часто упоминается «ясная сброя», что говорит об уважительном отношении к оружию. Любимою «зброею» казака была кривая «шабля-янчарка», которая в песнях зовется то «панночкою», то «свахою». «Ой, панночка, шабля моя, с басурманом зустричалась, не раз, не два цилувалась!» - «Ище не заржавила шабля, моя сваха, хоть уже не раз пасокою вмылась!»[5].

---

[1] Мороз, Н. Сюжет языческого праздника в староболгарской песне из ходошского сборника XIV в. // ЭО. 1996. №2. С.79.

[2] Потто, В.А. Два века терского казачества 1577-1801. Ставрополь, 1991. С.221.

[3] Харузин, М. Сведения о казачьих общинах на Дону. Ростов-на-Дону, 2010. С. 222.

[4] Народная память о казачестве. Запорожье, 1991. С.72.

[5] Апостолов, А. Указ. соч. С. 189.

Указание на то, что оружие обладает некоей самостоятельностью относительно воина, мы находим у черноморских казаков. Так, когда казаку случится видеть мастерский выстрел, он обыкновенно хвалит ружье, а не стрелка. «Добре ружжо» – в этих словах вся дань удивления, какую только можно исторгнуть у него искусной стрельбой. Ему и в голову не приходит, чтоб из порядочного ружья могла быть плохая стрельба»[1].

Рассмотренное пространство агонистики указывает на то, что во многом, несмотря на регламентацию казачьей жизни, в культуре сохранялось ритуальное, символическое значение предметов агонистики, самих агонов, которые не только использовались казаками в качестве подготовительных к службе «домашних игр», но несли культурную нагрузку. Впрочем, и служба казаков также заключала в себе агональное начало, при этом агонистика казаков строилась всецело на присущем их чувстве состязательности.

Если сравнить казачьи полки с регулярной конницей и иррегулярными частями, то можно увидеть, что казаки выгодно отличались от тех и других сочетая в себе качества степняков и регулярной армии. Так, регулярная кавалерия была приучена действовать в строю, обязанность всадников состояла в беспрекословном выполнении приказа старшего. Регулярная кавалерия являлась искусно организованной машиной, все действие которой было сосредоточено в ее главной пружине – начальнике, без воли которого она не способна действовать. Отсюда слаженное выполнение строевых команд, выстраивание и эволюция порядка, который необходим начальнику для достижения победы над неприятелем. Потеря строя повлечет поломку этого победоносного механизма. Механизм регулярной кавалерии представляет собой агонистику европейского воинства.

В отличие от регулярных сил, казаки обладали способностью к действию малыми группами, к умению, как писал генерал-майор И.И. Краснов, «разделяться на волокна, даже рассучиваться по тончайшим нитям»[2]. Азиатские наездники (иррегулярная конница) действуют всегда в рассыпную, ездят на проворных лошадях, стреляют отлично и во многом похожи на казаков. Но они, будучи природными воинами, для которых главное добыча и слава, не стремятся к прямому столкновению, нападают, когда их приманивает легкая добыча, в местах скрытых, защищаются, когда этому способствует природный ландшафт, то есть ведут себя согласно основным законам агонистики номадов.

Генерал И.И. Краснов, сравнивая донцов с азиатской и регулярной кавалерией, отмечает прекрасный вид последней, когда она свертывает и развертывает колоны и производит живописные движения. «Может быть теперь, когда казачьим полкам дан устав для эволюций легких и удобоисполнимых, могут они, хоть и не в совершенстве, отличатся на этом поприще. Но как не полезно это нововведение, как ни отрадна надежда, в будущем видеть такое благоустройство казачьих полков, однако не должно забывать, что не в том

[1] Попка, И.Д. Указ. соч. С.123.
[2] Краснов, И.И. О донской казачьей службе. Санкт-Петербург, 1852. С. 3-4.

одном состоит все достоинство иррегулярных полков, и казачья служба имеет собственные ей самой принадлежащие потребности.

Приятно также видеть казака-наездника, когда он щегольски одетый вьется на нарядном азиатском коне, и ловко выхватывает из-за плеча черкесское ружье, на всем скаку попадает в цель; как пустившись во всю прыть, ловко хватает с лошади на земле червонец, или выделывает другие выходки ловкости и проворства»[1]. Но не это отражает главные особенности казаков, как вида войск. К таковым по, мысли И.И. Краснова относится казачье понимание войны, которое связано с осмыслением тактических и стратегических действий, с наблюдательностью и сметливостью казаков. А также наличие у казаков силы, вливающей в них «мужество необходимое для преодоления и презрения опасностей, и то пламенное одушевление, без которых невозможно произвести славных подвигов»[2]. Это чувство соревновательности одного перед другим, которое повышает стремление к чести и славе, являющимися показателями доблести. В этих понятиях и сосредоточен этос казачества.

Для поддержания и развития этого чувства в казачьей воинской культуре можно обнаружить ритуализированные механизмы, которые были образованы историческими обстоятельствами существования этого сообщества на территории Дикого поля, являющегося зоной столкновения различных политических и экономических интересов соседних держав и народов.

Эти механизмы представлены различными ритуалами семейной, общинной обрядности. Так, приобщение ребенка к оружию начиналось с момента рождения (шашка клалась под кровать, вешалась на стену спальни, для зачатия или рождения мальчика, для оберегания роженицы). Оружие приносилось младенцу на «зубок», его взросление проходило под рассказы старших о славных делах, в которых доводилось тем участвовать.

Военная направленность подобного культурного пространства выражалась в детских соревнованиях, которые поощрялись взрослыми. Молодежь устраивала маневры или шермиции за околицей станицы, о чем писали Е. Котельников, В. Сухороков, В. Броневский и П. Краснов. По описанию Е. Котельникова «торжественные станичные компании были на Троицын день и на Масленицу. Соседние станицы при своих атаманах и стариках, со знаменами, съезжались верхи на рубеж с общественной сиушкою. Там делали шермиции и кулачные бои…»[3].

Домашние игры часто соединялись со стрельбой в цель, с лошади и пешком, с другими военными упражнениями, которые проходили как в воскресные дни, так и во время станичных сборов, праздников. Заслужить похвалу от старших, быть первым, доказать славу рода, как настоящих джигитов являлись стимулом для детей и молодежи. Они состязались как самосто-

[1] Краснов, И.И. Там же.
[2] Там же. С. 12.
[3] Котельников, Е. Историческое сведение Войска Донского о Верхне-Курмоярской станице, составленное из сказаний старожилов и собственных примечаний, 1818 года декабря 31 дня. — Новочеркасск: Типография Области Войска Донского, 1886.

ятельно, так и под присмотром старых казаков, которых станичное правление могло нанимать для обучения казачат.

Кубанский казак Ф.И. Елисеев (литературный псевдоним казак Бидолага) в своем очерке посвященном джигитовке на Кубани так описывал ту психологическую атмосферу, которая окружала казака в станице: «С малых лет подросток видел отца, брата, соседа, родича и других казаков, ежегодно отбывающих «станичные занятия», лагерные сборы, всевозможные смотры, станичные парады и особенно проводы на службу, когда поднималась абсолютно вся станица «провожать в дальнюю дороженьку» своих «малолетков». А это всеобщее гарцование казаков всех возрастов на масленицу… А призовые скачки и джигитовка на Пасху… А за ними – станичная слава первым джигитам, переходящая из поколения в поколение, горделивое щегольство в ценных призовых часах и кинжалах «под сребром», почет от стариков, «лукавое» внимание «казачек» (на Кубани «казачка» то, что у донцов жалмерка), уважение от сверстников, а в будущем – прямая возможность попасть в «учебную», заслужить урядника, почетная папаха с галунами, новые сладкие переживания по возвращении на льготу, а там, к зрелым годам, смотришь – и в станичные атаманы выберут, - новый почет, слава, «кирпичный дом», увеличивающееся хозяйство…»[1]

С другой стороны, состязанию в первенстве, служебному рвению способствовало и то уважение, тот почет, которым был окружен заслуженный воин в станице. На праздниках георгиевский кавалер открывал соревнования в скачках «на мишень»; урядничие звание или Георгиевский крест допускали молодого казака вместе со стариками к занятию места на сборе, возле почетных старейшин. Состязательность, закрепленная между казаками в «домашних играх» и праздничных шермициях, являлась отличным подспорьем на военной службе, где станичники служили вместе в одной части. Здесь чувство состязательности между казаками переходило в состязательность между станицами, на те станицы, в которых казаки добивались больших успехов на военном поприще (например, Пятиизбянская, Раздорская) равнялись и другие станицы. Как можно видеть, чувство состязательности, стремление к славе (как личной, так и общественной), составляли доблесть казаков. В.М. Пудавов добавляет к этому героическое служение святой идее, которое «возвышалось до величайшего отрицания бытовых благ и самопожертвования»[2].

Таким образом, можно видеть, что состязательность и состязания составляли важную черту воинской культуры донского казачества, воспитывали в казаках необходимые воинам качества, являлись стимулом для проявления служебного рвения, стремления победить. Состязания сопровождали казака на протяжении всего жизненного цикла, выполняя функцию структурирования общества, влияли на поведенческие стереотипы, формировали ментальность донских казаков. На основе эмпирического материала, а также на основе самосознания самих донских казаков можно видеть, что в агонистике

[1] Казак Бидолага. Джигитовка на Кубани //Вольное казачество. №59 1930 г.
[2] Пудавов, В.М. Указ. соч. С. 180.

сплелись два начала – европейское и номадическое, связанные с рыцарственностью, самопожертвованием и мистическим видением боя.

Подобные положения были положены в ряд методический руководств, что позволило организовать казачьи народные игры – шермиции. Подготовка к играм обычно сопровождается проведением ряда семинаров в станицах и городах, где компактно проживает казачье население или существуют казачьи учебные заведения, что позволяет не только учителям и преподавателям, но и простым казакам приступить к освоению традиционной воинской культуры и активно использовать это в учебном и воспитательном процессе[1]. Традиционные способы физической активности дополняются актуализацией мировоззренческих установок донского казачества, направленных на формирование патриотизма, активной жизненной позиции, основанной на чувстве состязательности и привитых этических ценностях, как лучших образцах поведения существовавших в казачьей культуре.

§ 3. Мнемотоп казачьей культуры

В данном параграфе будет рассмотрены мнемотоп казачьей культуры, как совокупность фигур воспоминаний, создаваемых агональностью, а также агональные практики его освоения. Данный параграф предполагает описание пространственно-временного конструирования устных и письменных текстов, а также традиционных способов их постижения, которые были оформлены в казачьей культуре.

При описании жизни и быта донцов упоминается, что первыми словами казачонка были «чу» и «пу», что означало погонять коня и стрелять[2]. Освоение этих стихий (коня и оружия) проходило одновременно, особенно на ранней ступени социализации, когда новорожденному клали на зубок: стрелу, пулю, лук, ружье[3]. Интересно, сравнить подобный обряд с записками арабского географа Ибн-Руста[4]. Так начиналось приобщение мальчика к воинскому ремеслу.

С принятием христианства эти мотивы не исчезают из культуры казаков, поскольку их «рыцарский» образ жизни сохранялся до начала XX столетия, в достаточной степени регламентированный в последующие века сословными установлениями. Во второй половине XIX века крещение было обязательной процедурой для всех детей, родившихся в православных казачьих семьях, а также в семьях большей части казаков-старообрядцев. В Запорожье существовал обычай, согласно которому в час крещения мальчика, ко-

---

[1] См. Карпухин, А.П., Соколов В.Л. Методика физической подготовки учащихся на основе традиционных казачьих средств // Физическая культура, спорт – наука и практика – 2011 – №1 – С.46-52; Чернышов, Е.А.Физическая подготовка казачат к шермициям для казачьих школ [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://festival.1september.ru/articles/595072/ (дата обращения 1.09.2012)

[2] Сухоруков, В.Д. Общежитие донских казаков в XVII и XVIII ст.

[3] Казаки / сост. К.К. Абаза. Санкт-Петербург, 1889. С.24.

[4] Известия о хозарах, буртусах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах ибн-Даста. Санкт-Петербург, 1869. С.35.

торый родился у запорожского казака, отец подсыпал в купель порох. Это делалось для того, чтобы заговорить казака от смерти в бою с малолетства[1]. На обряд «постригов» казачонка сажали на коня и вешали на него саблю. Как писал В.К. Быкадоров, «обряд этот состоял в том, что дождавшись появления у сына первого зуба, отец, надев на него шашку, сажает его верхом на своего оседланного коня и в этот момент в первый раз подрезает ему чуб»[2].

Оружие и конь входили в жизнь младенца и занимали место в его «индивидуальном мифе» об окружающем мире. Это значит, что ребенок оставляет на всем, что попадает в границы его интереса свои метки, и эти субъективные метки суть первоначальные авторские имена. «Даже если имена, казалось, приходят из мира взрослых, и не сам ребенок является их изобретателем, он всякое имя нагружает своим особым смыслом»[3]. Отсюда его «пу» и «чу». Чуть позже он может оседлать лозинку и весело скакать по улице и одновременно с этим пытаться залезть на коня самостоятельно. В игровой форме познается предмет и его свойства. Детьми устраиваются игры в «конный бой», «слона», «отважного наездника», которые повторяют поведение всадника. Начинает открываться мир акциональности символа, основанного на подражании и на подсказке взрослых. Осваивать стихию коня помогают взрослые, но делают это ненавязчиво, уже подростки 12-14 лет джигитовали, поднимали с бурки предметы, рубили лозу.

Вербальный образ оружия и коня представал в песнях, поверьях, обрядах. Тот предмет, который уже был хорошо знаком ребенку, получал различную семантическую окраску (конь-товарищ, конь посредник между мирами, конь – предсказатель судьбы, творец мира, конь-огонь и т.д.), и, таким образом, расширялось семантическое поле символа. Закрепление этого знания проходило в обрядовых соревнованиях, которые имели и этническую и сословную окраску, но, кажется, что различать их нет смысла, они воспитывали и этническое самосознание и сословную корпоративность.

В донских былинах братание коня описывается так:

«Ай, да купите вы мне, Кузютушке, коня доброго,
Коня доброго мне, Кузютушке, неученного,
Ай, неученного мне конёчика, уражного,-
Да я сам ево, что-й конёчика, я сам выезжу,
По характеру всё конёчика свому выучу!»[4]

Обрядовые манипуляции, связанные с конем и оружием, становятся известны ребенку с довольно раннего возраста. Так, в описании проводов на германскую войну казаков ст. Бессергеневской, мальчик просит коня, чтобы тот привез отца живым[5]. В прошлом, по сообщению В. Сухорукова, знакомство с героическим прошлым отцов и дедов могло проходить в войсковой из-

[1] Эварницкий, Д.И. Запорожье в остатках старины и преданиях народа. Санкт-Петербург, 1884. Ч.2. С.3.
[2] Быкадоров, В.К. Былое Дона. Санкт-Петербург, 1907. С.49.
[3] Лобок, М.А. Указ. соч. С.115.
[4] Ай, да не горы то со горами соходилися // Листопадов, А.М. Былинно-песенное творчество Дона. Ростов н/Д., 1948. С.10.
[5] Черницын, С.В. Казачьи обычаи и приметы отраженные в фольклоре // Памяти А.М. Листопадова. С.71.

