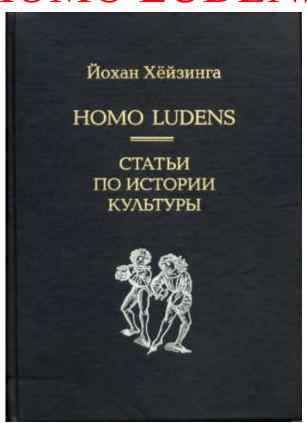
Сканирование и форматирование: <u>Янко Слава</u> (Библиотека <u>Fort/Da</u>) || <u>slavaaa@yandex.ru</u> || <u>yanko_slava@yahoo.com</u> || <u>http://yanko.lib.ru</u> || Icq# 75088656 || Библиотека: <u>http://yanko.lib.ru/gum.html</u> || Номера страниц - внизу update <u>23.11.06</u>

Йохан Хёйзинга Johan Huizinga HOMO LUDENS



ARTIKELEN OVER DE CULTUURGESCHIEDENIS СТАТЬИ ПО ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Составитель, переводчик и автор вступительной статьи Д. В. Сильвестров Научный комментарий Д. Э. Харитоновича





ПРОГРЕСС ТРАДИЦИЯ

Москва 1997

ББК 63. (0) Х35

Редактор А. И. Иоффе

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича - М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с. ISBN 5-89493-010-3

Книга продолжает издание избранных произведений выдающегося нидерландского историка и культуролога. Классическая работа *Ното ludens* [*Человек играющий*] посвящена всеобъемлющей сущности феномена игры и универсальному значению ее в человеческой цивилизации. Статьи *Задачи истории культуры*, *Об исторических жизненных идеалах*. *Политическое и военное значение рыцарских идей в позднем Средневековье*. *Проблема Ренессанса* всесторонне рассматривают актуальные до сих пор философские и методологические вопросы в сфере истории и культорологии. раскрывают теоретические и нравственные основы подхода И. Хёйзинги к истории и культуре Публикуемые произведения, с их анализом фундаментальных проблем теории и истории культуры, отмечены высокой научной ценностью, ясностью и убедительностью изложения, яркостью и разнообразием фактического материала, широтой охвата, несомненными художественными достоинствами.

Издание осуществляется при финансовой поддержке фонда "Nederiands Literatir Productie- en Vertalingenfonds"

ББК 63. (0)

ISBN 5-89493-010-3

© Прогресс — Традиция, 1997

© Д. Сильвестров, составление, перевод, вступительная статья, 1997 © Д. Харитонович, комментарии, 1997

Электронное оглавление

Электронное оглавление	
СОДЕРЖАНИЕ	
ПРЕДУВЕДОМЛЕНЬЕ. ТЕКСТ ПОВЕСТВОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ИГРІ	ы8
HOMO LUDENS [ЧЕЛОВЕК ИГРАЮЩИЙ]. Опыт определения игрового з	
культуры*	
ПРЕДИСЛОВИЕ - ВВЕДЕНИЕ	12
І. ХАРАКТЕР И ЗНАЧЕНИЕ ИГРЫ КАК ЯВЛЕНИЯ КУЛЬТУРЫ	
II. КОНЦЕПЦИЯ И ВЫРАЖЕНИЕ ПОНЯТИЯ ИГРЫ В ЯЗЫКЕ	
III. ИГРА И СОСТЯЗАНИЕ КАК КУЛЬТУРОСОЗИДАЮЩАЯ ФУНКЦИЯ	33
IV . ИГРА И ПРАВОСУДИЕ	46
V. ИГРА И РАТНОЕ ДЕЛО	
VI. ИГРА И МУДРСТВОВАНИЕ	58
VII. ИГРА И ПОЭЗИЯ	
VIII. ФУНКЦИЯ ВО-ОБРАЖЕНИЯ	
ІХ. ИГРОВЫЕ ФОРМЫ ФИЛОСОФИИ	
Х. ИГРОВЫЕ ФОРМЫ ИСКУССТВА	
XI. КУЛЬТУРЫ И ЭПОХИ SUB SPECIE LUDI*	87
XII. ИГРОВОЙ ЭЛЕМЕНТ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ	
ПРИМЕЧАНИЯ	
ПРЕДИСЛОВИЕ—ВВЕДЕНИЕ	
I	
II	
IV	
V	
VIVII	
VIII	
IX	112
X	
XI XII	
ЗАДАЧИ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ *	
І. Историческая наука страдает недугом неудовлетворительного формулирова	
рассматриваемых ею вопросов	116
II. Понятие развития имеет ограниченное применение для науки истории и час	
причиной помех и препятствий	
III. Наша культура претерпевает ущерб, если писание истории для широкой пу	
попадает в руки приверженцев эстетизирующей, эмоциональной истории, тех, к	
исходят из литературных потребностей, прибегают к литературным средствам и	
стремятся к достижению литературных эффектов	126
IV. Главной задачей историй культуры является морфологическое понимание	И
описание культур в ходе их особенной, действительной жизни	134
V. Периодизация истории, сколь необходимой она ни являлась бы, второстепен	на;
расплывчатая и неточная, она всегда будет так или иначе произвольной. Бесцве	тные
наименования временных периодов, обязанные своим происхождением внешни	
случайным цезурам, наиболее предпочтительны	
ПРИМЕЧАНИЯ	
ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ ЖИЗНЕННЫХ ИДЕАЛАХ*	
ПРИМЕЧАНИЯ	
ПОЛИТИЧЕСКОЕ И ВОЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ РЫЦАРСКИХ ИДЕЙ В ПОЗ	
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ*	
ПРОБЛЕМА РЕНЕССАНСА*	
I	
II	
ПРИМЕЧАНИЯ	193

ММЕНТАРИИ. HOMO LUDENS	196
редисловие — введение	196
I	
II	
III	
IV	
V	
VI	
VII	
VIII	
IX	
X	
XI	
XII	
Примечания	
I	
II	
IV	
V	224
XI	
XII	
ОММЕНТАРИИ. ЗАДАЧИ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ	225
ОММЕНТАРИИ. ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ ЖИЗНЕННЫХ ИДЕАЛАХ	233
ОММЕНТАРИИ. ПОЛИТИЧЕСКОЕ И ВОЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ РЫЦАР	СКИХ ИДЕЙ В
ОЗДНЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ	, ,
ОММЕНТАРИИ. ПРОБЛЕМА РЕНЕССАНСА	
ONINIEITIM HH, III ODJIENIA I EHECCAHCA	