бе, где собирались старики[1], а также на семейных и общинных праздниках. Мальчика сознательно приводили на стариковские беседы, чтобы он слушал рассказы и предания, запоминал «мамаевские» песни.

В период отрочества казачонок осваивал стихии оружия и борьбы. Боевые навыки работы с оружием передавались в семейном кругу (диахронная трансмиссия традиции): дед учил внука рубить шашкой струю воды пущенную из кувшина, так чтобы не было брызг, заставлял заходить в камыш или кустарник и отрабатывать кистевые удары шашкой. Подростки осваивали приемы в играх, или как их называли в станицах, в «домашних играх», на охоте (гульбище), в «потешных сражениях». Потешные сражения являлись своеобразным смотром подрастающего поколения.

Можно сравнить как в былинных источниках описывается возмужание богатыря. В былине «Бой Добрыни с Ильей Муромцем» говорится:

«Как от роду Добрынюшка был пяти годов,
Стал ходить по улочки,
Стал с робятками боротисе;
Как не стало Добрынюшки да поединщичка;
А как малы-ти ребята двадцати пяти годов.
А как мастёр бы Микитич со крутой с носка спускать
А как стал-то Добрынюшка на возрости,
Как ясён-то сокол на возлети.
А как стало Добрынюшке двенадцать лет,
Он начал в чисто поле поезживать…[2]»

Воинское пространство возмужания богатыря отмечается фольклорными сюжетами с того момента, как только богатырь родиться. Он просит, чтобы мать его пеленала в крепкие булатные латы:

«Пеленай меня, матушка,
В крепки латы булатные,
А на буйну голову клади злат шелом,
По праву руку палицу,
А и тяжку палицу свинцовую,
А весом та палица в триста пуд»[3].

Свойства героя и богатыря Добрыня Никитич проявляет очень рано, богатырство его ранних лет обнаруживается в том, что его с детства тянет к оружию. Владеть оружием его никто не обучает, богатырскому делу он обучается сам. Как отмечает В. Пропп, «за какое бы оружие Добрыня ни брался, он сразу начинает владеть им хорошо. Он начинает «пофыркивать саблей», «подпираться копьецом». В нем просыпается его богатырская природа»[4].

[1] Сухоруков, В. Историческое описание земли Войска Донского // Дон. 1990. №10. С.149.
[2] Добрыня Никитич и Алёша Попович. М., 1974. С.146.
[3] Волх Всеславич. Цит. по: Пропп, В.Я. Русский героический эпос. М., 1999. С.72-73.
[4] Пропп, В.Я. Указ. соч. С.187-188.

Интересно отметить, что в среде запорожского казачества, по замечанию Н. Марковина, воинских упражнений не бывает, и для новичков – или молодиков – первый поход служил и школой[1].

По мере взросления, проходя инициальные обряды, участвуя в играх своих сверстников, в обрядовой жизни общины и семьи, молодежь готовилась выполнить две социальные функции – отслужить регулярную службу и обзавестись семьей. В казачьей среде важную роль играла ориентация личности на военную службу. Награды, призы, памятные знаки ценились в этносословной среде и ориентировали личностное развитие на служение государю и Отечеству, и Всевеликому войску Донскому (ср. отношение казаков к прозвищу «царский слуга» у Е. Котельникова[2]).

В ст. Цимлянской еще в сер. 60-х годов XX в. сохранялась игра «в шашки», когда дети рубились лубочными саблями, старались вытеснить противника за боевую черту, которую заранее чертили на поле. Потешное сражение устраивало все ребячье население Черкасска, с саблями, пиками, знаменами. «Победители под музыку из дудок и гребней, с трещотками или тазами, возвращались торжественно в город; сзади, заливаясь слезами, понурив от стыда головы, шли пленные»[3]. Б.Н. Проценко считает эти сражения финалом подростковых инициаций, которые постепенно становились элементом сословной культуры, сведя эту инициацию к испытанию качеств казака-воина[4].

Освоение стихии оружия проходило в той же стадии, как и освоение стихии коня. Следует только сказать, что проверка умений, а, следовательно, активизация акционального образа символа, проходила в «потешных сражениях», когда дети стреляли из самопалов, рубились деревянными сабельками, в станичных «шермициях», в танцах с оружием, где постепенно оформлялась и обрядовая функция. Собственно, включение ребенка в ритуал идентично процессу вхождения его в игру: его знакомят с правилами (будешь делать то-то и то-то), а освоение ритуала (его сценария) происходило через участие в обрядах, структура которых строго и неукоснительно передавалась из поколения в поколения.

Наличие оружия у мужчины подчеркивало его мужскую силу, качество, которое, по замечанию Ю. Карпова, «создавало вокруг него своеобразное защитное поле. Обладая им, мужчина и вел себя надлежащим образом, свободно и до известных пределов раскованно»[5]. Можно добавить, что оружие, обладая высоким семиотическим статусом, генерировало вокруг себя воинское пространство, не только подчеркивая, но и выражая его вещественно, реально.

Что касается «стихии борьбы», то здесь следует обратить внимание на то, что она осваивалась в игровом и состязательном качестве. Технические

[1] Марковин, Н. Очерк истории запорожского казачества // Запорожская Сечь. М., 2004. С.111.
[2] Котельников, Е. Были донской станицы // Донские казаки в походе и дома. Ростов н/Д., 1992. С.62.
[3] Казаки / Сост. К.К. Абаза. Санкт-Петербург, 1889. С.24.
[4] Проценко, Б.Н. Инициальные обряды как элемент…. С.70.
[5] Карпов, Ю. Указ. соч. С.19.

элементы приемов передавались как определенные секреты. Существовали и различные манеры ведения поединков, в зависимости от психологического склада бойца, от ритуальности боя или драки. Существовали и различные манеры ведения боя, в зависимости от того обрядовый это бой или нет. Так кулачный боец, выйдя в круг, должен был стоять спокойно, с опущенными руками, показывая своим видом неуверенность, «чтобы атака была неожиданной», и ждать атакующих действий противника. Основой семантического поведения являлось подражание опытным бойцам и ритмомышление тела, основанное более на инстинкте, чем на рефлексии. Если сравнивать ритуальное поведение бойцов перед боем и в самом бою, то увидим, что они вводят себя в состояние «инобытия», где время мифично, изменяется мировидение, отключаются периферийные нервные центры и человек не обращает внимания на боль, полученную при ударе. Описание подобных состояний обнаруживаются в произведениях донских писателей Ф. Крюкова, Д. Петрова (Бирюка) и др.

Говоря о стихии боя-борьбы, нельзя обойти символическую тему обоюдного кровопускания, которое могло отражать смысл кулачных боев. Оно, по мнению Б. Горбунова, заключался в том, чтобы «путем взаимного кровопускания, кровопролития магически обеспечить своим полям и лугам весенние и летние дожди и влагу»[1]. Как отмечал М. Маковский, в кровопускании таится двойная инверсия, выворачивание вывернутого, возврат крови ее океаническому состоянию, а организму – внутреннего бытия, бытия вовнутрь, точнее внутри океана. Внешнее течение крови омывает и очищает человека[2]. В станице Мечетинской сами участники боёв казаки говорили: «Гулять – так гулять, а драться – так драться до крови!».

Мысля человеческое тело как микрокосмос, человек осознавал одежду, кожу как границу между собой и миром. Знаки-обереги в вышивках рубах преследовали цель предохранить человека от влияния сил хаоса. Говорили: «Человек божий – обшит кожей!» Начальный момент боя, разрывание рубахи, пускание крови друг другу соответствовал разрыву границы и ритуальному жертвоприношению. Возможно, что в индоевропейской культуре подобное жертвоприношение осмысливалось как жертвоприношение Пуруши, которого боги принесли в жертву в начале мира и сотворили из него мир. О том, что подобные воззрения имели место у славян, указывает стих «Голубиной книги»[3]. Символически река отождествлялась с кровью Земли, или кровью умирающего богатыря. В этом отношении интересна былина о Сухмане-богатыре, где богатырь, узнав от Непры-реки о том, что татары мостят мостки калиновые, вырывает дубовый вяз и побивает всю силу поганую, а сам, будучи изранен, умирает, от его крови потекла Сухман-река. Подобные сюжеты имеются в германо-скандинавской мифологии, в ирландском эпосе о Кухулине.

[1] Горбунов, Б.В. Народные виды борьбы… С.93.
[2] Маковский, М. Указ. соч. С.29.
[3] Стихи духовные. М., 1991. С.27-37.

Осваивая семантическое поле символа, человек осваивает аффективную природу, рождаемую этим символом. В процессе ритуала или даже состязания, боя, эти символы определяют чувства, манеру поведения, достаточно их было воспроизвести в любой форме: закусить бороду, разорвать на вороте рубаху, молитвенно предать дух свой во власть Господа.

В культурной памяти прошлое сворачивается в символические фигуры, к которым прикрепляются воспоминания. Новозаветная история – с Рождеством, распятием и Воскрешением, деяния апостолов и жизнь Богородицы, почитание которой было традиционным в казачьей среде, становятся теми фигурами воспоминаний, к которыми привязаны вехи календаря и в праздничные дни которого воскрешает история донских казаков, когда на беседах, свадьбах игрались песни о «Взятии Казани царем Иваном Грозным», про атамана Ермака Тимофеевича, Степана Разина, Кондрата Булавина, атамана Краснощекова, атамана Платова, о войнах и походах, в которых участвовали казаки. Звучали на беседах старинушки и стародавние, мамайские, былинные песни о Дончаке, Кузютушке, Индрике-звере, о споре орла и коня и др. Каждый исторический мотив или мифологический сюжет образовывали фигуры воспоминаний, наиболее значимые из них превращались в ориентиры социальной памяти. Приуроченность большинства старинных песен к свадебной обрядности известный донской фольклорист Т.С. Рудиченко объясняет тем, что свадьба являлась обрядом перехода. «В одних представлена космологическая модель в образе чудесного дуба с иерархией пространства, сил в образах животных («Спор сокола с конем», «Сокол и соколинка»); в других – поединки, имеющие отношения к культу предков и брачному ритуалу («Девица молодца поборола»), в третьих – образы мифологического покровителя – Орла»[1].

Миф выступал обосновывающей историей, которую рассказывают, чтобы объяснить настоящее из его происхождения. И если в устной истории звучит мотив прихода казаков на Дон с Кавказа или из Египта или скором исходе казаков с реки Дон, то «письменная история» опираясь на идеи провиденциализма или рационализма создает иную историю, обосновывая древнейшие корни казачества возводя их к скифо-сарматскую или туранскую древность. Агональность в случае устной истории является той силой, которая образует фигуры воспоминаний, отражающиеся в различных формах фольклора, часто привязанные пространственно к культурному ландшафту. Урочища, курганы, балки, реки, озера, колодцы – все имеет обосновывающее название. Например, курганы имели различные названия: Острый, Самсонов, Баба, Свиногеевы, Дубовый, Посеков, Архипов, Попасный, Шевыревы, Прощальный бугор. Балки также носили различные названия: Ужасная, Аказная, Хармуна, Батырская, Суходол, Дуванная, Типтяная, Осадчая, Козлова.

Каждое такое место было отмечено каким-нибудь значимым для общества событием или носило имена людей, здесь живших, или просто зависело от места расположения. Отражали они и особенности быта казаков. Дележ

[1] Рудиченко, Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии. С. 99.

добычи – от слова «дуванить» – породил балку Дуванную, Ермаковский курган был прочно связан с местом стоянки Ермака Тимофеевича, Прощальный курган являлся местом расставания с казаками, уходящими в поход или на службу, Караульный курган являлся местом нахождения на нем караульной службы. Возле станицы Мелиховской есть Цукорово урочище, которое связано с именем татарского мурзы Цукура, предпринимавшего с шайками аршаров, разбойные нападения на казачьи станицы. Возле той же станицы есть балка Поганая, где были погребены казаками тела ногайских разбойников[1]. В записках А. Олеария упоминается Ураков бугор, который он наблюдал во время путешествия по Волге в Персию. «Эта гора, как говорят, получила свое название от татарского государя Урака, который здесь бился с казаками, остался на поле битвы и лежит погребенный здесь»[2].

Фигуры воспоминаний актуализировались ритуальными празднованиями. Ритуалы, помимо религиозной истории, связываются с военно-траурной обрядностью почитания предков. Например, почитание героев Азовского осадного сидения, проводившееся казаками в Монастырском урочище, недалеко от Старочеркасска, об этом пишет А. Ригельман, упоминает М. Харузин и др[3]. Связь состязаний с культом предков актуализирует память о прошлом, об общем истоке происхождения. Состязания демонстрируют жизнеспособность общности, а память предков создает общую идентичность. «Памятники – это учреждения идентичности оставшихся в живых»[4]. Коллективные памятники украшались зданиями часовен и храмов, которые подобно средневековым соборам, служили укреплению общей памяти о мертвых и тем самым цементировали собственную идентичность.

Подобное почитание говорит о том, что фигуры воспоминаний имеют сакральный смысл, и воскрешение их в памяти часто происходит в форме праздника. Праздник служит кроме многих других функций, также воскрешению памяти обосновывающего прошлого, которым обосновывается идентичность казаков. Этим праздникам присуща торжественность, они сопровождаются коллективными состязаниями и беседами – пирами. Праздник позволяет выйти из состояния обыденности, повседневности, он является предметом ритуальной коммуникации, которая оформляет воспоминания, откладывающиеся в текстах, танцах, образах и обрядах. Хранителями таковых воспоминаний могли быть старики, песенники, бандуристы.

Наиболее архаичные пласты культуры с течением времени теряли свою смысловую наполненность и сохранялись в виде обрядов и обычаев, на символическом уровне воскрешая священную историю, которая подавалась как откровение и сохранялась в виде фольклорных текстов.

Рассмотрим некоторые «фигуры воспоминания» пространственных и письменных текстов культуры, которые непосредственно связаны с агональ-

---

[1] Шевченко, В. Станица сердцу дорогая. Ростов н/Д., 2004. С.210.
[2] Олеарий, А.. Описание путешествия в Московию. М. Русич. 2003. С. 337.
[3] См. Ригельман, А. История о донских казаках. Ростов-на-Дону, 1992. С. 76; Харузин М. Сведения о казачьих общинах на Дону. Ростов-на-Дону, 2010. С.252-253.
[4] Ассман, Я. Указ. соч. С. 67.

ностью. Для воинской культуры пространство памяти включает в себя места проведения ритуальных действий, к которым можно отнести места сражений, состязаний, религиозных культов, календарных праздников.

Пространство культуры разворачивается как пространство борьбы, агона, которое находится у истоков мира. Этот древний центр, освящен памятью предков, интересно, что когда казаки, покинув остров, на котором располагался городок Раздоры, на острове, на месте старого городка, поставили дубовый крест с иконой Божьей Матери и надписью: «Здесь покоятся прахи прародителей древнего городка Раздоры». Затем установили каменный, который был смыт в 1917 г. во время сильного разлива Дона. На этом месте до начала XX века казаки в полном вооружении, верхом, в строю собирались и совершали воинский обряд поминовения предков со стрельбою и круговой чашей[1].