СОДЕРЖАНИЕ

I. Природа и значение игры как явления культуры 21 Игра как изначальное понятие и функция, которая исполнена смысла. — Биологические основы игры. — Неудовлетворительные объяснения. — "Шуточность" игры. — Играть значит быть причастным области духа. — Игра как некая величина в культуре. — Культура "sub specie ludi". — Игра это чрезвычайно самостоятельная категория. — Игра располагается вне других категорий. — Игра и красота. — Игра как свободное действие. — "Просто" игра. — Необусловленность игры посторонними интересами. — Игра ограничена местом и временем. — Игровое пространство. — Игра устанавливает порядок. - Напряжение. — Правила игры бесспорны и обязательны. — Группирующая сила игры. — Отстранение обыденной жизни. — Борьба и показ. — Священная игра воплощает показываемое. — Она поддерживает мировой порядок через его представление. — Мнение Фробениуса о культовых играх. — Путь от "встревоженности" к священной игре. — Недостаток объяснений Фробениуса. — Игра и священнодействие. — Платон именует священнодействие игрою. — Освященное место и игровое пространство. — Праздник. — Освященное действие формально совпадает с игрою. — Настроение игры и освящение. — Степень серьезности в сакральных действиях. — Неустойчивое равновесие между освящением и игрою. — Верования и игра. Детская вера и вера дикарей. — Разыгрываемая метаморфоза. — Сфера примитивных верований. — Игра и мистерия.

II. Концепция и выражение понятия игры в языке 45

Понятия об игре в разных языках не равноценны. — Общее понятие игры осознается достаточно поздно. — Понятие игры распределяется иногда, между несколькими словами. — Слова для обозначения игры в греческом. — Состязание это тоже игра. — Слова для обозначения игры в санскрите. — Слова для обозначения игры в китайском. — Слова для обозначения игры в блэкфуте. — Различия в ограничении понятия игры.

— Выражение состояния игры в японском. — Японское отношение к жизни в игровой форме. — Семитские языки. — Латынь и романские языки. — Германские языки. — Расширение и растворение понятия игры. — Plegen и to play. — Plegen, plechtig, plicht, pledge. — Игра и единоборство. — Смертельная игра. — Игра и танец жертвоприношения. — Игра в значении музыкальном. — Игра в значении эротическом. — Слово и понятие "серьезность". — Серьезность как понятие дополнительное. — Игра это понятие первозданное и позитивное.

III. Игра и состязание как культуросозидающая функция 60

Культура как игра, а не культура, появившаяся из игры. — Лишь совместная игра плодотворна в культуре. — Антитетический характер игры. — Культурная ценность игры. — Серьезное состязание также остается игрою. — Главное это сама победа. — Прямая жажда власти не является здесь мотивом. — Приз, ставка, выигрыш. — Риск, случай, дари. — Победа посредством обмана. — Битье об заклад, сделки на срок, страхование. — Антитетическое устройство архаического общества. — Культ и состязание. — Древнекитайские праздники по времени года. — Агональная структура китайской цивилизации. — Победа в игре определяет ход природных явлений. — Сакральное значение игры в кости. — Потлатч. — Состязание в уничтожении собственного имущества. — По-тлатч это битва за честь. — Социологические основы потлатча. — Потлатч это игра. — Игра ради славы и чести. — Кула. — Честь и добродетель. — Архаическое понятие добродетели. — Добродетель и качества благородства. — Турниры хулителей. — Престиж путем показа богатства. — Древнеарабские состязания чести. — Моfаkhara. — Мопаfara. — Греческое и древнегерманское состязание а хуле. — "Тяжба мужей". — Gelp и gab. — Gaber как совместная игра. — Агональный период по воззрениям Буркхардта. — Точка зрения Эренберга. — Греческий агон в свете данных этнологии. — Римские ludi. — Значение агона. — От состязательных игр к культуре. — Ослабление агональной функции. — В игровом качестве заложено объяснение.

Судопроизводство как состязание. — Суд и игровое пространство. — Правосудие и спорт. — Правосудие, оракул, азартная игра. — Выпавший жребий. — Весы правосудия. — Дике. — Жребий и шанс. — Божий суд. — Состязание как правовой спор. — Состязание ради невесты. — Отправление правосудия и спор об заклад. — Суд как словесный поединок. — Барабанное состязание у эскимосов. — Судоговорение в форме игры. — Состязание в хуле и защитительная речь. — Древние формы защитительной речи. — Ее неоспоримо игровой характер.

Упорядоченная борьба это игра. — До какой степени война это агональная функция? — Архаическая война это преимущественно состязание. — Поединок до или во время сражения. — Королевский поединок. — Судебный поединок. — Обычная дуэль. — Дуэль это также агональное правовое решение. — Архаические войны имеют сакральный и агональный характер. — Облагораживание войны. — Война как состязание. —

Вопросы чести. — Любезность по отношению к неприятелю. — Договоренность о битве. — Point d'honneur и стратегические интересы. — Церемониал и тактика. — Ограничения сломлены. — Игровой элемент в международном праве. — Представления о героической жизни. — Рыцарство. — Раскин на тропе войны. — Культурная ценность рыцарского идеала. — Рыцарство как игра.

VI. Игра и мудрствование 110

Состязание в мудрости. — Знание священных вещей. — Состязание в отгадывании загадок. — Космогонические загадки. — Священная мудрость как искусная штучка. — Загадка и урожай. — Смертельная загадка. — Состязание в вопросах со ставкой на жизнь или смерть. — Способ разгадывания. — Забава и сакральное учение. — Александр и гимнософисты. — Диспут. — Вопросы царя Менандра. — Состязание в загадках и катехизис. — Вопросы императора Фридриха II. — Игра в загадки и философия. — Загадки как манера раннего мудрствования. — Миф и мудрствование. — Космос как борьба. — Мировой процесс как судебная тяжба.