Хаотическое пространство Дикого поля превращалось в упорядоченный Космос боем-борьбой. Пожалуй, одним из древнейших мифов может служить миф о Кузьме и Демьяне – божьих кузнецах, которые укрощают страшного Змея[2]. Результаты вспашки можно расценить как дело рук демиургов. Камни, разбросанные в степи, мыслились как дело рук нечистой силы. В пещерах, которые образовались в камнях, водились змеи, с которыми воевали богатыри-великаны. В народном мировоззрении узор на спине ящерицы, скрывающейся в степи, мыслился как завет Бога казакам, прочитать который из-за расточительности казаков уже невозможно.

Из сакрального центра, словно по спирали, концентрическими кругами разворачиваться социальное миротворчество. Сила священного естественно ослабевает по мере удаления от ее источника – символического центра. Следствием этого является необходимость отграничить то пространство, где сила имеет свое несомненное влияние. Как отмечает С.Д. Домников, всякая обитаемая территория, именно потому, что она священна, сообщается с другими священными мирами. Поэтому мир, например, сельский, находится в оппозиции не ко всему свету, но только к Хаосу, дикому пространству. Противопоставление Руси (Святой) Дикому полю – обычная метафора средневековой и новой русской письменности и литературы[3].

Важно отметить, что если «Дикое» ассоциируется с Хаосом, то Поле в средневековом сознании прочно ассоциировалось с боем-битвой, куда входил и судный поединок, известный по Русской правде и Судебнику Ивана Грозного, который назывался «поле». Отметим, что русские летописи оставили сообщения о различных названиях географических мест, которые приобретали значение сакрально значимых символов. Например, в 1098 г. Рожново поле стало местом сражения вероломного Святополка ослепившего князя Василько и братьев Ростиславичей. Перед боем слепой Василько вышел на поле с крестом в руке и кричал: «Вот крест, который ты целовал, перед тем как отнял у меня зрение. Теперь ты хочешь отнять у меня душу! Этот чест-

[1] Проценко, Б.Н. Примечания // Ригельман А. История о донских казаках. Ростов-на-Дону, 1992. С. 207.
[2] Народная память о казачестве. Запорожье, 1991. С.17.
[3] Домников, С.Д. Указ.соч. С.46.

ный крест рассудит нас!». «Честный крест», возникающий на поле боя, как мировое дерево, вырастающее среди агона и из агона, является символом Правды и справедливости, перед ним отступает зло, бегут силы хаоса, им утверждается порядок. Крест, наравне с землей и шашкой считается священным символом в казачьей культуре. Он часто изображается на храмах и знаменах и имеет зачастую вид проросшего креста.

Поле становится местом гадания и перед битвой на Куликовом поле. Перед боем с венграми хан Боняк выезжает в поле и воет по волчьи, желая узнать исход битвы. Поле было известно у донских и запорожских казаков как место противостояния врагу. Поле здесь не разъединяет, а соединяет свой космос и чужой мир. Это свойство встречается еще в былинах киевского цикла, в «Слове о полку Игореве»; у запорожцев и кубанцев есть популярное изображение «Казака Мамая», под которым написано:

«Хочь дывыся на мэнэ, та ба нэ вгадаешь –
Видкиль я родом и як зовуть.
Нычычырк нэ скажешь видкиль я родом…
Колысь трапылось в стыпах буваты
И с товарищом встречатысь.
Той, можэть, мое имя и прозвище угадаты.
А у мэнэ имя нэ одно, а есть их до ката,
Так зовуть, як налучуть на якого свата...»[1].

Для казачества не характерно отождествление себя с Диким полем. Левая сторона Дона в XVII веке называлась Турецкая, правая – Крымская, на Днепре левый берег был Крымский, правый - Очаковский. И с той и с другой стороны располагались враждебные силы, иного религиозного вероисповедания с которой необходимо было вести борьбу за торжество Православия. Территория, обжитая донскими казаками в документах называлась Старое поле[2]. Поле-Степь выступало территорией пограничной, где возможна встреча с врагом, где всегда необходимо поддерживать состояние боеготовности – сполоха. От того, и уже в более позднее время казаки выезжая косить сено за Дон, должны были по указу атамана А. Иловайского, брать оружие[3], находясь в поле во время страды, казаки собирались в круг (майдан), напоминавший военный лагерь с выставленным флажком на шесте. Донской историк XIX в. А. Пивоваров отмечал, что «в некоторых станицах и доселе обычай вечером в часов около девяти или десяти звонить тремя медленными ударами в колокол. Старожилы рассказывают, что обычай этот появился у нас со времен нападения и разорения черкесами станиц Цимлянской, Терновской, Кумшацкой, Романовской и Каргинской. С тех пор ежедневно, как только солнце сядет, в колокол стали давать сигнал, чтобы все собирались в станицу, кто с полевых работ, кто с лесу, кто с рыболовства. Размерено ударяли в

[1] Цит. по Ткаченко, П. Указ. соч. С.57.
[2] Казачий словарь-справочник. Т.3. М., 1992. С.119.
[3] Опись актов Старочеркасского архива // ГАРО. Ф.55. Оп.1. Д.197. Л.13.

колокол, чтобы дать возможность всем вернуться домой. За ударами ворота станичные запирались, и жители были в безопасности»[1].

Поле служит основанием для образования горизонтальной проекции мира. Правда, для этого оно должно быть полем разрешения противоречий. Так, в древнерусских летописях в результате поединка Мстислава и касожского князя Редеди, Мстислав построил церковь Пресвятой Богородицы. В рассказе о варяге Шимоне повествуется о том, как во время битвы на реке Альта «сошлись оба войска, и по божьему гневу побеждены были христиане, и, когда обратились в бегство, были убиты воеводы и множество воинов в этом сражении. Тут же и раненый Шимон среди них лежал. Взглянул он на небо и увидел церковь превеликую»[2]. Храм, как уже отмечалось, являлся для казаков картиной мира, а поведение в бою, было идентично поведению в храме. Храм являлся сакральным центром, в котором открывался путь в горний мир. Храм упорядочивал свой мир, противопоставляя его миру Хаоса и беспорядка, он отграничивал свой, священный мир, делая возможным общение с предками, святыми, Богом. Храм связывает уровни Вселенной, его изображение на казачьих изразцах напоминает древо, стоящее на Голгофе, на камне Алатыре. «Сакральный центр – своего рода отверстие, через которое Небо, мир Идей и Законов, производят в котле Первостихий формы земного Бытия, скрывающего тайну подлинного существования»[3]. Ангелы зажигают лампадки, как только человек появляется на свет, и гасят их, как только человек умирает. По сведениям С. Пономарева, в XIX в. у казаков «небо существует в виде свода из стекла, поверх которого находится жилище Бога со всеми святыми, с точно такой же атмосферой на холмах. Гром и молния происходят от гула бегущей огненной колесницы, запряженной огненными лошадьми Ильи пророка, который преследует нечистых духов и убивает их стрелою. Рай, существующий на небе в виде сада, охраняется от входа нечистых духов ангелом с огненным пламенем в руках. До времени открытия страшного суда он огорожен четырехугольным камнем от 12 царств»[4].

Устройство мирового Космоса без порядка небесного было бы недостаточным, незавершенным. Созерцание Неба стоит у истоков стихийного религиозного опыта. Древний ужас и первое вдохновение открывались человеку небесным пространством. Бесконечный простор Небес выявлял в божественной природе глубину и совершенство, могущество и вечность. Открывавшиеся звездные миры вызывали поэтический восторг и преклонение перед абсолютной гармонией и правильностью миропорядка. Особенно это наглядно было видно в степи, с высоты кургана. Млечный путь на Дону звался Батыевой дорогой, на Украине – Чумацкий шлях (иногда Мамаева дорога), по которому «едет» «Воз» (Большая Медведица). Под названием «Воз» или, как его именовали в сказках, «Ковш» Ильюшеньки Муромца, который Степан

[1] Попов, Х.И. Общежитие донских казаков к началу XIX в. // ГАРО. Ф.55. Оп 1. Д.24. Л.9.
[2] Киево-Печёрский патерик // Изборник. Повести Древней Руси. М., 1988. С.108.
[3] Домников, С.Д. Указ. соч. С.42-43.
[4] Пономарев, С. Донские областные ведомости. 1876. №55.

Разин забросил на небо, известна Большая Медведица на Дону. «Воз» связан с индоевропейским сюжетом о боге-громовнике, колесницей громовержца.

Примечателен также и «Батыев Путь» или «Батиева дорога», по которому казаки ориентировались в степи, по этой дороге, «приодевшись крыльями птиц», уходили души умерших. Это поверье о душах умерших, которые оборачиваются птицами, широко известно на Дону. Так, например, птицу Merops apiaster на Дону называют Щур, или Золотистый Щур (сравни, пращур). Звездное небо предстает Становищем (станицей), населенным предками.

Небесные явления «откликаются» на происходящие земные события. Идет сражение и небесное воинство помогает казакам в битве. Так, в «Азовском осадном сидении» встречаются образы небесных воев: «В нощи в той с вечера было нам страшное видение... А перед нею, тучею, идут по воздуху два страшные юноши; а в руках своих держат мечи обнаженые, а грозятся на наши полки бусурманские. В те поры мы их всех узнали. И тою нощию страшные воеводы азовские во одёже ратной выходили на бои в приступы наши из Азова города. Пластали нас и в збруях наших надвое. От тово-то страшново видения бег пашей турецких и царя крымского с таборов».

А нам, казакам, в ту же нощь, с вечера в виде се всем виделось: по валу бусурманскому, где их наряд стоял, ходили тут два мужа леты древны, на одном одежда иерейская, а на другом власяница мохнатая. А указывают нам на полки бусурманские, а говорят нам: «Побежали, казаки, паши турецкие и крымской царь ис табор, и пришла на них победа Христа, сына божия, с небес от силы божия»[1].

Здесь два воина с мечами напоминают Святых князей Бориса и Глеба, культ которых был присущ как воинской культуре Киевской Руси, так и донскому христианству в целом, судя по археологическим находкам[2].

Реки, на которых возникло казачество, Днепр и Дон в глубокой древности мыслились как мирообразующие начала, а почитание их казаками сохранилось и по сей день. В записях Я.П. Новицкого о происхождении Днепра и Десны имеется сюжет борьбы за лидерство между реками, которые состязаясь творят окружающий мир: «Пошла тогда Десна вперед и давай ставить высокие горы и скалы, чтобы не было брату прохода… Днепр поразворачивал горы, скалы, догнал сестру и пошел рядом»[3]. В донской казачьей песне поется:

«Как со славной со сторонушки
Протекала быстрая речушка славный тихий Дон;
Он прорыл, прокопал, младец горы крутые,
А по правую-то сторонушку леса темные»[4].

[1] Повесть об Азовском осадном сидении донских казаков // Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Книга первая. М., 1988. С.152-153.
[2] Артамонов, М.И. Средневековые поселения на Нижнем Дону. По материалам Северо-Кавказской экспедиции. Л., 1935. С.20.
[3] Народная память о казачестве. Запорожье, 1991. С.12.
[4] Сухоруков, В.Д. Историческое описание земли Войска Донского. Ростов н/Д., 2005. С.87.

Как и Днепр, Яик созидает мир, при этом он еще наделяется атрибутами «мирового дерева»: «золочено донушко, серебряны краешки, жемчужные бережки». На Дону существует поговорка: «Дон – золотое дно», которая не только отражает богатство реки, но также является осмыслением Дона как источника жизни народа.

Подобно тому, как состязаются между собой Днепр и Десна, осталась память о состязании Дона Ивановича и Шат Ивановича, двух сыновей Иванова озера, откуда берет свое начало Дон (отсюда и его отчество Иванович)[1]. Правда, на Дону этому событию придавали еще и ценностное начало, Дон Иванович приходит к морю, потому что этому способствует родительское благословение, а Шат, лишь шатается по земле, в этом прослеживаются нормативный и нарративный аспекты мифологических текстов.

Дону поклонялись как избавителю от всякого зла и нечистой силы. В казачьей сказке казачка бросает в Дон завязанное в платок Горе-Злосчастие[2]. Наказанием за предательство Войску и «иные вины» была смертная казнь, осужденного при этом бросали в воду. В исторических сочинениях этот обычай называется «в куль да в воду». А.И. Ригельман сообщает: «на преступников, подлежащих смерти, надевали мешки, которые наполняли песком и каменьями, и так бросали в воду…». О том же упоминает и Е. Кательников: «сказывают, во времена Ермака Тимофеевича и после того важные дела – как то: за измену по службе государевой или общественной, осквернение себя блудодеянием – исполняли решительный приговор: в куль, скить, его да в воду»[3].

По возвращению казаков домой со службы был распространен обычай, бросать что-нибудь в Дон. Этот обряд дарения ярко описан у М.А. Шолохова[4]. Не менее поэтично описывает любовь донцов к Дону и Е.П. Савельев[5]. Реки Дон, Днепр, Терек, Яик имеют мифологическую основу. Казак, покидающий дом, уходящий на войну и гибнущий на чужбине, мыслился как человек, ушедший за Дунай. Дунай как архетип мировой реки, отделяющий мир мертвых от мира живых, в былинно-сказочных сюжетах предстает рекой Смородинкой. В донских былинах Илья Муромец-Кузютушка проходит по степь-дорожечке, ширина которой три аршина, а длине конца-краю нет, и подходит к реке Смородинке, ищет через нее сормы плоские, броды мелкие[6]. Казак, будучи воином по природе, осознавал уход за границы своего хронотопа, как уход на тот свет, возвращение его назад было тяжелым и опасным, а иногда и невозможным, вследствие гибели.

Будучи природными конниками, казаки создали культ коня, вобравший в себя представления разноэтнической дружинной степной культуры. Вокруг

---

[1] Волошина, Т., Фрадкина Н. «Славный Тихий Дон» (О символическом значении реки Дон) // Дон. 1998. №11-12. С.258.

[2] Горе-Злосчастие // Казачьи сказки. Волгоград, 1992. С.20.

[3] Кательников, Е. Историческое сведение Войска Донского о Верхнее-Курмоярской станице. Новочеркасск, 1886.

[4] Шолохов, М.А. Тихий Дон: роман в 2 т. М., 1980. Т.2. С.531-532.

[5] Савельев, Е.П. Древняя история казачества. М., 2004. С.316.

[6] Листопадов, А.М. Былинно-песенное творчество Дона. Ростов н/Д., 1948. С.11-12.

коня, как «фигуры воспоминания» строились ритуальные тексты, связанные с поверьями, приметами, он являлся основным персонажем старинных песен, сказок. Символическое значение коня определялось той ролью, которую он играл в жизни казака, являясь верным спутников в его боевой жизни. Конь мог, как и река, наделяться демиургическими свойствами. Ф. Кардини, размышляя о символическом значении коня, замечает: «Одна ипостась его героическая, солярная. Другая – погребальная и хтоническая. В качестве действующего и содействующего персонажа мифов с сотерической подоплекой его образ его облик глубоко теллуричен, связан с адскими силами, подземным оплодотворяющим могуществом»[1]. Сочетание солярных и хтонических черт «помогает высветить «узел» символических определений коня: он и спутник в странствиях героя, и его помощник во время испытаний… и советчик, обладающий даром речи, и животное, которое необходимо пожертвовать усопшим и использовать как вожатого душ в загробном мире… и обличье, принимаемое божеством…»[2].