VII. Игра и поэзия 121

Сфера поэзии. — Витальная функция поэзии в сфере культуры. — Vates. — Поэзия рождена в игре. — Социальная поэтическая игра. — Инга-фука. — Пантун. — Хайку. — Формы поэтических состязаний. — Cours d'amour. — Задачи в поэтической форме. — Импровизация. — Система знаний в виде стихов. — Правовые тексты в стихах. — Поэзия и право. — Поэтическое содержание мифа. — Может ли миф быть серьезным? — Миф выражает игровую фазу культуры. — Игровой тон Младшей Эдды. — Все поэтические формы суть игровые. — Поэтические мотивы и игровые мотивы. — Поэтические упражнения как состязание. — Поэтический язык это язык игры. — Язык поэтических образов и игра. — Поэтические темноты. — Лирика темна по природе.

Персонификация. — Праисполин. — Происходит ли персонификация когда-либо всерьез! — Схоластическая аллегория или примитивная концепция! — Абстрактные фигуры. — Бедность у св. Франциска. — Идейная ценность средневековых аллегорий. — Персонификация как свойство, имеющее всеобщий характер. — Люди и боги в обличье животных. — Элементы поэзии как игровые функции. — Лирическое преувеличение. — Выход за любые пределы. — Драма как игра. — Агональные истоки драмы. — Дионисийское настроение.

IX. Игровые формы философии 144

Софист. — Софист и чудодей. — Его значение для эллинской культуры. — Софизм это игра. — Софизм и загадка. — Истоки философского диалога. — Философы и софисты. — Философия это юношеская игра. — Софисты и риторы. — Темы риторики. — Ученый спор. — Средневековые диспуты. — Придворная академия Карла Великого. — Школы XII в. — Абеляр как мастер риторики. — Игровая форма учебного дела. — Век чернильных баталий.

Музыка и игра. — Игровой характер музыки. — Восприятие музыки у Платона и Аристотеля. — Оценка музыки несостоятельна. — Музыка как высокое отдохновение. — Аристотель о роде и ценности музыки. — Подражательный характер музыки. — Оценка музыки. — Социальная функция музыки. — Состязательный элемент в музыке. — Танец это игра в чистом виде. — Мусические и пластические искусства. — Ограничения в изобразительном искусстве. — Для игрового фактора остается не много места. — Сакральные качества произведения искусства. — Спонтанная потребность украшать. — Игровые черты в произведении искусства. — Фактор состязательности в изобразительном искусстве. — Кунштюк как литературный мотив. — Дедал. — Состязание в искусности и загадка. — Художественные состязания в реальной жизни. — Соревнование в изобразительном искусстве. — Польза или игра!

XI. Культуры и эпохи sub specie ludi 168

Игровой фактор в позднейших культурах. — Характер римской культуры. — Архаический элемент римской цивилизации. — Римское государство держится на примитивных основаниях. — Черты вялости в культуре Римской империи. — Идея Римской империи. — Хлеба и зрелищ! — Public spirit или дух потлатча? — Отголоски игрового фактора античных времен. — Игровой элемент средневековой культуры. — Игровой элемент культуры Ренессанса. — Тон Ренессанса. — Гуманисты. — Игровое содержание Барокко. — Облик одежды XVII в. — Парик. — Пудра, локоны и ленты. — Рококо. — Игровой фактор в политике XVIII в. — Дух XVIII в. — Искусство XVIII в. — Игровое содержание музыки. — Романтизм и сентиментализм. — Романтизм родился в игре. — Степень серьезности исповедуемых жизненных идеалов. — Сентиментализм это

7

серьезность, но и игра. — Серьезность доминирует в XIX в. — Игровой элемент убывает. — Облик одежды XIX в. — Женский костюм. — Серьезность XIX в.

XII. Игровой элемент современной культуры 186

Современное это понятие растяжимое. — Спорт. — Организованный спорт. — Спорт покидает сферу игры. — Неатлетические игры как спорт. — Бридж. — Деловая жизнь приобретает некоторые игровые черты. — Рекорд и конкуренция. — Игровой элемент современного искусства. — Возросшая оценка искусства. — Потери и завоевания игрового фактора в искусстве. — Игровое содержание современной науки. — Игровые склонности науки. — Игровое содержание общественной и политической жизни. —

Пуэрилизм. — Подростковый дух во весь голос заявляет о первенстве. — Пуэрилизм не равносилен игре. — Игровое содержание политики. — Игровые обычаи парламентской деятельности. — Международная политика. — Международное право и правила игры. — Фактор состязательности в современных войнах. — Видимая утрата игрового элемента. — Является ли война игрою? — Игровой элемент необходим. — Всели человеческое это игра! — Критерий нравственного суждения, — Конец.

iesto de techo e amo tiepa. Tipumeputi	ripulational des desires, starten.
Примечания	203
ЗАДАЧИ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЬ	<u>I</u>
Примечания	270
ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ ЖИЗНЕНІ	<u>НЫХ ИДЕАЛАХ</u>
Примечания	289
политическое и военное	ЗНАЧЕНИЕ РЫЦАРСКИХ ИДЕЙ В ПОЗДНЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ.
<u> 294</u>	
ПРОБЛЕМА РЕНЕССАНСА	304
Примечания	343
Комментарии (Дмитрий Харитон	ович) 345

ПРЕДУВЕДОМЛЕНЬЕ. ТЕКСТ ПОВЕСТВОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ИГРЫ

Две книги более всего прославили Йохана Хёйзингу. Это Осень Средневековья (I том настоящего издания) и Ното ludens [Человек играющий]. Через всю Осень Средневековья рефреном проходит известное выражение из І Послания к Коринфянам: "Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem" ["Видим ныне как бы в тусклом зеркале и гадательно, тогда же лицем к лицу" — І Кор. 13, 12]. В аспекте повествования указанное сравнение вызывает воспоминание о Стендале, уподобившем роман зеркалу, лежащему на большой дороге. Оно бесстрастно и объективно отражает все, что проплывает мимо. Не такова ли история? Быть бесстрастным и объективным — не к этому ли стремится историк? Однако можно ли полагаться на зеркало — speculum — со всеми вытекающими из этого спекуляциями? Зеркало по преимуществу — символ неопределенности. Зыбкость возникающих отражений, загадочность и таинственность Зазеркалья, как кажется, таят в себе неизбежный самообман. Но что же тогда такое объективность историка — объективность, стремлению к которой неизменно сопутствует двусмысленность, как позднее скажет Иосиф Бродский? И вот что сказал уже сам Хёйзинга: "По моему глубоко укоренившемуся убеждению, вся мыслительная работа историка проходит постоянно в чреде антиномий"* (один из наиболее наглядных примеров — публикуемая в этом томе статья Проблема Ренессанса).

Антиномично само понятие зеркала. Не говорит ли об этом и фраза из *I Послания к Коринфянам?* Зеркало, тусклое *здесь*, прояснится *там*. Река исторического Времени преобразится в океан Вечности, память которого неизменно хранит в себе некогда отражавшийся там Дух Божий, образ, из тютчевского грядущего:

"Когда пробьет последний час природы..." —

возвращаемый Бродским в прошлое: "Я всегда думал, что если Дух Божий носился над водами..."** Лев Лосев, указывая, что для Бродского лик Божий навсегда сохранен в памяти океанского зеркала, говорит об

9

Осень Средневековья возникла как ответ человека на чудовищно бесчеловечный период европейской истории. Но и не только это. Культура, спасающая нас от наступления варварства, требует осмысления. Оправдание истории, без чего немыслимо существование религиозного сознания (именно сознания, а не мировоззрения, которое у человека мыслящего не должно быть иррациональным!), мы черпаем в одухотворенных — и одухотворяющих — плодах творческого гения. Однако необходимо найти некое универсальное правило, некую универсальную сферу деятельности, скажем даже — некое универсальное пространство, примиряющее человеков, дающее им хоть какие-то шансы, оправдывающее их порой невыносимое существование. Речь идет не о моральном оправдании истории и, уж конечно, не о теодицее — но о неистребимой потребности приложить мерило человеческого ума к космической беспредельности духовной составляющей человеческой жизни.

Извечному парадоксу свободы, реально достижимой лишь на мнимой линии горизонта, дает впечатляющее разрешение феномен *игры*. Человек является человеком лишь постольку, поскольку он обладает способностью по своей воле выступать и пребывать субъектом игры. И действительно — "созданный по образу и подобию Божию", на ключевой вопрос о *своем* имени он, бессознательно включаясь в сызмала навязанную ему *игру*, бесхитростно называет имя, ему *присвоенное*, никогда не отвечая на заданный вопрос *всерьез*, а именно: "азъ семь сущій". Под личиною своего имени каждый из нас разыгрывает свою жизнь, в универсальной сущности *игры* аналогичную куда как серьезным маскарадным танцам первобытных племен'. "После изгнания из рая / человек живет играя" (Лев Лосев).

Осень Средневековья, это причудливое собрание игровых текстов, при явном интересе автора к антропологии и социологии культуры, приводит к следующему шагу: из сферы культуры — в сферу человеческого существования. Мир стоит накануне второй, еще более чудовищной мировой войны. В годы епtre deux guerres Хёйзинга делает все, что в его силах, для защиты культуры. Он работает в "Международной комиссии интеллектуального сотрудничества", предшественнице ЮНЕ-СКО. Издает ряд важных трудов по историографии и истории культуры, в том числе и горький, предостерегающий трактат В тени завтрашнего дня. Диагноз духовных бед нашего времени. И вот, в 1938 г. появлется Homo ludens, где индивидуальная и общественная жизнь, все историческое и культурное развитие человечества описывается в терминах игры, как игра.

^{*} De wetenschap der geschiedeis [Наука истории]. Haarlem. 1937.

^{**} Watermark // Лев Лосев. Реальность Зазеркалья: Венеция Иосифа Бродского. ИЛ. 1996.

^{*} Уже после того как статья эта была написана, я познакомился с рецензией вышеупомянутого д-ра Весседа Крюла на книгу: Hanssen L. *Huizinga en de troost van de geschiedenis* [Хёйзиага и утешение истории], где упоминается один весьма любопытный эпизод. На вопрос одного знакомого в письме к Хёйзинге в 1927 г. о том, как его называть по имени, последовал знаменательный ответ: "У меня, собственно, нет имени, точно так же, как у волшебника из сказок Андерсена". Леон Ханссен замечает, что видит в этом высказывании знак глубоких сомнений экзистенциального свойства.

Давно уже ставшее классическим, это фундаментальное исследование раскрывает сущность феномена игры и значение ее в человеческой цивилизации. Но самое заметное здесь — гуманистическая подоплека этой концепции, прослеживаемой на разных этапах истории культуры многих стран и народов. Склонность и способность человека облекать в формы игрового поведения все стороны своей жизни выступает подтверждением объективной ценности изначально присущих ему творческих устремлений — важнейшего его достояния.

Ощущение и ситуация игры, давая, как убеждает нас непосредственный опыт, максимально возможную свободу ее участникам, реализуются в рамках контекста, который сводится к появлению тех или иных жестко очерченных правил — правил игры. Нет контекста — нет правил. Смысл и значение игры целиком определяются отношением непосредственного, феноменального текста игры — к так или иначе опосредованному универсальному, то есть включающему в себя весь мир, контексту человеческого существования. Это предельно ясно в случае произведения искусства — образчика такой игры, контекстом которой является вся вселенная. .

Игра здесь — это не *Glasperlenspiel* Херманна Хессе, одного из властителей дум эпохи наших шестидесятых. Стеклянные бусы герои романа *Игра в бисер* (1943 г.) перебирают в отгороженной от остального мира, но все же посюсторонней, уютно-швейцарской Шамбале, выведенной под прозрачно символическим именем незабвенной Касталии: У Хёйзинги же *игра* — всеобъемлющий способ человеческой деятельности, универсальная категория человеческого существования. Она распространяется буквально на все, в том числе и на речь: "Играя, речетворящий дух то и дело перескакивает из области вещественного в область мысли. Всякое абстрактное выражение есть речевой образ, всякий речевой образ есть не что иное, как игра слов"*.

"Мы не хотели бы здесь углубляться в пространный вопрос, в какой степени средства, которыми располагает наша речь, в своей основе носят характер правил игры, то есть пригодны лишь в тех интеллектуальных границах, обязательность которых считается общепризнанной. Всегда ли в логике вообще и в силлогизмах в особенности в игру вступает некое молчаливое соглашение о том, что действенность терминов и понятий признается здесь так же, как это имеет место для шахматных фигур и полей шахматной доски? Пусть кто-нибудь ответит на этот вопрос"**.