В этой связи интересен сюжет казачьих легенд о том, как дикий конь, к которому богатырь привязал свою вероломную сестру за косы, понес ее в поле. Где билось тело сестры о землю, там возникали могилы и долины. А перед смертью приказал богатырь коню, чтобы тот насыпал над ним высокую могилу и обложил камнем[3].

Приведенный фрагмент повествует о том, как конь выступает демиургом культурного пространства. Конь, как стихия мироздания выступает созидающим мир началом, точнее, созидающей стихией. Существующие эпитеты коня: конь-огонь, конь как молния, связывают коня со стихиями создающими мировой порядок. Об устрашающем противнике говорят: конем не наедешь, о красивом человеке на Дону говорят – конистый, о хвастливом – коновитый. Поле боя распахано копытами коней, засеяно казачьими головами. Культ коня на территории Поля уводит нас в глубокую древность. Еще во времена энеолита тотемным животным в Северном Причерноморье выступал олень. Почитание оленя прослеживается до позднего средневековья, которое у донских и запорожских казаков осталось в виде гербовых печатей и знамен. Также известно, что олень вытесняется культом коня в духовной культуре племен, живших в бронзовом веке, причем имеется и переходной образ оленя-коня, оставленный в петроглифах Каменной Могилы в Запорожской области[4]. В пещере Подковы конь изображен в маске оленя. Наиболее яркой иллюстрацией к этому изображению являются гимны из Ригведы, где имеется описание обряда, когда коня, цепляющегося за деревья своими золотыми рогами, ведут по лесу к закланию. Е.Е. Кузьмина отмечает, что культ коня-оленя заимствовали китайцы, название которого стало «чи-линь» (небес-

[1] Кардини, Ф. Истоки средневекового рыцарства. С. 64.
[2] Там же. С. 64.
[3] Народная память о казачестве. Запорожье, 1991. С.14-15.
[4] См. Михайлов, Б.Д. Петроглифы Каменной могилы на Украине. Запорожье, 1994. С.160.

ный)[1]. Эти данные соотносятся с рисунком коня-оленя из пещеры Подковы; маска животного выполнена в стиле «косого решетчатого квадрата», оно является символом солнца, что явно указывает на космический характер животного[2]. Заметим, что на севере расселения славян культ оленя (лося) по мысли Б.А. Рыбакова, трансформировался в культ медведя, на юге – в культ коня. Отголоском поклонения коню как солярному божеству у казаков, можно видеть в соревнованиях на Масленицу, когда молодые казаки прыгали на лошадях через зажженные кучи соломы посреди улицы или майдана. Интересно, что на иконостасе Войскового собора в Старочеркасске имеется изображение Христа, въезжающего в ворота Иерусалима не на осле, как принято в каноническом изображении, а на коне.

Отметим, что в процессе исторического развития культурного ландшафта казаков меняется динамика разворачивания обжитого пространства. До XVII века это было центростремительное движение, когда зимовища располагались вокруг укрепленного городка, после XVII века, когда возникает возможность заниматься земледелием, это движение стало центробежным, из городков пространство разворачивается в хутора, а в XIX веке происходит урбанизация некоторых станиц, не без влияния метрополии – России.

Хорошо известно, что прежде чем поселиться и построить хутор на новом месте казаки возводили каменную или деревянную церковь, которая по праву считалась самым главным и духовным достоянием хутора, иногда просто устанавливали деревянный крест посреди майдана. Так, казаки Гундоровской станицы в докладной записке экспедиции войскового хозяйства писали: «Здесь построена трехпрестольная большая церковь.… На этом же месте… должна быть поселена станица…»[3].

Храм ставился на возвышенности, как, впрочем, и погост располагался на холме или кургане. Гора – символический центр мира, по языческим мировоззрениям в ней покоится мифический змей, первовеликан, из тела которого создан мир. Восхождение на гору символизировало победу над змеем[4]. Известны на Дону и жертвоприношения при строительстве дома, под Красный угол закапывалась конская голова или в более поздние времена бросались медные деньги. Гора, как символический центр сливается с образом мира представленного в виде Мирового дерева. Она является его Axis Mundi (Мировой осью). «Другое мифологическое воплощение столпа Вселенной, соперничающее с мировым деревом – космическая гора. В мировой мифологии космическая гора в качестве оси мира встречается столь же часто, как и мировое дерево.… Оба образа сосуществуют, не вытесняя друг друга, а накладываясь один на другой. Мировое дерево, простирающееся в небеса, нередко помещается на вершине гигантской горы в центре Вселенной. И то, и другое служит выражением одного понятия – священной оси мирозда-

[1] Кузьмина, Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света / Е.Е. Кузьмина // Средняя Азия в древности и средневековье. М:, 1977. С. 28–53.
[2] Иванов, В. Дионис и прадионисийство. Баку, 1923. С.441.
[3] Сполох, С. История одной казачьей станицы. М., 2005. С.57.
[4] Домников, С.Д. Указ. соч. С.64.

ния…»[1]. Оба значения совпадают в христианской картине мира, в которой на горе – Голгофе, прорастает крест – символ мирового древа.

Храм располагался на майдане станицы или хутора, погост на его периферии, иногда эти центры совпадали. Далее от майдана станица делилась на различные части. Вокруг населенного пункта семантическое поле отметило значимые места: балки, курганы, степные речушки.

С принятие христианства фигуры воспоминания принимают вид библейских и евангелических сюжетов, происходит трансформация образов, сосредоточение их вокруг священных религиозных центров, которые благодаря воинской составляющей оказались востребованными и доминирующими на протяжении последующей истории казачества. С христианством мнемотоп обрел и текстовую основу в виде Священного писания, появляются образы Небесных станиц, Небесного Иерусалима, Райского сада, который стережет ангел с огненным мечом и сотня лучших казаков и др. В это время сражение начинает осмысливаться как молитвенное предстояние перед Богом в храме, как священная битва с самим собой и с врагами православия.

Агональность создавая коннективную структуру этноса, на раннем этапе была схвачена ритуальными рамками, которые направляли ее усилия на воскрешение священной истории. После того, как казаки интегрировались в сословную систему Российской империи, основной ее посыл оказался направлен на достижение первенства в военной службе. Агонистика из устного предания обретает формы уставов, распоряжений, которые регламентируют не только военную службу, но и саму жизнь казаков. После правовой ликвидации казачьего сословия, начинается уничтожение его представителей. Начинается исход казаков за пределы Дона и России. Можно видеть, как оставшиеся на чужбине казаки воспроизводят агонистические мотивы своего поведения в выступлениях на стадионах Европы и мира. Они джигитуют на конях, показывают мастерство во владении оружием, танцуют, поют, и читают стихи казачьих поэтов. Многие из них устремились на военную службу в иностранные армии и там добиваются успехов. При этом агональность более не сдерживаемая ни сословными предписаниями, ни ритуальными ограничениями порождает своеобразный Ренессанс казачьей культуры: издаются журналы, книги и газеты, пишутся стихи и романы, многие казаки и казачки впервые взялись за перо в изгнании[2]. В советской России появляются произведение М.А. Шолохова «Тихий Дон», которое можно сравнить с гомеровской «Элиадой», за рубежом издается роман «Смерть Тихого Дона» П.С. Полякова также эпического содержания. Интересно, что тема исхода казаков с Тихого Дона уже возникала в их устных преданиях, особенно в XVIIIв., после подавления восстания К.А. Булавина, тогда же, по мнению Т.С. Рудиченко, в фольклоре появляется и мотив передачи Дона казакам за верную службу Иваном Грозным[3].

[1] Евсюков, В.В. Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988. С.157-160.
[2] Казачий Дон. Пять веков воинской славы. М., 2010. С. 275.
[3] Рудиченко Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии. Ростов-на-Дону, 2004. С. 45.

Таким образом, в четвертой главе были рассмотрены особенности социокультурной проекции агональности культуры донских казаков. Было выяснено, что социокультурная проекция агональности представлена воинской культурой донских казаков, сложившейся на стыке европейской и номадической культур. При этом пространство постоянно (перманентно) длящейся войны (эффект Дикого поля) сформировал особый этос, приемы воспитания и ведения военных действий, сквозь которые проходит агональность. По мере отдаленности войны от казачьих земель, снятию сословных ограничений, исхода наиболее активной части казаков за границу агональность сыграла роль творческого потенциала народа, помогая его представителям проявлять себя не только в военной, но также в других сферах деятельности (философии, литературы, науки и искусства). В начале XX века, когда в результате процессов модернизации российского общества, традиционная культура разрушалась, основные образцы казачьей культуры сохранявшиеся в обрядах и ритуалах, в естественной системе передачи и обучения, были зафиксированы в различных текстах, как художественного, так и технологического содержания.

Заключение

Подводя итоги исследования, следует определить его основные положения и наметить перспективы дальнейшего развития темы. На основе анализа истории осмысления идеи агонального как сакрального действия и как состязательного начала культуры агональное определяется как стремление бытия личности к самоутверждению. Агональность может реализоваться в виде агонистики, а в условиях экстремальных для возникшей социальности она мобилизует все силы для выживания и конденсирует ценностное ядро культуры в особый этос, отражая его в агональном мнемотопе. Указанные элементы (агонистика, агональный этос и агональный мнемотоп) образуют пространство агональной культуры. Агональность пронизывает все сферы общества, создавая пространство для индивидуального и коллективного бы-

тия. Агональность содержит не просто природное влечение, но активную борьбу за жизненное пространство, будь это личная свобода индивида или благосостояние общества. В этой борьбе уже нет места природной, инстинктивной агрессивности, которая замыкается в рамки ритуала, здесь обнаруживаются различные формы агональности, которые можно назвать ее превращенными формами – это конкуренция в экономике, борьба за власть в политике, борьба за любовь в интимной сфере, состязательность в доблести.

Социокультурную проекцию агональности можно рассматривать в виде синхронной модели, которая включает в себя три подсистемы: подсистему производства, подсистему использования и освоения и подсистему передачи агональных образцов. Эти процессы активно формируют культурное пространство, которое состоит из символических полей агональных символов, генерализированных одной операцией – агонистикой.

Социокультурная проекция агональности обладает особыми характеристиками, которые могут служить в дальнейшем элементами анализа любой ее конфигурации. Предлагаемые характеристики являются результатом обобщения предыдущего рассмотрения концептов агональности, агона, агонистики и агональной культуры. К таковым характеристикам можно отнести степени интенсивности схватки; протяженность агонального пространства; имманентный план агональности; характеристику агонального мнемотопа; агонистику; агональный этос.

Генетически агональная деятельность восходит к агрессивным формам поведения, которые будучи упорядочены ритуалами подчинения и жертвоприношения, образуют область сакрального в культуре, переводят деструктивную агрессию в состояние сакральной одержимости – с одной стороны, собирая и стабилизируя социум, а с другой – мобилизуя индивида для активных действий. Агональность обладает онтологическими основаниями в имманентном плане, представляющем собой столкновение природных сил Эроса и Танатоса, любви и агрессии, которые, будучи канализированы ритуалом, несут в себе свойства, учреждающие социальность и иерархичность. Эрос и Танатос обозначают силы созидания и разрушения, которые проявляются как на единичном, индивидуальном, так и на множественном уровне.

Агональный этос концентрирует в себе агональность, конденсирует ее в ценностно-смысловой конструкции доблести, изменяющей свое содержание в зависимости от эпохи и типа культуры. В античности доблесть означает самопожертвование ради сакрального, выступающего основной ценностью социального. В средневековье самопожертвование предполагает высшую, трансцендентную идею (Царство Небесное), ради которой человек готов принести себя в жертву, как Господь принес себя в жертву, отсюда мистическое единение с Богом в агоне. В эпоху модерна человек-воин готов жертвовать собой ради могущества цивилизации, которую воплощает в себе образ солдата. В постмодерне человек не готов на самопожертвование, он выставляет двойника, а сам испытывает радость от игры ради игры, он превращается в «номада» виртуального пространства, которого интересует только «территория игры».

Агонистика выступает искусством реализации агональности. В античности она включает в себя сакральную одержимость и мистический опыт, который направляет действия агонистов. Агонистика войны представлена в античности двумя сюжетными линиями – поединком героев и сражением фаланг гоплитов. В первом случае агонист рассчитывает на patos, сакральную одержимость, позволяющую ему почувствовать связь с божественной природой; на свое стремление быть первым, на индивидуальное мастерство владения оружием. Агонистика средневековья опирается, прежде всего, на сакральную одержимость (экстатическую практику), которая теперь генерализирована религиозными представлениями и возникшим на этой почве «рыцарским этикетом». Война воспринимается как рыцарское предприятие и зрелищный турнир, который сродни особому ритуальному действу. В эпоху Возрождения возникшая концепция «христианской атаки и защиты», основанной на геометрии и философии, позволяла наглядно доказать, что совершенное знание теории обязательно ведет к победе, вопреки любым физическим недостаткам. Агональность теряет свой внутренний дух, агонистика предстаёт выражением чистой технологичности, где канонизированные формы агональности сохраняют свой формализм. Человек, вовлекаемый в эту деятельность, обращает внимание на рациональные, абстрагированные формы поведения.

Механизм трансляции агональной культуры обладает статическими и динамическими характеристиками – к первым относится механизм формирования фигур воспоминаний (мнемотоп), а ко второму – пайдейя, система воспитания в обществе. Агональный мнемотоп античности представлен фигурами воспоминаний, содержащимися в культурной памяти и культурном ландшафте. К таким текстам, содержащим важнейшие установки ценностно-нормативного свойства, относится, текст «Илиады». Подобные тексты, содержащие агонистические сюжеты в совокупности со способами обучения и инициаций, формировали панэллинскую идентичность. Фигуры воспоминаний, расположенные в природном ландшафте, «территориализировали» пространство культуры. Они являлись точками опоры порядка, которые актуализировали определенные смысловые конструкции, заставлявшие «звучать и жить» фигуры воспоминаний. Мнемотоп Средневековья создается фигурами воспоминаний, имеющими текстуальное воплощение, символичность которого подчеркивается эпосом, памятниками, предметами вооружения. Фигуры воспоминаний актуализируются молитвой, чтением Священных текстов, воинскими обрядами, которые призваны обнаружить следы трансцендентного мира в агональной деятельности. Фигуры воспоминания пространства перманентного агона, создающие идентичность социума, маркирующие его социальный мир, воссоздающие этот мир и идентичность в многократном повторении, содержатся в текстах, которые имеют очень широкий охват. Они концентрируются в движении номада по пространству (места боев, места гибели и побед). Но в большей мере они заключены в характеристике героев, которые сами являются создателями таких текстов.

Агонистика перманентного (постоянно длящегося) агона генерализована мистическим проникновением в ткань настоящего, ощущение напряжения «силовых линий» агона (изменение интенсивности сил). Эти ощущения нельзя научиться предугадывать путем освоения неких методических принципов. Нахождение длительное время на границе сакрального, в состоянии мобилизации, одержимости, приводит к тому, что агонист использует одни и те же принципы (каноны) в бою, сражении, охоте, игре, жизни, руководствуясь эмпирическим опытом и сакральным состоянием. Номадическая проекция агональности обусловлена онтологическими реалиями природно-социального характера. «Бытие в смерти» порождает особый способ самоутверждения, в котором Эрос выражается в товариществе, стойкой мужской дружбе, взаимопомощи, преданности лидеру. Товарищество помещается в особые культурные рамки и отражает агонистику и этос этой проекции. Этос, формирующийся в пространстве перманентного агона, связан с таким понятием доблести, которое выражается в стремлении к самоосуществлению, без оглядки на собственное поражение.

Социокультурная проекция казачьей культуры, которая создавалась на стыке европейской и номадической культуры, включает в себя пространство агонистики – постоянно длящейся борьбы (войны) с ее формами и канонами, сформировавшейся на этой почве системой воспитания и поведения (этосом) и пространством памяти, отвечающей за трансляцию воинственных образцов. На этом этапе война и военная служба доминировали в культуре, создавали ее образцы, воспитывали воинов и генералов. По мере отдаленности войны от казачьих земель, размывании сословных ограничений и ликвидации казачьего сословия, а также исхода наиболее активной части казачества за границу, творческая энергия агональности охватила и различные сферы культурной деятельности. Появились известные поэты, писатели, художники, философы, ученые, что является важным показателем лишенной сословных ограничений (властной канализации) агональности.

Механизм трансляции культурных образцов казачьей культуры представляет собой мнемотоп состоящий из фигур воспоминаний фиксируемых в песнях, легендах, былинах, а позднее, когда культура утратила свой импульс развития в силу политических и экономических причин, насильственного разрушения, образцы из обрядовой памяти (преданий, песен, легенд и проч.) перекочевали в письменные тексты художественных произведений эпического содержания, (например, С. Поляков «Смерть Тихого Дона, М. Шолохов «Тихий Дон»), которые сохраняют культурную идентичность донских казаков.

Предложенная концепция позволяет описать и адекватно оценить проявления агональности в ее социокультурном измерении, проследить ее содержательную сторону, определить ее динамические характеристики.

Полученные результаты открывают широкий горизонт для разработки проблематики агональности в культуре, в рамках которой возможен и необходим анализ взаимодействия агональности с различными феноменами антропологического бытия, углубление представлений об агоне, агонистике,

агональном этосе в других культурах, о развертывании пространства войны и игры как агональных феноменах в их социокультурном, экзистенциальном, онтологическом измерении. На настоящее время идеи автора монографии об агональности, агональной культуре использованы в работах Н.К. Калашниковой, А.В. Пономарева, В.В. Дешевовой, Я.А. Пономарева, М.А. Акимкиной, С.А. Орлянского, А.В. Кыласова, что говорит о несомненном эвристическом значении заявленной темы исследования.

Рассматривая агональность как стремление к самоутверждению личности, можно обнаружить истоки культурного творчества и трагизм существования истинного творца культуры перед энтропией и хаосом окружающего мира. Агональный дух присутствует у истоков культуры, он может мобилизовать усилия общности, провести иерархию и установить порядок, но создавая различные культурные формы, агональность с необходимостью будет входит с ними в противоречия (ведь созданные институциональные рамки гасят творческий порыв культурного созидания).

Творческое созидание жизненных форм, утверждение себя через первенство, воспитание этого первенства в будущих поколениях, обретение собственной идентичности посредством борьбы – является неотъемлемыми качествами человека. Исследование его с позиций агональности, с учетом изменяющихся современных реалий видится актуальным и необходимым, особенно в перспективе развития отечественной культуры, что также выявляет обширные теоретические и научно-практические перспективы.

Несомненное прикладное значение может иметь четвертая глава исследования, посвященная социокультурной проекции агональности в казачьей культуре. Содержащийся в ней теоретический материал предполагает создание особой образовательно-воспитательной технологии направленной на формирование личности, на сохранение и актуализацию особенностей этнической культуры донских казаков, на развитие этноспортивных мероприятий (шермиций). Так, особенности казачьей агонистики позволяют не только воспроизводить состязания казаков, но связывать их с пространством воспоминаний (историческими местами памяти, где исторически проходили поминальные мероприятия). Шермиции, как сосредоточение казачьей агонистики, исторически были связаны с традиционным образом жизни казаков. Здесь концентрируются смыслы культуры связанные со способами ведения боя и природопользования, с семейными и межэтническими отношениями, морально-нравственными устоями и обычным правом. Использование их в народных праздниках, фольклорных фестивалях позволяют поддерживать этническую идентичность, сохранить уникальные формы поведения, культуры присущие донским казакам, воспитать нравственно-здоровым подрастающее поколение.

Библиография

1. Абрамян, Л. Беседы у древа / Л. Абрамян. – Москва: Языки славянской культуры, 2005. – 272 с.
2. Аврелий, Марк. Размышления / Марк Аврелий Антонин; пер. С.М. Роговина. Иосква: Эксмо, 2008. – 416 с.
3. Авсоний. Свадебный шепот /Авсоний; пер. с лат. М. Гаспарова // Поздняя латинская поэзия. – Москва: Худ.лит., 1982. – С. 35–188.
4. Агапкина И. Драка / И.Агапкина, В. Плотникова // Этнолингвистический словарь «Славянские древности» в 4 т. Т.2. –Москва: 1999. – С.120-133.
5. Агафонов, А. И. Область Войска Донского и Приазовье в дореформенный период / А.И. Агафонов – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1986. - 192 с.
6. Агафонов, О.В. Казачьи войска Российской империи. – Москва: Эпоха, 1995. - 556 с.
7. Акимкина, М.А. Агональные аспекты европейской экономической культуры: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Акимкина Марина Андреевна; ЮФУ. – Ростов-на-Дону, 2007. – 201 с.
8. Андреев, И.Л. Тамтам сзывает посвящённых (тайные ритуальные общества Африки как продукт эволюции гендерных отношений) // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 48–59.
9. Андреев, Ю.В. Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит) / Ю.В. Андреев. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2004. – 336 с.
10. Андреев, Ю.В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации / Ю.В. Андреев. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. - 429 с.
11. Анчел, Е. Этос и история / Е. Анчел; пер. с венг. М.А. Хевеши. – Москва: Мысль, 1988. – 126 с.
12. Аполлодор. Мифологическая библиотека. – Ленинград: Наука, 1972. – 216 с.
13. Апостолов, А. Запорожье. Страна и народ / А. Апостолов // Запорожская Сечь. Рыцарский орден Днепра: [сборник трудов] / авт.-сост. С. Шумов, А. Андреев . – М. : ЭКСМО : Алгоритм, 2004 .- 608 с.
14. Аристотель. Метафизика / Аристотель; пер. А.В. Кубицкого. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 608 с.
15. Аристотель. Никомахова этика /Аристотель; пер. с др.-греч. Н. Брагинской. – Москва: ЭКСМО-Пресс, 1997. – 101 с.
16. Аристотель. Полития / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. – Москва: Мысль, 1983. – С. 376–644.
17. Аристотель. Поэтика. Риторика / Аристотель; пер. с др.-греч. В. Аппельрота, Н. Платоновой. – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2008. – 352 с.
18. Арриан. Тактическое искусство / пер., коммент., вступ. Статьи А.К. Нефёдкина. – Санкт-Петербург: Факультет филологии и искусств СПбГУ; Нестор-История, 2010. – 286 с.

19. Арсеньев, В.Р. Звери = боги = люди / В.Р. Арсеньев. – Москва: Политиздат, 1991. – 160 с.
20. Артамонов, М.И. Средневековые поселения на Нижнем Дону. По материалам Северо-Кавказской экспедиции. Ленинград: Соцэкгиз, 1935. -117 с.
21. Архилох. Сердце, сердце! Грозным строем / Архилох; пер. с др.-греч. В. Вересаева // Хрестоматия по античной литературе Т. 1. – Москва: Просвещение, 1965. – С. 89–90.
22. Ассман, Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман; пер. с нем. М.М. Сокольской. – Москва: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
23. Афанасьев, А. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. Т. 1. / А. Афанасьев. – Москва: Индрик, 1994. – 800 с.
24. Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV веке. - Ленинград: Наука, 1971. - 275 с.
25. Барт, Р. Война языков // Р. Барт. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова.— М.: Прогресс, 1989. -С.535.
26. Барт, Р. Империя знаков / Р. Барт; пер. с франц. Я.Г. Бражниковой. – Москва: Праксис, 2004. – 144 с.
27. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт; пер. с франц. С. Зенкина. – Москва: Академический проект, 2008. – 351 с.
28. Батай, Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / Ж. Батай; пер. с фр. / сост. С.Н. Зенкин. – Москва: Ладомир, 2006. – 742 с.: ил.
29. Батай, Ж. Из «Слез Эроса» / Ж. Батай // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – Санкт-Петербург: Мифрил, 1994. – С. 271–308.
30. Батай, Ж. Радость перед лицом смерти / Ж. Батай // Коллеж социологии. – Санкт-Петербург: Наука, 2004. – С. 474–485.
31. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – 2-е изд. – Москва: Художественная литература, 1990. – 543 с.
32. Бахтин, Н.М. Антиномия культуры / Н.М. Бахтин. Философия как живой опыт. Избранные статьи. – Москва: Лабиринт, 2008. – С. 61–73.
33. Бахтин, Н.М. Военный монастырь / Н.М. Бахтин. Философия как живой опыт. Избранные статьи. – Москва: Лабиринт, 2008. – С. 8–14.
34. Бахтин, Н.М. Современность и наследие эллинства / Н.М. Бахтин. Философия как живой опыт. Избранные статьи. – Москва: Лабиринт, 2008. – С. 212–220.
35. Бахтин, Н.М. Спорт и зрелище / Н.М. Бахтин. Философия как живой опыт. Избранные статьи. – Москва: Лабиринт, 2008. – С. 203–207.
36. Бахтин, Н.М. Четыре фрагмента (мудрость осязания – отказ от безмерности – форма как ступень обреченности – сожжение и бальзамирование трупов) / Н.М. Бахтин. Философия как живой опыт. Избранные статьи. – Москва: Лабиринт, 2008. – С. 56–61.

37. Бёме, Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Якоб Бёме. – Санкт-Петербург: Амфора, 2008. – 508 с.
38. Бенедикт, Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры / Рут Бенедикт; пер. с англ. Н.М. Селиверстова. – Санкт-Петербург: Наука, 2004. – 360 с.
39. Бергман, И. Седьмая печать / И. Бергман // Бергман о Бергмане. Ингмар Бергман о театре и кино. – Москва: Радуга, 1985. – С. 272–318.
40. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память / А. Бергсон. – Минск: Харвест, 1999. – 1408 с.
41. Беркерт, В. Греческая религия: Архаика и классика. Санкт-Петербург, 2004. С.188-189.
42. Берлин, И. Оригинальность Макиавелли / И. Берлин // Подлинная цель познания. Избранные эссе. – Москва: Канон, 2002. – 800 с.
43. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX-начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры / Т.А. Бернштам. - Ленинград: Наука 1988. – 277 с.
44. Берон, Р. Агрессия / Р. Берон, Д. Ричардсон. – Санкт-Петербург: Питер, 2001. – 352 с.
45. Берсковиц, Л. Агрессия: причины, последствия и контроль / Л. Берсковиц. – Санкт-Петербург: Прайм-Еврознак, 2002. – 512 с.
46. Бицилли, П.М. Место Ренессанса в истории культуры / П.М. Бицилли. – Санкт-Петербург: МИФРИЛ, 1996. – 256 с.
47. Бицилли, П.М. Элементы средневековой культуры / П.М. Бицилли. – Санкт-Петербург: МИФРИЛ, 1995. – 244 с.
48. Богатов, М. Манифест онтологии / М. Богатов. – Москва: Скименъ, 2007. – 360 с.
49. Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака / Жан Бодрийяр; пер. с фр. Д. Кралечкин. – Москва: Академический проект, 2007. – 335 с.
50. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр; пер. с фр. С.Н. Зенкина. – Москва: Добросвет, 2009. – 387 с.
51. Брантом. Галантные дамы / Брантом; пер. с фр. И.Я. Волевич, Г.Р. Зингера. – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2007. – 528 с.
52. Бродель, Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв., в 3 т. Т. 3. Время мира / Фернан Бродель; пер. с фр. Л.Е. Куббеля. – 2-е изд. – Москва: Весь мир, 2007. – 752 с.
53. Буркхардт, Я. Культура Возрождения в Италии / Я. Буркхардт. – Москва: Юристъ, 1996. – 591 с.
54. Былое Дона / сост. В.Быкадоров. – Санкт-Петербург: Бережливость, 1908. – 93 с.
55. Вайдеша, М. В. Деревенский праздник: распределение ролей / М. В. Вайдеша // Мифология и повседневность : Гендерный подход в антропологических дисциплинах: Материалы научной конференции 19-21 февр. 2001 г.: [Сб.] / Рос. акад. наук. Ин-т рус. лит. (Пушк. дом); Сост. К.А. Богданов, А.А. Панченко. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. - с. .101-116

56. Васильев, Л.С. Комплекс «свои-чужие» как историко-культурный и социально-политический феномен / Л.С. Васильев // Мы и Они. Конформизм и образ «другого». Сборник статей на тему ксенофобии. – Москва, 2007. - С. 27–118.
57. Василькова, В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем / В.В. Василькова. – Санкт-Петербург: Лань, 1999. – 480 с.
58. Вегеций, Ф. Краткое изложение военного дела. Книга третья / Флавий Вегеций // Искусство войны: Антология военной мысли. – Санкт-Петербург, 2006. – С. 139–290.
59. Видаль-Накэ, П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире / П. Видаль-Накэ; пер. с фр.; под ред. С. Карпюка. – Москва: Ладомир, 2001. – 419 с.
60. Витгенштейн, Л. Философские исследования / Людвиг Витгенштейн; пер. с нем. Л. Добросельского – Москва: АСТ: Астрель, 2011. – 347 с.
61. Волошина, Т., Фрадкина, Н. «Славный Тихий Дон» (О символическом значении реки Дон) / Т. Волошина, Н. Фрадкина // Дон. 1998. №11-12.
62. Галушко, Ю.А. Казачьи войска России. Краткий историко-хронологический справочник казачьих войск до 1914 года. / Ю.А. Галушко. Москва: ИЗА: «Русский мир», 1993 – 236 с.
63. Гачев, Г.Д. Космо-Психо-Логос: Национальные образы мира / Г.Д. Гачев. – Москва: Академический проект, 2007. – 511 с.
64. Гегель, Г.Г. Иенская реальная философия / Г.Г. Гегель. // Гегель Г.Г. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. – Москва: Мысль, 1972. – С. 285–386.
65. Гелиодор. Эфиопики / Гелиодор; пер. А. Егунова // Хрестоматия по античной литературе. Т. 1. Греческая литература. – Москва: Просвещение, 1965. – С. 601–628.
66. Геннеп, А.в. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А.в. Геннеп; пер. с фр. – Москва: Восточная литература, 1999. – 198 с.
67. Генон, Р. Символизм креста = Le Symbolisme de la croix / Рене Генон; пер. с фр. Т.Б. Любимовой. – Москва: Беловодье, 2008. – 224 с.
68. Гераклит. Фрагменты / пер. М.А. Дынника // Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – Москва: Наука, 1989. – С. 176–257.
69. Геродот. История / Геродот; пер. Г.А. Стратановского. – Москва: АСТ МОСКВА, 2007. – 696 с.
70. Гесиод. Работы и дни // Эллинские поэты в переводах В.В. Вересаева. – Москва: Художественная литература, 1963. – С. 141–169.
71. Гигин, Г.Ю. Мифы / Г.Ю. Гигин; пер. Д.О. Торшилова. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – 400 с.
72. Гнутова, Л. Дух и духовность донских казаков (на материале дневника Г.С.Попова) // История и культура народов степного Предкавказья и Северного Кавказа: Проблема межэтнических отношений. Ростов-на-Дону, 1999. С.114-125.
73. Головин, Н.Н. Наука о войне: избранные сочинения / Н.Н. Головин. - Москва: Астрель, 2008. – 1008 с.