Вот один из ответов. "Языковой игрой" называет Людвиг Виттгенштайн "единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен"***. А в совсем недавней концепции языка последний предстает как "задействование всеми общающимися согласованных притворных (игровых) полаганий насчет интенциональности физических медиаторов

```
* Homo ludens, I, c. 24.
** Homo ludens, IX, c. 149.
*** Витгенштейн Л. философские исследования. М.: Гнозис, 1995. С. 83.
```

(средств — \mathcal{A} .С.) общения... Общающиеся *притворно* и согласованно (в *игровом* порядке) полагают, что физические медиаторы, используемые ими, наделены интенциональностью". Сами же по себе эти физические медиаторы — звуки языка, графические значки — лишены всякого смысла. Но не только язык есть игра в чистом виде. "феномен притворного (игрового) полагания пронизывает все пласты человеческой культуры". То есть человек не просто играет со смыслами, но и сами смыслы суть продукты и компоненты игры*.

Максимально генерализируя *игровой* принцип человеческой деятельности, Хёйзинга, однако, отделяет его от морали, ставит ему нравственные пределы, за которыми, мол, все же наступает *серьезное*. Но делать это, по нашему мнению, было совершенно не обязательно. *Игра* — это не манера жить, но структурная основа человеческих действий. "Нравственность" здесь не при чем. Нравственный, так же как и безнравственный, поступок совершается по тем или иным правилам той или иной игры. Более того. В сущности, игра несовместима с насилием. Похоже, что именно нравственные поступки как раз и свидетельствуют о должном соблюдении "правил игры". Ведь нравственность есть не что иное, как укорененная в прошлом традиция. А что такое безнравственность? Это намеренно избранное положение "вне игры", то есть нечто абсурдное по определению. *Серьезное* вовсе не антоним *игры*. "если хочешь быть серьезным, играй" (Аристотель); ее противоположность — *бескультурье* и *варварство*.

Непросто взирать на все наши деяния sub specie ludi. Что-то в глубочайших недрах нашего существа словно бы противится этому. Но и в драматическом сгущении важнейших моментов человеческого существования, как например у Элиаса Канетти, где "игра, которою заняты любящие", предстает "безответственной игрою со смертью", все происходящее не выходит за рамки парадигмы игры вообще.

Проблематика *игры* неспроста с такою остротой звучит в наше неспокойное и слишком часто весьма зловещее время. Именно оно сделало столь актуальным вопрос неразрывно слитого со стихией *игры* пуэрилизма. Жизненная необходимость утвердиться, найти точку опоры, когда вокруг рушатся ценности, столь долго казавшиеся незыблемыми, понуждает общество искать поддержку не у лишившихся доверия авторитетов, а у молодежи — в некотором смысле заискивая перед будущим! На заре Нового времени провозвестник грядущей пуэрилистской эпохи, элитарный герой-одиночка, внезапный пришелец из некоего чуть ли не горнего мира (как в *Строителе Сольнесе* Ибсена), решительно вторгается в затхлое людское

болото. Вскоре, однако, на передний план выходят серые однородные массы с их неизменным пристрастием к красному, кровавым потопом смывающие вековые устои этики и культуры. В неустойчивые, переходные эпохи резко повышающийся интерес

* Блинов А. Л. *Интенционализм и принцип рациональности языкового общения*. Дис... д-ра филос. наук / Ин-т философии РАН. М., 1995.

14

туры. В неустойчивые, переходные эпохи резко повышающийся интерес к молодежи приобретает подчас параноидальный характер. Так было с распространением среди советской, а затем и европейской молодежи троцкизма, взращиваньем комсомола, появлением гитлерюгенд, хунвэйбинов, молодых последователей айятолы Хомейни в Иране...

Попутно заметим, что феномен *пуэроцентризма* проявляется и в образовательном буме, свойственном Новому времени вообще и нашему нынешнему новому времени в частности. В имманентно насильственной деятельности обучения находит выход сублимированный страх общества перед непредсказуемым молодым поколением и, видимо, пустое стремление предотвратить неминуемую агрессию — естественную, увы, реакцию на какие бы то ни было перемены. (Поистине спасительным кажется здесь повальное увлечение телевизионными играми. Don't worry, be happy! — в игре, мучительно преобразующей всю нашу жизнь. И конечно же, никаких денег не жалко на все более грандиозные Олимпиады.)

Диалектика нашего поведения и мышления побуждает нас, таким образом, в "корне всех зол" усматривать и ключ к избавлению. Специфически присущие юному возрасту преимущественно игровые формы поведения стимулируют соответствующий универсальный подход к поведению человека вообще. В свете всеохватывающего принципа игры *пуэрилизуется* вся наша деятельность, вся наша культура. И если поведение подростков нередко выглядит со стороны довольно нелепо, то чего уж там говорить о поведении *пуэрилизованных* взрослых? К сожалению, социальным играм нашего времени еще далеко до шахмат, хотя и последние не всегда были гарантированы от эксцессов: Хёйзинга вспоминает о "нередких в XV в. ссорах юных принцев за игрой в шахматы, где, по словам Ла Марша, "и наиразумнейший утрачивает терпение"".

Монументальному исследованию *Homo ludens* сопутствуют в этом томе статьи, которые, помимо их самостоятельной ценности, важны для понимания человеческих и научных масштабов личности автора. Наряду с затрагиваемой в них чисто научной проблематикой, мы находим там теоретическое и нравственное обоснование подхода Йохана Хёйзинги к истории и культуре. История сама по себе ничему не учит: "знание истории всегда носит чисто потенциальный характер". При этом "всякая культура, со своей стороны, в качестве предпосылки для существования нуждается в определенной степени погруженности в прошлое". Нужно ли говорить, что в наше время почти повсеместного драматического ощущения утраты культурного и исторического контекста и — как результат — стремления компенсировать этот вакуум новациями концептуализма самого разного толка, стоическая, и, в сущности, оптимистическая, позиция Хёйзинги, раскрывающаяся в таких работах, как Задачи истории культуры и Об исторических жизненных идеалах, полна для нас самого высокого смысла. Приведем только одно место из Задач истории культуры.