74. Гомер. Илиада / Гомер; пер. с др.-греч. Н. Гнедича. – Москва: Художественная литература, 1987. – 398 с.
75. Горбунов, Б.В. Народные виды спортивной борьбы как элемент традиционной культуры русских / Б.В. Горбунов // Советская этнография. – 1989. – № 4. – С. 90–101.
76. Горончаровский, В.А. Арена и кровь: Римские гладиаторы между жизнью и смертью. - Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2009. - 256 с.
77. Государственный архив Ростовской области. Ф.344. Оп.1. Д.556.
78. Государственный архив Ростовской области. Ф.55. Оп.1. Д.197.
79. Государственный архив Ростовской области. Ф.55. Оп.1. Д.44.
80. Государственный архив Ростовской области. Ф.55. Оп 1. Д.24.
81. Грей, Д. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности /Джон Грей; пер. с англ. Л.Е. Переяславцевой, Е. Рудницкой, М.С. Фетисова [и др.] / под общ. ред. Г.В. Каменской. – Москва: Праксис, 2003. – 368 с.
82. Гречко, П.К. Интеллектуальный импорт, или О периферийном постмодернизме / П.К. Гречко // Общественные науки и современность. – 2000. - №2. – С. 167-177.
83. Григорьев, Б.В. Intercultural Communication. Межкультурные коммуникации / Григорьев Б.В., Чумакова В.И. – Санкт-Петербург: Петрополис, 2008. – 404 с.
84. Гриммельсгаузен, Г.Я.К. Симплицимус Симплициссимус / Г.Я.К. Гриммельсгаузен; пер., авт. предисл., авт. примеч. А. Морозова. – Москва: Художественная литература, 1976. – 559 с.
85. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев / Свод №3. Международный альманах / сост. Н.В. Гумилева. Москва: Танаис ДК-ДИК, 1994. -544 с.
86. Давыдов, Д.В. Сочинения / Д.В. Давыдов. - Санкт-Петербург, 1848. – 631 с.
87. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 тт. Т.2. / Владимир Даль. - Санкт-Петербург: Диамант, 1996. – 784 с.
88. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 тт. Т.4. / Владимир Даль. - Санкт-Петербург: Диамант, 1996. – 688 с.
89. Данилов, Р.С. Состязательность как форма социального бытия человека: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Р.С. Данилов. – Саратов, 2007. – 18 с.
90. Дарвин, Ч. Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь / Ч. Дарвин; пер. с шестого издания (Лондон, 1872); отв. ред. А.Л. Тахтаджян. – Санкт-Петербург: Наука, 1991. – 540 с.
91. Делёз, Ж. Гваттари, Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари; пер. с фр. И.Я. Свирского. – Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель, 2010. – 895 [1] с.: ил.

92. Делёз, Ж. Ризома / Ж. Делёз, Ф. Гваттари; пер. Т. Зарубиной // Герменея. Журнал философских переводов. – 2009. – №1 (1). – С. 141–207.
93. Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; научн. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
94. Демосфен. Речи / Демосфен; пер. с греч., ст. и примеч. С.И. Радцига. – Москва: Изд-во АН СССР, 1954. – 608 с.
95. Деррида, Ж. Философия и литература. Беседа с Жаком Деррида / Ж. Деррида; // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия / пер. с фр. и англ. М.К. Рыклина. – Москва: РИК «Культура», 1993. – 208 с.: ил.
96. Дешевова, В.В. Агональность в телевизионном дискурсе: диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук / В.В. Дешевова – Волгоград, 2010. – 222 с.
97. Добрыня Никитич и Алёша Попович. Серия: «Литературные памятники». / Издание подготовили Ю.И. Смирнов и В.Г. Смолицкий. - Москва: Наука 1974. - 447 с.
98. Домников, С.Д. Мать-земля и царь-город: Россия как традиционное общество / С.Д. Домников. – Москва: Алетейя, 2002. – 672 с.
99. Досократики / Эмпедокл // Досократики / пер. с древнегреческого А. Маковельского. – Минск: Харвест, 1999. – 784 с.
100. Драч, Г.В. Агональность в культуре: история и современность / Г.В. Драч // «Культурное многообразие: от прошлого к будущему». II Российский культурологический конгресс с международным участием. – Санкт-Петербург, 2008. – С. 169–170.
101. Драч, Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики / Г.В. Драч. – Москва: Гардарики , 2003 . – 316 с.
102. Драч, Г.В. Агональность в культуре: история и современность // Фундаментальные проблемы культурологии. Том V. Теория и методология современной культурологии. - Москва; Санкт-Петербург, 2009. с. 17-30.
103. Драч, Г.В. Агонистика и «человек агональный» в культуре Древней Греции //Личность. Культура. Общество. 2009. Т. XI. Вып. 2. № № 48-49. с. 80-93.
104. Древние авторы о Средней Азии (VI в. до н. э. — III в. н. э.). Хрестоматия. Под ред. Л. В. Баженова. - Ташкент, Гос. Изд-во научно-техн. и соц.-экон. лит-ры УзССР, 1940. - 172 с.
105. Дугин, А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / А.Г. Дугин. – Москва: Евразийское движение, 2009. – 744 с.
106. Дугин, А.Г. Философия войны / А.Г. Дугин. – Москва: Яуза, Эксмо, 2004. – 256 с.
107. Дугин, А.Г. Философия политики / А.Г. Дугин. – Москва: Аркогея, 2004. – 614 с.
108. Дюби, Ж. Европа в средние века / Ж. Дюби. – Смоленск: Полиграмма, 1994. – 319 с.

109. Дюби, Ж. Куртуазная любовь и перемены в положении женщин во Франции XII в. / Ж. Дюби // Ж. Дюби. Одиссей. Человек в истории. Личность и общество. – Москва: Наука, 1990. – С. 91–96.
110. Евсюков, В.В. Мифы о Вселенной. / В.В. Евсюков – Новосибирск: Наука, 1988.-177 с.
111. Елисеев, Ф.И. На коне по белу свету / Ф.И. Елисеев // Джигитовка казаков по белу свету / сост. П.Н. Стрелянова (Калабухова). – Москва: Центрполиграф, 2006. – С.13-142.
112. Ершов, В.А. Агональное как предмет социально-философского исследования: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / В.А. Ершов. – Москва, 2007. – 163 с.
113. Жданов, Ю.А., Сущность культуры Ю.А. Жданов, В.Е. Давидович. – Ростов-на-Дону: РГУ, 1979. С. 67.
114. Жданов, Ю.А. Сущность культуры / Ю.А. Жданов, В.Е. Давидович // Жданов Ю.А. Проблемы теории и истории культуры. – 2-е изд., перераб. / отв. ред. Ю.Г. Волков. – Ростов-на-Дону: Наука-пресс, 2005. – С. 195–428.
115. Железнов, И.И. Уральцы. Очерки быта уральских казаков: в 3 т. Т.1. / И.И. Железнов. - Санкт-Петербург: Тип. т-ва «Общественная польза», 1888. - 397 с.
116. Жидков, В.С. Системный подход в исследованиях культуры и искусства / В.С. Жидков, К.Б. Соколов // Системные исследования культуры. – 2005. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2006. – С. 11-38.
117. Жирар, Р. Насилие и священное / Рене Жирар; пер. с фр. Г. Дашевского. – Москва: Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.
118. Жомини, Г. Стратегия и тактика в военном искусстве / Г. Жомини; пер. с фр. Л.А. Игоревского. – Москва: ЗАО Центрполиграф, 2009. – 414 с.
119. Жуанвиль, Ж. Жизнь Людовика Святого / Ж. Жуанвиль; пер. с англ. И.Е. Полоцка // Жуанвиль Ж., Виллардуэн Ж. История крестовых походов. – Москва, 2008. – 351 с.
120. Зайцев, А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. / А.И. Зайцев. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1985. – 208 с.
121. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология / А.М. Золотарев. - Москва: Наука., 1964. - С.328 с..
122. Иванов, В. Дионис и прадионисийство. Москва: Алетейя, 1994. - 352 с.
123. Иванов, Д.В. Виртуализация общества / Д.В. Иванов. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2000. – 96 с.
124. Йеггер, В. Пайдейя: Воспитание античного грека: Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем / В. Йеггер; пер. с нем. М.Н. Ботвинника. – Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1997. – 335 с.
125. Изборник. Повести Древней Руси. Москва: Сов. Россия, 1988. - 143 с.
126. Известия о хозарах, буртусах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах ибн-Даста. - Санкт-Петербург: Тип. Императорской академии наук, 1869 – 199 с.
127. Казак Бидолага. Джигитовка на Кубани // Вольное казачество. -1930 - №59.

128. Казаки (донцы, уральцы, кубанцы, терцы). Очерк из истории и стародавнего казацкого быта в общедоступном изложении, для чтения в войсках, семье и школе / сост. К.К. Абаза. - Санкт-Петербург, 1889. -371 с.
129. Казанков, А.А. Агрессия в архаических обществах [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://krotov.info/index.htm - 1.05. 2009.
130. Казачий Дон. Очерки истории. В 2 частях. Ч. II. / Науч. ред. А.П. Скорик. - Ростов-на-Дону: Изд-во обл. ИУУ, 1995. -. 208 с.
131. Казачий Дон. Пять веков воинской славы. - Москва: Яуза: Эксмо, 2010. – 416 с.
132. Казачий словарь-справочник. Т.3: РАА-Ятовь / сост. Г.В. Губарев. - Москва: ТО Созидание, 1992. – 344 с.
133. Казачьи сказки /сост. В. Когитин. - Волгоград: ВЕДО, 1992. -160 с.
134. Кайуа, Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры / Роже Кайуа. – Москва: ОГИ, 2007.
135. Калашникова, Н.К. Агональные основы культуры донского казачества: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Н.К. Калашникова. – Ростов-на-Дону, 2005. – 117 с.
136. Камад, И. Обрядовая сторона культов Древней Греции / И. Камад. – Москва: Изд-во института общегуманитарных исследований, 2006. – 176 с.
137. Караншин, Б. Рыцарская поэзия казахских жырау / Б. Караншин. – Алматы: Олке, 2005. – 248 с.
138. Кардини, Ф. Истоки средневекового рыцарства / Франко Кардини; пер. с итал. В.И. Уколовой. – Москва: Прогресс, 1987. – 384 с.
139. Карпов, Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа / Ю.Ю. Карпов. – Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 1996. – 309 с.
140. Карпов, Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа / Ю.Ю. Карпов. - Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2001. - 414 с.
141. Карпухин, А.П. Методика физической подготовки учащихся среднего школьного возраста на основе традиционных казачьих средств / А.П. Карпухин, В.Л. Соколов // Физическая культура, спорт – наука и практика. – 2011. - №1. – С. 46-52.
142. Кастл, Э. Школы и мастера фехтования. Благородное искусство владения клинком / Э. Кастл; пер. с англ. Т.М. Шуликовой. – Москва: ЗАО Центрполиграф, 2007. – 331 с.
143. Кессиди, Ф.Х. К проблеме «греческого чуда» / Ф.Х. Кессиди // Кессиди Ф.Х. К истокам греческой мысли. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. – 278 с.
144. Кин, М. Рыцарство / Морис Кин; пер. с англ. И.А. Тогоевой. – Москва: Научный мир, 2000. – 518 с.
145. Клаузевиц, К. О войне / Карл Клаузевиц [пер. с нем.]. – Москва: Эксмо; Санкт-Петербург: Митгард, 2007. – 864 с.

146. Кленшан Пюи дю, Филипп де. Рыцарство / Кленшан Пюи дю, Филипп де; пер. Кошелева Е.А. – Санкт-Петербург: Евразия, 2004. – 191 с.
147. Ключевский, В.О. О русской истории / В.О. Ключевский. – Москва: Просвещение, 1993. – 359 с.
148. Козин, С. А. Сокровенное сказание / А.А. Козин. - Москва; Ленинград, 1941.
149. Козлова, М.С. Идея «языковых игр» / М.С. Козлова // Философские идеи Людвига Витгенштейна. – Москва: ИФ РАН, 1996. – С. 5–24.
150. Королев, В.Н. Казаки донские / В.Н. Королев. // Энциклопедия культур народов Юга России. - Ростов-на-Дону, 2005. - С.114-118.
151. Костомаров Н.И. Славянская мифология Ист. монографии и исследования. / Н. И. Костомаров. - Москва: Фирма Чарли, 1995. – 683 с.
152. Котарбинский Т. Трактат о хорошей работе / Т. Котарбинский ; под ред. проф. Г. Х. Попова ; пер. с польск. Л. В. Васильева и В. И. Соколовского. – Москва: Экономика, 1975. – 272 с.
153. Котельников Е. Историческое сведение Войска Донского о Верхне-Курмоярской станице, составленное из сказаний старожилов и собственных примечаний, 1818 года декабря 31 дня. — Новочеркасск: Типография Области Войска Донского, 1886. – 64 с.
154. Краснов И.И. О донской казачьей службе / И.И. Краснов. - Санкт-Петербург: Военная типография, 1852. – 58 с.
155. Краснов П.Н. Картины былого Тихого Дона: Краткий очерк истории войска Донского: в 2-х т. Т.2. – Москва: Граница, 1992. - 224 с.
156. Краснухина, Е.К. Эрос смерти [Электронный ресурс] / Е.К. Краснухина // Фигуры Танатоса. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. – Режим доступа URL: http://anthropology.ru/ru/texts/gathered/thanatos/05/index.html - 10.10.2010.
157. Краснянский М.Б. Картины народной жизни донских казаков / М.Б. Краснянский. – Новочеркасск, 1871. – 140 с.;
158. Кревельд, М. ван. Трансформация войны / Мартин ван Кревельд; пер. с англ. – Москва: ИРИСЭН, 2008. – 344 с.
159. Ксенофонт. Анабасис / Ксенофонт; пер. С. Ошерова // Историки Греции. – Москва: Художественная литература, 1976. – 430 с.
160. Кузьмина, Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света / Е.Е. Кузьмина // Средняя Азия в древности и средневековье. – Москва: Наука, 1977. – С. 28–53.
161. Кыласов А.В. Теория этноспорта: монография / А. Кыласов. - Москва: Советский спорт, 2012. - 112 с.
162. Ласкер, Э. Борьба / Эмануил Ласкер; пер. с нем. И.Н. Гиляровой. – Москва: Европа, 2007. – 136 с.
163. Ле Гофф, Ж. История тела в средние века / Жак Ле Гофф, Николя Трюон; пер. с фр. Е. Лебедевой. – Москва: Текст, 2008. – 189 с.
164. Ле Гофф, Ж. Рождение Европы / Жак Ле Гофф; пер. с фр. А.И. Поповой. – Санкт-Петербург: Александрия, 2007. – 398 с.

165. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Жак Ле Гофф; пер. с фр. – Москва: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
166. Леер, Г. Опыт критико-исторического исследования законов искусства ведения войны (положительная стратегия) / Г. Леер. – Санкт-Петербург: печатня В.Головина, 1869. – 472 с.
167. Лиотар, Ж.Ф. Состояние постмодерна = La condition postmoderne / Ж.Ф. Лиотар; пер. с фр. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. – 160 с.
168. Листопадов, А.М. Былинно-песенное творчество Дона / А.М. Листопадов. - Ростов-на-Дону: Ростовское областное книгоиздательство, 1948. – 168 с.
169. Листопадов, А.М. Песни донских казаков в 5 т. Т.5. - Москва: Музгиз, 1955. – 358 с.
170. Литвиненко, О. Заметки о свадебных обрядах в северных районах Ростовской области // Памяти А.М. Листопадова: Сб. науч.ст. / Ред.-сост. Т.С. Рудиченко. - Ростов-на-Дону: Гефест, 1997. – С. 151-162.
171. Лифшиц, М.А. Мифология древняя и современная / М.А. Лифшиц. – Москва: Искусство, 1980. – 582 с.
172. Лобок, А.М. Антропология мифа / А.М. Лобок. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – 688 с.
173. Лоренц, К. Так называемое зло / К. Лоренц; пер. с нем. А.И. Федорова. – Москва: Культурная революция, 2008. – 616 с.
174. Лосев, А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А.Ф. Лосев. – Москва: Искусство, 1976. – 367 с.
175. Лосев, А.Ф. Философия имени / А.Ф. Лосев // А.Ф. Лосев. Из ранних произведений. – Москва: Правда, 1990. – С. 11–194.
176. Лосев, А.Ф. Эллинистически-римская эстетика / А.Ф. Лосев. - Москва: Мысль, 2002. – 703 с.
177. Лосский, Н.О. Бог и мировое зло / Н.О. Лосский. – Москва: Республика, 1994. – 432 с.
178. Лубсан, Данзан. Алтан-тобчи (Золотое сказание) / Данзан Лубсан; пер. с монгол. Н.П. Шастиной. – Москва: Наука, 1973.
179. Луллий, Р. Книга о рыцарском ордене / Р. Луллий; пер. и коммент. В.Е. Багно. // Луллий Р. Книга о любящем и возлюбленном. – Санкт-Петербург, 1997. – С. 71–132.
180. Луман, Н. Введение в системную теорию / Н. Луман; пер. с нем. К. Тимофеева. – Москва: Логос, 2007. – 360 с.
181. Луций, Эмилий Сабин. Письма к Луцию (Об оружии и эросе) / текст подготовил О. П. Цыбенко. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2011. - 207 с.
182. Льюль Р. Книга о любящем и возлюбленном. Книга о рыцарском ордене. Книга о животных. Песнь Рамона / Р. Льюль; пер. и коммент. В.Е. Багно. – Санкт-Петербург, 2016. – 284 с.
183. Макиавелли, Н. История Флоренции / Никколо Макиавелли; пер. Н.Я. Рыковой – Ленинград: Наука, 1973. – 293 с.

184. Макиавелли, Н. О военном искусстве / Никколо Макиавелли // Искусство войны: Антология военной мысли. – Санкт-Петербург: Амфора, 2006. – С. 291–541.
185. Макинтайр, А. После добродетели: Исследования теории морали / Аласдер Макинтаир. – Москва: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.
186. Маковский, М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов / М.М. Маковский. – Москва: Владос-Пресс, 1996 . – 416 с.
187. Маркарян, Э.С. Теория культуры и современная наука (Логико-методологический анализ) / Э.С. Маркарян. – Москва: Мысль, 1983 – 284 с.
188. Марков, Г.Е. Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации / Г.Е. Марков. – Москва: МГУ, 1976. – 320 с.
189. Марковин,Н. Очерк истории Запорожского казачества. Н. Марковина / Н. Марковин . – Санкт-Петербург: Типография Ф.С. Сущинского, 1878 – 78 с.
190. Марру, А.И. История воспитания в античности (Греция) / А.И. Марру. – Москва: Греко-Латинский кабинет, 1992. – 424 с.
191. Марцеллин, А. Римская история / Аммиан Марцеллин; пер. с латинского Ю.А. Кулаковского, А.И. Сонни. – Москва: АСТ: Ладомир, 2005. – 631 с.
192. Масянов, Л. Гибель уральского казачьего войска. - Нью-Йорк. Всеславянское издательство. 1963. - 159 с.
193. Матвеев, О.В. Историческая картина мира кубанского казачества (конец XVIII – начало XX в.): категории воинской ментальности / О.В. Матвеев. – Краснодар, 2005.
194. Медведев А.И. Служба Донского войска в связи с его экономическим положением. – Москва: тип. Окружного штаба, 1894. – 110 с.
195. Мигунов, А.С. Анти-эстетика / А.С. Мигунов // Вопросы философии. – 1994. – № 7/8. – С. 82–88.
196. Мининков, Н.А. Донское казачество в эпоху позднего средневековья (до 1671 г.). - Ростов-на-Дону: Издательство РГУ, 1998. – 512 с.
197. Михайлов, Б.Д. Петроглифы Каменной могилы на Украине / Б.Д. Михайлов. - Запорожье: ИПК «Запоріжжя», 1994. -196 с.
198. Можейко, М.А. Номадология / М.А. Можейко // Новейший философский словарь: 3-е изд., испр. / сост. и гл. науч. ред. А.А. Грицанов // История философии: Энциклопедия. – Минск, 2002. – С. 717.
199. Моммзен, Т. История Рима: в 4 т. Т. 2. Кн. III продолжение, кн. IV / Т. Моммзен. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. – 640 с.
200. Монтень, М. Опыты. Избранные произведения: в 3 т. Т. 1. / Мишель Монтень. – Москва: Голос, 1992. – 384 с.
201. Монтень, М. Опыты. Избранные произведения: в 3 т. Т. 3. / Мишель Монтень. – Москва: Голос, 1992. – 416 с.
202. Мордовцева, Т.В. Идея смерти в культурфилософской ретроспективе / Т.В Мордовцева. – Таганрог, 2001. – 120 с.

203. Мороз Н. Сюжет языческого праздника в староболгарской песне из ходошского сборника XIV в. // Этнографическое обозрение. - 1996. - №2. - С.74-80.
204. Муравьева, М.Г. Война против самих себя: сексуальное насилие и рыцарственность в Англии раннего нового времени / М.Г. Муравьева // Мир и война: культурные контексты социальной агрессии. – Москва, 2005. – С. 58–76.
205. Мюрберг, И.И. Свобода в пространстве политического. Современные философские дискурсы / И.И. Мюрберг. – Москва: Идея-Пресс, 2009. – 236 с.
206. Назаренко А. Греческо-русский словарь христианской церковной лексики (с толковыми статьями): 4500 слов и выражений. Москва: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. – 192 с.
207. Нанси, Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси; пер. с фр. В.В. Фурс. – Минск: Логвинов, 2004. – 272 с.
208. Народная память о казачестве. - Запорожье: СП «Интербук», Запорожский центр. 1991. – 176 с.
209. Немецкая старина. Классическая и народная поэзия Германии XI–XVIII веков; пер. Л. Гинзбурга. – Москва: Художественная литература, 1972. – 270 с.
210. Нефёдкин, А.К. Основные этапы формирования фаланги гоплитов: военный аспект проблемы / А.К. Нефёдкин // Вестник древней истории - 2002. - №. 1. - С. 87–96
211. Нефедов, С.А. Война и общество. Факторный анализ исторического процесса. История Востока / С.А. Нефедов. – Москва: ИД «Территория будущего», 2008. – 752 с.
212. Нечипуренко, В.Н. Ритуал (опыт социально-философского анализа) / В.Н. Нечипуренко. – Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ, 2002. – 272 с.
213. Нечипуренко, В.Н. Ритуал в контексте социально-философских и культурологических исследований. – Ростов-на-Дону, 2001. – С. 27.
214. Ницше, Ф. Гомеровское состязание / Фридрих Ницше // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. – Москва: REFL-book, 1994. – 416 с.
215. Ницше, Ф. Состязание у Гомера // Мюрберг, И.И. Свобода в пространстве политического. Современные философские дискурсы. – Москва: Идея-Пресс, 2009. – С. 216.
216. Овидий, Н.П. Метаморфозы / Н.П. Овидий; пер. С.В. Шервинского. – Москва: Художественная литература, 1983. – 511 с.
217. Ожегов, С.И. Словарь русского языка / С.И. Ожегов. - Москва: Русский язык, 1984. – 797 с.
218. Олеарий, А. Описание путешествия в Московию / Адам Олеарий. — Москва: Русич, 2003. – 480 с.
219. Орлянский, С.А. Трансформация образа мужчины в современной культуре: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / С.А. Орлянский. – Ставрополь, 2004. – 146 с.

220. Оссовская, М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / Мария Оссовская; пер. с польск. – Москва: Прогресс, 1987. – 528 с.
221. Павсаний. Описание Эллады / Павсаний; пер. и вводная статья С.П. Кондратьева. Т. 1. – Москва: Искусство, 1938. – 362 с.
222. Паньковский, А. Агональный либерализм Исайи Берлина / А. Паньковский // Логос. – № 4. – 2003. – С. 166–177.
223. Перну, Р. Крестоносцы / Режин Перну; пер. с фр. - Санкт-Петербург: Евразия, 2001. – 320 с.
224. Песнь о Роланде // Западноевропейский эпос. – Ленинград: Лениздат, 1977. – С. 609–705.
225. Пиндар. Олимп / Пиндар // Пиндар. Вакхалид. Оды. Фрагменты. – Москва: Наука, 1980. – 503 с.
226. Плано, К. История монголов / Карпини Плано // История монголов: История первых четырех ханов из дома Чингисова / Н.Я. Бичурин (о. Иакинф); История монголов / Джованни дель Плано Карпини. – Москва: Алгоритм, 2008. – 336 с.
227. Платон. Алкивиад II / Платон; пер. с др.-греч.; сост., ред. и авт. вступ. статьи А.Ф. Лосев // Платон. Диалоги. – Москва: Мысль, 1986. – С. 79–95.
228. Платон. Апология Сократа // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. университета; Изд-во Олега Абышко, 2006. – 632 с.
229. Платон. Горгий // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. университета; Изд-во Олега Абышко, 2006. – 632 с.
230. Платон. Государство / Платон // Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. университета, 2006. – 632 с.
231. Платон. Законы / Платон // Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. университета, 2006. – С. 89–513.
232. Платон. Лахет / Платон // Диалоги. – пер. с др.-греч.; сост. ред. и авт. вступ. статьи А.Ф. Лосев. – Москва: Мысль, 1986. – С. 223–249.
233. Платон. Менексен / Платон // Диалоги. – пер. с др.-греч.; сост. ред. и авт. вступит. статьи А.Ф. Лосев. – Москва: Мысль, 1986. – С. 79–95.
234. Платон. Определения / Платон // Диалоги. – Москва: Мысль, 1986. – С. 427–436.
235. Платон. Пир / Платон // Сочинения в четырех томах. Т. 2.; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. университета, 2006. – 626 с.
236. Платон. Протагор / Платон // Сочинения в четырех томах. Т. 1.; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. университета, 2006. – С. 195–261.

237. Платон. Федр / Платон // Сочинения в четырех томах. Т. 2.; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. университета, 2006. – 626 с.
238. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Полное издание в одном томе / Плутарх. – Москва: АЛЬФА-КНИГА, 2008.
239. Повесть об Азовском осадном сидении донских казаков // Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Книга первая. - Москва: Художественная литература, 1988. – 704 с.
240. Полиэн. Стратегемы / Пер. с греч. под общ. ред. А.К. Нефёдкина; Вступ. ст. А.Б. Ксенофонтов, А.К. Нефёдкин. - Санкт-Петербург: Евразия, 2002. - 607 с.
241. Померанцева, Н.А. Размышляя о древнеегипетском каноне / Н.А. Померанцева // Урания. – 1997. – № 1.
242. Пономарев, А.В. Субкультура донского казачества (XIX-XX вв.) как феномен региональной культуры: диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии / А.В. Пономарев. – Москва, 2009. – 158 с.
243. Пономарев, С. // Донские областные ведомости. - 1876. - №55.
244. Пономарев, Я.А. Фольклор донских казаков в контексте культурных традиций в России / Я.А. Пономарев. – Москва, 2011. – 158 с.
245. Попка, И.Д. Черноморские казаки в их гражданском и военном быту / И.Д. Попка. - Краснодар: Советская Кубань, 1998. – 189 с.
246. Посмодернизм и культура. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 3–7.
247. Потто, В.А. Два века терского казачества 1577-1801 / В.А. Потто. - Ставрополь: Изд.: Ставр. Кавказская библ., 1991; (Репринт.1912 года) - 383 с.
248. Поэзия трубадуров. Поэзия миннезингеров. Поэзия вагантов. – Москва: Художественная литература, 1974. – С. 31–182.
249. Прокл. Гимны. Перевод О.В. Смыки / Прокл. Первоосновы теологии. - Москва: Издательская группа «Прогресс», 1993. – 315 с.
250. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп -. Москва: Лабиринт, 1998 – 512 с.
251. Пропп, В.Я. Русский героический эпос / В.Я. Пропп. - Москва: Лабиринт, 1999. – 638 с.
252. Проценко, Б.Н. Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы / Б.Н. Проценко. – Ростов-на-Дону, 1998. – 322 с.
253. Проценко, Б.Н. Инициальные обряды как элемент духовной-культуры донских казаков / Б.Н. Проценко. // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. - 1996. - №1. –С.67-73.
254. Проценко, Б.Н. Оппозиция «свой-чужой» и менталитет донских казаков // История и культура народов степного Предкавказья и Северного Кавказа: проблемы межэтнических отношений: Сб. науч.ст. / Ред.-сост. Т.С. Рудиченко. – Ростов-на-Дону: Изд-во РГК им С.В. Рахманинова, 1999. – С. 211-223.