"Антропоморфизм — величайший враг научного мышления в гуманитарных науках. Это заклятый враг, и мышление приносит его с собою

15

из самой жизни. Всякий человеческий язык изъясняется антропоморфически, выражается образами, взятыми из человеческой деятельности, и окрашивает все абстрактное уподоблением чувственному. Но задача гуманитарной науки именно в том и состоит, чтобы, осознавая образный характер своего языка, заботиться о том, чтобы в метафору не вкралась химера".

Эти слова могут показаться направленными против *игры*, одной из форм которой в данном случае выступает антропоморфизм как один из видов мимесиса, переодевания, маскарада. Но вопрос стоит глубже. Речь идет о верности *правилам игры*, высокой *игры*, которой посвящает себя всякий настоящий ученый.

В двух других культурно-исторических работах: Политическое и военное значение рыцарских идеалов в позднем Средневековье и Проблема Ренессанса — Хёйзинга остается эстетически чутким и кропотливейшим ученым-эрудитом, гуманистом, человеком и мастером большого стиля.

Как литературные произведения, Осень Средневековья и Homo ludens, на первый взгляд, принадлежат к разным жанрам. Мозаичность Осени Средневековья делает ее похожей на риzzle, загадочную картинку, вдохновенно составленную из множества цветастых фрагментов. В дальнейшем прием "детской игры" вырастает в глубоко осознанную целостную композицию. И Homo ludens, и публикуемые статьи демонстрируют — при всем внешнем отличии от Осени Средневековья — явную стилистическую преемственность. Всем этим работам присущи классическая ясность стиля, музыкальный ритм в построении фраз, речевых периодов, всех элементов текста. Богатство и многоплановость лексики всецело подчиняются абсолютному слуху автора. Хёйзинга относится к числу тех мастеров, для которых какие бы то ни было погрешности вкуса совершенно немыслимы. Язык его сдержан и четок, но при этом эмоционально ярок и выразителен. Внешне строго научное изложение то и дело вызывает разнообразные реминисценции, нередко приобретает тонкие оттенки иронии.

Несколько слов о принципах, которых в безудержной гордыне и почтительном усердии тщился придерживаться переводчик. Разделяя авторскую *игровую* позицию, переводчик пытался соблюсти должное

расстояние между высокопочитаемым автором — и далеким и иноязычным его отражением, самозванным его alter едо. Дистанция — то необходимое условие, которое только и может дать игре состояться. Партнеры в этой игре, находясь по разные стороны времени, отделяющего их друг от друга, обладают свободой действий в пределах своей языковой территории. Ситуация, напоминающая метафору из фильма Антониони *Blowup*: облепленный ряжеными призраками корт, где с пластическим стоицизмом кабуки, взрывая бесшумность, или, если угодно, "шум времени", отгороженные от небытия протагонисты правят незримый теннис. Сам мяч отсутствует, физический медиатор (посредник) не имеет смысла, но интенция игры налицо, правила неукоснительно соблюдаются. Уследить за движениями физически не существующего мяча, мечу-

16

щегося от автора к переводчику и обратно, и, будучи зрителем, быть готовым в случае необходимости подхватить его и вновь бросить играющим — вот задача читателя.

Позволим себе обратиться, с некоторыми незначительными отклонениями, к тексту, сопровождавшему первое издание *Осени Средневековья* (1988 г., изд. "Наука", серия "Памятники исторической мысли").

Назначение перевода — при всей его устремленности к оригиналу, при всей к нему "открытости", близости — быть настолько иным, настолько самим собой, настолько отстоять от оригинала, чтобы сделать возможным диалог между культурами. Перевод должен отдалять нас от оригинала — на ту дистанцию, с которой иная культура воспринимается с наибольшей отчетливостью. Поскольку язык не средство, а сфера выражения, то русский перевод все равно не может быть ничем иным, кроме как фактом русской культуры. Как только чужое становится достоянием иной культуры, оно, в сущности, уже не чужое. Так, сокровища Эрмитажа — факт русской культуры, шедевры Британского музея — факт культуры британской, а Лувра — французской.

Однако подлинным вкладом в отечественную культуру чужое становится только тогда, когда оно воспринимается ею именно как свое чужое.

Нам еще предстоит обозначить роль, которую сам Йохан Хёйзинга *играл* всей своей жизнью в рамках выпавших на его долю пространства и времени; рассказать о жизни этого большого ученого, о сдержанном и героическом благородстве человека, бывшего прекрасным образцом той культуры, которую он сам характеризует следующим образом: "Аристократическая культура не афиширует своих эмоций. В формах выражения она сохраняет трезвость и хладнокровие. Она занимает стоическую позицию. Чтобы быть сильной, она хочет и должна быть строгой и сдержанной — или по крайней мере допускать выражение чувств и эмоций исключительно в стилистически обусловленных формах" (Задачи истории культуры).

Применительно к нашему времени эти слова невольно вызывают в памяти образы некоторых людей, возвышавших — и возвышающих — нас до положения своих современников. Назовем двух ушедших. Это Булат Окуджава: словно о нем сказаны приведенные выше строки. Это Андрей Дмитриевич Сахаров, при всем кажущемся несходстве во многом удивительно напоминающий Йохана Хёйзингу, тоже человек "на все времена", уже в наше время ставший для нас символом нашей истории, истинный homo ludens, человек, свято приверженный правилам той Игры, которая была для него дороже жизни. Разумеется, он тем самым препятствовал другим, "слишком серьезным" играм, и те игроки ему этого не простили. "Шпильбрехер разрушает магию их волшебного мира, поэтому он трус и должен быть подвергнут изгнанию. Точно так же и в мире высокой серьезности плуты, жулики, лицемеры всегда чувствуют себя гораздо уютней шпильбрехеров, отступников, еретиков,

17

вольнодумцев, узников совести". Назовем и Дмитрия Сергеевича Лихачева, который так проникновенно, так душераздирающе просто порою все еще говорит с нами с наших телевизионных экранов.

Очерк жизненного пути, сопровождающий публикацию писем и рисунков Йохана Хёйзинги, будет предложен читателю в III томе настоящего издания.

Дмитрии Сильвестров

^{*} Homo ludeas. I, c. 31.