255. Пудавов, В.М. История войска донского и старобытность начал казачества: в 2-х ч. Ч.2. – Новочеркасск: тип. А.Н. Поповой, 1898. – 126 с.
256. Пустарнаков, В. Ф. Философски идеи в религиозной форме общественного сознания Киевской Руси / В. Ф. Пустарнаков, А. Д. Сухов, О.В. Творогов // Введение христианства на Руси. - Москва: АН СССР, Ин-т философии, 1987.-С. 204-263.
257. Пятигорский, А.М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. Москва: Языки русской культуры, 1996. – 280 с.
258. Рабле, Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль / Ф. Рабле; пер. с фр. Н.М. Любимова; предисл. А. Дживелегова. – Москва: Правда, 1991. – 766 с.
259. Рекутина, Н.В. Агонистика и гимнастика в системе культуры античной Греции: автореферат на соискание ученой степени доктора педагогических наук / Н.В. Рекутина. – Омск, 2006. – 42 с.
260. Ретюнских, Л.Т. Философия игры / Л.Т. Ретюнских. – Москва: Вузовская книга, 2005. – 256 с.
261. Ригельман, А. История о донских казаках / А.Ригельман. - Ростов-на-Дону: Кн. Изд-во, 1992. – 224 с.
262. Ромашко, С.А. Смертельные игры: агон и агония / С.А. Ромашко // Логический анализ языка: Концептуальные поля игры / РАН, Институт языкознания; отв. ред. Н.Д. Арутюнова. – Москва: Индрик, 2006. – С. 86–97.
263. Руа, Ж.Ж. История рыцарства / Ж.Ж. Руа. – Москва: Алетейя, 1996. – 248 с.
264. Рудиченко, Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии. - Ростов-на-Дону: Издательство Ростовской государственной консерватории им С.В. Рахманинова, 2004. – 512 с.
265. Ружмон, Д. Искусство любить и искусство воевать / Дени Ружмон // Коллеж Социологии. – Санкт-Петербург: Наука, 2004. – С. 263–291.
266. Рыцари Круглого стола. Предания Романских народов средневековой Европы. – Москва: Аргус, 1995. – 384 с.
267. Савельев Е.П. Древняя история казачества. Москва: Вече, 2004. – 432 с.
268. Светлов, Р.В. Искусство войны // Искусство войны: Антология военной мысли. – Санкт-Петербург, 2006. – С. 295.
269. Свиньин, П.П. Картины России и быт разноплеменных ее народов из путешествий П.П. Свиньина. Ч.I. Санкт-Петербург, 1839. – 390 с.
270. Секацкий А.К. Феномен праздничной драки / А.К. Секацкий // Соблазн и воля: Проза, эссеистика. - Санкт-Петербург: Борей-Арт, 1999. - 348 с.
271. Семушкин, А.В. Эмпедокл / А.В. Семушкин. – Москва: Мысль, 1985. – 190 с.
272. Сисе, Х. Справедливая война? О военной мощи, этике и идеалах / Хенрик Сисе; пер. с норв. – Москва: Весь мир, 2007. – 176 с.
273. Сказание о Шарьяре (каракалпакская народная поэма) / перелож. С. Северцева. – Москва, 1971. – 423 с.
274. Сказания о нартах. Осетинский эпос. – Цхинвали: Ирыстон, 1981. – 400 с.

275. Словарь философских терминов / науч. Ред. проф. В.Г. Кузнецова. - Москва: ИНФРА-М, 2005. – 731 с.
276. Сойер, Р.Д. Бай чжань ци люэ. Сто неканонических стратегий. Сражения и тактика в военном деле Древнего Китая / Р.Д. Сойер. – Санкт-Петербург: Евразия, 2008. – 446 с.
277. Софокл. Трагедии / пер. С. Шервинского. – Москва: Художественная литература, 1988. – 495 с.
278. Спиноза, Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке / Бенедикт Спиноза. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 608 с.
279. Сполох С. История одной казачьей станицы / С. Сполох. - Москва: Редакционно-издательский центр Министерства обороны Российской Федерации, 2005. - 432 с.
280. Сузо, Г. Книга истины. Книга любви / Генрих Сузо; перевод со средневерхненемецкого М.Л. Харькова. – Санкт-Петербург, 2003. – 174 с.
281. Сунь-цзы. Искусство войны / Сунь-цзы // Искусство войны. Антология военной мысли. – Санкт-Петербург: Амфора, 2006.
282. Суриков И.Е. Античная Греция. Политики в контексте эпохи: Архаика и ранняя классика. / И.Е. Суриков. Москва: Наука, 2005. – 351 с.
283. Сухоруков, В.Д. Статистическое описание земли Донских казаков, составленное 1822-1832 г. / В.Д. Сухоруков. Новочеркасск, 1891. – 301 с.
284. Сухоруков, В.Д.. Историческое описание земли войска Донского. – Новочеркасск, 1867. – 598 с.
285. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. – Москва: Изд-во политической литературы, 1989. – 573 с.
286. Тиллих, П. Мужество быть / П. Тиллих // П. Тиллих. Избранное. – Москва: Юрист, 1995. – С. 7–131.
287. Тиртей. Воинственная элегия / Тиртей // Хрестоматия по античной литературе. Т. 1. Греческая литература. – Москва: Худ. литература, 1965. – С. 92.
288. Тиртей. Лирика // Эллинские поэты. – Москва: Ладомир, 1999. – 516 с.
289. Ткаченко, П. Откуда он, Казак-Мамай?/ П.Ткаченко // Соленая подкова. Авторский литературно-публицистический альманах Петра Ткаченко. Вып. 3. - Москва: «ООСТ», 2007. – 340 с.
290. Тоффлер, Э. Война и антивойна: Что такое война и как с ней бороться. Как выжить на рассвете XXI века / Элвин Тоффлер, Хейди Тоффлер. – Москва: АСТ: Транзиткнига, 2005. – 412 с.
291. Тэрнер, В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. – Москва: Наука, 1983. – 277 с.
292. Устав Генуэзских колоний в Черном море, изданный в Генуе в 1449 г. // Записки Одесского общества истории и древностей. Т.5. Одесса, 1863.
293. Федотов, Г.П. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). / Г.П. Федотов. - Москва: Прогресс; Гнозис, 1991. - 190 с.
294. Фергюсон, А.Б. Золотая осень английского рыцарства. Исследование трансформации и упадка рыцарской идеологии / А.Б. Фергюсон. – Санкт-Петербург: Евразия, 2004. – 352 с.

295. Финк, Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М.,1988. С. 357-404.
296. Флори, Ж. Повседневная жизнь рыцарей в средние века / Ж. Флори; пер. с фр. Ф.Ф. Нестерова. – Москва: Молодая гвардия, 2006. – 356 с.
297. Фрейд, З. Почему война? / Зигмунд Фрейд // Фрейд З. Собрание сочинений: в 10 т: Т. 9: Вопросы общества; Происхождение религии; пер. с нем. Боковикова А.М. – Москва: Изд-во: Фирма СТД, 2008. – 608 с.
298. Фрейденберг, О.М. Поэтика сюжета и жанра / О.М. Фрейденберг. - Москва: Лабиринт, 1997. – 445 с.
299. Фролов, Б.Е. Оружие кубанских казаков / Б.Е. Фролов. - Краснодар: Традиция, 2009 – 128 с.
300. Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма; пер. с англ. М.Б. Левина. – Москва: АСТ: Полиграфиздат, 2010. – 588 с.
301. Хазанов, А.М. Кочевники и внешний мир. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ, 2008. – 512 с.
302. Хайдеггер, М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
303. Хальбвакс, М. Социальные рамки памяти / Морис Хальбвакс; пер. с фр. вступ. статья С.Н. Зенкина. – Москва: Новое издательство, 2007. – 348 с.
304. Хардт, М. Империя / М. Хардт, А. Негри; пер. с англ. – Москва: Праксис, 2004. – 440 с.
305. Харузин, М. Сведения о казачьих общинах на Дону: Материалы по обычному праву, собранные Михаилом Харузиным / под ред. Небратенко Г.Г., Филиппова К.С. - Ростов-на-Дону: ООО «Издательство Артель», 2010. – 288 с.
306. Хаттон, А. Меч сквозь столетия. Искусство владения оружием / А. Хаттон; пер. с англ. Д. Лихачева. – Москва: ЗАО Центрполиграф, 2005. – 334 с.
307. Хаттон, П.Х. История как искусство памяти / П.Х. Хаттон. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2003. – 423 с.
308. Хейзинга, Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга; пер. с нидерланд. В.В. Ошиса. – Москва: Издательская группа «Прогресс», Прогресс-Академия, 1992. – 464 с.
309. Хейзинга, Й. Политическое и военное значение рыцарских идей в позднем средневековье // Человек. – 1997. – Вып. 5. – С. 69–79.
310. Хельд, Д., Гольдблатт, Д., Макгрю, Э., Перратон, Д. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура / Пер. с англ. В.В. Сапова и др. - Москва: Праксис, 2004 – 576 с.
311. Хофмайстер, Х. Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат / Х. Хофмайстер; пер. с нем. и послесл. О.А. Коваль. – Санкт-Петербург: Гуманитарная Академия, 2006. – 288 с.
312. Цзе-Сюань. Военный канон в ста главах / Цзе-Сюань. – Москва: Европа, 2011. – 176 с.
313. Ципинов, А.А. Народная историческая проза адыгов / А.А. Ципинов. – Нальчик: изд.центр «Эль-Фа», 2000. – 158 с.

314. Цицерон М.Т. Тускуланские беседы V,105 // Марк Тулий Цицерон. Избранные сочинения. / сост. и ред. М. Л. Гаспарова, С. А. Ошерова, В. М. Смирина.— Москва: Худож. лит, 1975. — 456 с.
315. Черницын, С.В. Казачьи обычаи и приметы отраженные в фольклоре // Памяти А.М. Листопадова: Сб. науч.ст. / Ред.-сост. Т.С. Рудиченко. - Ростов-на-Дону: Гефест, 1997. – С.69-82.
316. Черняков, Д.И. О границах культуры: размышления о культурном каноне / Д.И. Черняков // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2007. – № 4. – С. 145–151.
317. Шанин, Ю.В. Олимпия. История античного атлетизма / Ю.В. Шанин. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. – 192 с.
318. Шевченко В.В. Станица сердцу дорогая. Историко-краеведческое повествование в 2-х частях. Часть 1. - Ростов-на-Дону: Приазовский край, 2004. – 320 с.
319. Шмальгаузен, И.И. Факторы эволюции. Теория стабилизирующего отбора / И.И. Шмальгаузен. – Москва: Наука, 1968. – 451 с.
320. Шмитт, К. Теория партизана / К. Шмитт. – Москва: Праксис, 2007.
321. Шмитт, К. Номос земли в праве народов jus publicum europaeum / К. Шмитт. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2008. – 670 с.
322. Шнирельман, В.А. У истоков войны и мира / В.А. Шнирельман // Першиц, А.И., Семенов, Ю.И., Шнирельман, В.А. Война и мир в ранней истории человечества. Т. 1–2. – Москва: ИЭА РАН, 1994. – С. 20–24.
323. Шолохов, М.А. Тихий Дон: Роман в 2-х т. Т.2. / М.А. Шолохов. – Ростов-на-Дону: Изд-во «Феникс», 1998. – 768 с.
324. Щепанская, Т.Б. Драки и браки: (сельские праздничные драки: по материалам поездок в Курскую, Псковскую, Новгородскую области в 1996-1997 гг.). //Материалы полевых этнографических исследований : Вып.4. Санкт-Петербург, 1998. С.5 - 21.
325. Щербина, А.В. Конкуренция как проявление агональности в экономической культуре: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / А.В. Щербина. – Ростов-на-Дону, 2006. – 42 с.
326. Эварницкий, Д.И. Запорожье в остатках старины и преданиях народа (в двух частях). Ч.2. / Д.И. Эварницкий - Санкт-Петербург: издание Л.Ф.Пантелеева, 1884. – 687 с.
327. Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола; пер. с исп. В.В. Ванюшкиной. – Москва, АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 445 с. – (Philosophy)/
328. Эвола, Ю. Лук и булава / Юлиус Эвола. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2009. – 384 с.
329. Эвола, Ю. Метафизика пола = Metaphysique du sexe / Юлиус Эвола; [пер. с фр. В.И. Русинов] - Москва: Беловодье, 2012. – 400 с.
330. Экхарт, М. О девственной женщине // Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – Санкт-Петербург: Амфора, 2008. – 255 с.
331. Экхарт, М. О страдании // Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – Санкт-Петербург: Амфора, 2008. – 255 с.

332. Экхарт, М. Рассуждения // Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – Санкт-Петербург: Амфора, 2008. – 255 с.
333. Экхарт, М. Сильна, как смерть, любовь. // Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – Санкт-Петербург: Амфора, 2008. – 255 с.
334. Экхарт, М. Царствие Божие близко // Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – Санкт-Петербург: Амфора, 2008. – 255 с.
335. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / Мирча Элиаде. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. – 250 с.
336. Элиас, Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада / Норберт Элиас. – Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2001. – 332 с.
337. Эмпедокл. О природе. Отрывки / Эмпедокл; пер. Г.И. Якубаниса // Лукреций «О природе вещей». Т. 2. – Москва: Изд-во АН СССР, 1947. – С. 663–676.
338. Юнгер, Ф.Г. Греческие мифы / Ф.Г. Юнгер. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2006. – 397 с.
339. Юнгер, Э. Рискующее сердце / Эрнст Юнгер; пер. с нем. В.Б. Микушевича. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2010. – 328 с.
340. A 15th Century English Sword Text – MS 39564 [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.thearma.org – 7.06.2009.
341. Agrippa Camilo. Del Trattato di Scientia d´Arme. Rome, 1553 [Электронный ресурс] // Digital Transcription Copurinht, 1999, William E. Wilson. – Режим доступа: http://www.aemma.org – 10.05.2009.
342. Burckhardt J. Gesammelte Werke. Bd 8. Band 1. – Darmstadt, 1957
343. Caranza, J. Libro de Hieronimo de Caranca natural de Sevilia Qvetrata dela Philosophia delas Armas y desv destreza y dela aggressioy defension Christiana [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://www.aemma.org - 10.05.2009.
344. Clements, J. To the Two Hand Sword Analysis of 15th Century English Fencing Poem [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://www.thearma.org - 7.06.2009.
345. Curtius E. Olympia. Ein Vortrag im wissenshaftlichen Vereine. Berlin, 1852.
346. Fillipo Vadi. Liber de Arte Gladitoria de Dimicandi [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http:/therma.org/Manuals/Vadi.htp – 7.06.2009.
347. Isidori Hispalensis. Etymologiarum. Liber XVIII. De bello et ludis. XV – XVI [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.thelatinlibrary.com/isidore.html - 5.10.2010.
348. Nietzsche F. Homers Wettkampf. Nachgelassene Schriften // Fünf Vorreden zu fünf ungeschribenen Büchern:fünfte Vorrede (1872) [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.geocities.com/thenietzschechannel/hcg.htm - 20.08.11.
349. Ong, W. J. Orality and Literacy: The Tecnologizing of the Word. London, 1982. – 203 с.

350. Paschalidis, G. Images of War and the Warof Images [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://www.genesis.ee.auth.gr/dimakis/Gramma/7/06-paschalidis.htm – 12.07.2009.
351. Silver, G. Brief Instructions Upon My Paradoxes of Defence [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.therma.org/Manuals/G Silver.htm – 7.09.2009.
352. Touraine, A. The waning sociological image of social life // International journal of comparative sociology. - 1984. - № 1.