HOMO LUDENS [ЧЕЛОВЕК ИГРАЮЩИЙ]. Опыт определения игрового элемента культуры*

ПРЕДИСЛОВИЕ - ВВЕДЕНИЕ

Когда мы, люди, оказались далеко не столь мыслящими, каковыми век более радостный" счел нас в своем почитании Разума, для наименования нашего вида рядом с homo sapiens поставили homo faber, человек-делатель. Однако термин этот был еще менее подходящим, чем первый, ибо понятие faber может быть отнесено также и к некоторым животным. Что можно сказать о делании, можно сказать и об игре: многие из животных играют. Все же, мне кажется, homo ludens, человек играющий, указывает на столь же важную функцию, что и делание, и поэтому, наряду с homo faber, вполне заслуживает права на существование.

Есть одна старая мысль, свидетельствующая, что если продумать до конца все, что мы знаем о человеческом поведении, оно покажется нам всего лишь игрою. Тому, кто удовлетворится этим метафизическим утверждением, нет нужды читать эту книгу. По мне же, оно не дает никаких оснований уклониться от попыток различать игру как особый фактор во всем, что есть в этом мире. С давних пор я все более определенно шел к убеждению, что человеческая культура возникает и разворачивается в игре, как игра. Следы этих воззрений можно встретить в моих работах начиная с 1903 г. При вступлении в должность ректора Лейденского университета в 1933 г. я посвятил этой теме инаугурацион-ную речь под названием: Over de grenzen van spel en ernst in de cultuur [O границах игры и серьезности в культуре]. Когда я впоследствии дважды ее перерабатывал — сначала для научного сообщения в Цюрихе и Вене (1934 г.), а потом для выступления в Лондоне (1937 г.), я озаглавливал ее соответственно Das Spielelement der Kultur и The Play Element of Culture [Игровой элемент культуры]. В обоих случаях мои любезные хо-

зяева исправляли: *in der Kultur, in Culture* [в культуре] — и всякий раз я вычеркивал предлог и восстанавливал форму родительного падежа. Ибо для меня вопрос был вовсе не в том, какое место занимает игра среди прочих явлений культуры, но в том, насколько самой культуре присущ игровой характер. Моей целью было — так же дело обстоит и с этим пространным исследованием — сделать понятие игры, насколько я смогу его выразить, частью понятия культуры в целом.

^{*} Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur. H. D. Tjeenk Wil-link & Zoon N. V., 1940. (*Huiziga J.* Veizamelde Werken. VII. H. D. Tjeenk Willink & Zoon N. V. Haarlem, 1950. P. 26-246).

Игра понимается здесь как явление культуры, а не — или во всяком случае не в первую очередь — как биологическая функция и рассматривается в рамках научного мышления в приложении к изучению культуры. Читатель заметит, что от психологической интерпретации игры, сколь важной такая интерпретация ни являлась бы, я стараюсь воздерживаться; он также заметит, что я лишь в весьма ограниченной степени прибегаю к этнологическим понятиям и толкованиям, даже если мне приходится обращаться к фактам народной жизни и народных обычаев. Термин магический, например, встречается лишь однажды, термин ма-на^{2*} и подобные ему не употребляются вовсе. Если свести мою аргументацию к нескольким положениям, то одно из них будет гласить, что этнология и родственные ей отрасли знания прибегают к понятию игры в весьма незначительной степени. Как бы то ни было, повсеместно употребляемая терминология по отношению к игре кажется мне далеко не достаточной. Мне давно уже требовалось прилагательное от слова spel [игра], которое просто-напросто выражало бы "то, что относится к игре или к процессу игры". Speelsch [игривый здесь не подходит из-за специфического смыслового оттенка. Да позволено мне будет поэтому ввести слово ludiek. Хотя предлагаемая форма в латыни отсутствует, во французском термин ludique [игровой] встречается в работах по психологии.

Предавая гласности это мое исследование, я испытываю опасения, что несмотря на труд, который был сюда вложен, многие увидят здесь лишь недостаточно документированную импровизацию. Но таков уж удел того, кто захочет обсуждать проблемы культуры, всякий раз будучи вынужден вторгаться в области, сведения о которых у него недостаточны. Заранее заполнить все пробелы в знании материала было для меня задачей невыполнимой, и я нашел удобный выход из положения в том, что всю ответственность за детали переложил на цитируемые мною источники. Теперь дело сводилось к следующему: написать или не написать. О том, что было так дорого моему сердцу. И я все-таки написал.

Лейден, 15 июня 1938 г.

І, ХАРАКТЕР И ЗНАЧЕНИЕ ИГРЫ КАК ЯВЛЕНИЯ КУЛЬТУРЫ

Игра старше культуры, ибо понятие культуры, сколь неудовлетворительно его ни описывали бы, в любом случае предполагает человеческое сообщество, тогда как животные вовсе не дожидались появления человека, чтобы он научил их играть. Да, можно со всей решительностью заявить, что человеческая цивилизация не добавила никакого сколько-нибудь существенного признака в понятие игры вообще. Животные играют — точно так же, как люди. Все основные черты игры уже воплощены в играх животных. Стоит лишь понаблюдать, как резвятся щенята, чтобы в их веселой возне приметить все эти особенности. Они побуждают друг друга к игре посредством особого рода церемониала поз и движений. Они соблюдают правило не прокусить друг другу ухо. Они притворяются, что до крайности обозлены. И самое главное: все это они явно воспринимают как в высшей степени шуточное занятие и испытывают при этом огромное удовольствие. Щенячьи игры и шалости — лишь один из самых простых видов тех игр, которые бытуют среди животных. Есть у них игры и гораздо более высокие и изощренные по своему содержанию: подлинные состязания и великолепные представления для окружающих.

Здесь нам сразу же придется сделать одно очень важное замечание. Уже в своих наипростейших формах, в том числе и в жизни животных, игра есть нечто большее, чем чисто физиологическое явление либо физиологически обусловленная психическая реакция. И как таковая игра переходит границы чисто биологической или, по крайней мере, чисто физической деятельности. Игра — это функция, которая исполнена смысла. В игре вместе с тем *играет* нечто выходящее за пределы непосредственного стремления к поддержанию жизни, нечто, вносящее смысл в происходящее действие. Всякая игра что-то значит. Назвать активное начало, которое придает игре ее сущность, духом — было бы слишком, назвать же его инстинктом — было бы пустым звуком. Как бы мы его ни рассматривали, в любом случае эта *целенаправленность* игры являет на свет некую нематериальную стихию, включенную в самоё сущность игры.

Психология и физиология занимаются тем, чтобы наблюдать, описывать и объяснять игры животных, а также детей и взрослых. Они пытаются установить характер и значение игры и указать место игры в жиз-

ненном процессе. То, что игра занимает там весьма важное место, что она выполняет необходимую, во всяком случае, полезную функцию, принимается повсеместно и без возражений как исходный пункт всех научных исследований и суждений. Многочисленные попытки определить биологическую функцию игры расходятся при этом весьма значительно. Одни полагали, что источник и основа игры могут быть сведены к высвобождению избыточной жизненной силы. По мнению других, живое существо, играя, следует врожденному инстинкту подражания. Или удовлетворяет потребность в разрядке. Или нуждается в упражнениях на пороге серьезной деятельности, которой потребует от него жизнь. Или же игра учит его уметь себя ограничивать. Другие опять-таки ищут это начало во врожденной потребности что-то мочь, чему-то служить причиной, в стремлении к главенству или к соперничеству. Некоторые видят в игре невинное избавление от опасных влечений, необходимое восполнение односторонне направленной деятельности или удовлетворение в некоей фикции желаний, невыполнимых в действительности, и тем самым — поддержание ощущения собственной индивидуальности 1.

Все эти объяснения совпадают в исходном предположении, что игра осуществляется ради чего-то иного, что она служит чисто биологической целесообразности. Они спрашивают: почему и для чего происходит игра? Приводимые здесь ответы ни в коей мере не исключают друг друга. Пожалуй, можно было бы принять

одно за другим все перечисленные толкования, не впадая при этом в обременительную путаницу понятий. Отсюда следует, что все эти объяснения верны лишь отчасти. Если бы хоть одно из них было исчерпывающим, оно исключало бы все остальные либо, как некое высшее единство, охватывало их и вбирало в себя. В большинстве случаев все эти попытки объяснения отводят вопросу: что есть игра сама по себе и что она означает для самих играющих, — лишь второстепенное место. Эти объяснения, оперируя мерилами экспериментальной науки, спешат проникнуть в самое тело игры, ничуть не проявляя ни малейшего внимания прежде всего к глубоким эстетическим особенностям игры. Собственно говоря, именно изначальные качества игры, как правило, ускользают от описаний. Вопреки любому из предлагаемых объяснений остается правомочным вопрос:

"Хорошо, но в чем же, собственно, сама суть игры? Почему ребенок визжит от восторга? Почему игрок забывает себя от страсти? Почему спортивные состязания приводят в неистовство многотысячные толпы народа?" Накал игры не объяснить никаким биологическим анализом. Но именно в этом накале, в этой способности приводить в исступление состоит ее сущность, ее исконное свойство. Логика рассудка, казалось бы, говорит нам, что Природа могла бы дать своим отпрыскам такие полезные функции, как высвобождение избыточной энергии, расслабление после затраты сил, приготовление к суровым требованиям жизни и компенсация неосуществленных желаний, всего-навсего в виде чисто

22

механических упражнений и реакций. Но нет, она дала нам Игру, с ее напряжением, ее радостью, ее *потехой* [grap].

Этот последний элемент, aardigheid [шуточность, забавность] игры, сопротивляется любому анализу, любой логической интерпретации. Само слово aardigheid здесь многозначно. Своим происхождением от aard [природа, род, вид, характер] оно как бы признает, что далее упрощать уже нечего. Для нашего современного чувства языка это свойство неупрощаемости нигде не выражено столь разительно, как в английском fun [шутка, веселье, забава, развлечение], сравнительно недавнем в его нынешнем смысле. Нидерландским grap и aardigheid вместе примерно соответствуют, хотя и в несколько ином соотношении, немецкие SpaB [шутка, забава, потеха, удовольствие, развлечение] и Witz [юмор, шутка, острота]. Во французском языке, как ни странно, эквивалент этому понятию отсутствует. А ведь именно этот элемент и определяет сущность игры. В игре мы имеем дело с тотчас же узнаваемой каждым абсолютно первичной жизненной категорией, с некоей тотальностью, если вообще существует что-нибудь заслуживающее этого имени. В этой ее целостности и должны мы попытаться понять игру и дать ей оценку.

Реальность, именуемая Игрой, ощутимая каждым, простирается нераздельно и на животный мир, и на мир человеческий. Следовательно, она не может быть обоснована никакими рациональными связями, ибо укорененность в рассудке означала бы, что пределы ее — мир человеческий. Существование игры не связано ни с какой-либо ступенью культуры, ни с какой-либо формой мировоззрения. Каждое мыслящее существо в состоянии тотчас же возыметь перед глазами эту реальность: игру, участие в игре — как нечто самостоятельное, самодовлеющее, даже если в его языке нет слова, обобщенно обозначающего это понятие. Игру нельзя отрицать. Можно отрицать почти любую абстракцию: право, красоту, истину, добро, дух, Бога. Можно отрицать серьезность. Игру — нельзя.

Но вместе с игрою, хотят того или нет, признают и дух. Ибо игра, какова бы ни была ее сущность, не есть нечто материальное. Уже в мире животных она вырывается за границы физического существования. С точки зрения мира, мыслимого как детерминированный, то есть как чисто силовое взаимодействие, игра есть в полном смысле слова superabundans, нечто избыточное. Лишь через вторжение духа, который сводит на нет эту безусловную детерминированность, наличие игры становится возможным, мыслимым, постижимым. Существование игры непрерывно утверждает, и именно в высшем смысле, сверхлогический характер нашего положения в космосе. Животные могут играть, следовательно, они суть уже нечто большее, нежели механизмы. Мы играем и знаем, что мы играем, следовательно, мы суть нечто большее, нежели всего только разумные существа, ибо игра неразумна.

Обратив свой взгляд на функцию игры не в жизни животных и не в жизни детей, но в культуре, мы вправе подойти к понятию игры там,

23

где биология и психология его не затрагивают. Игра, в культуре, предстанет тогда как некая заданная величина, предшествующая самой культуре, сопровождающая и пронизывающая ее от истоков вплоть до той фазы культуры, которую в данный момент переживает сам наблюдатель. Он всюду обнаруживает присутствие игры как определенной особенности или качества поведения, отличного от обыденного поведения в жизни. Он может оставить без внимания, насколько удается научному анализу выразить это качество в количественных соотношениях. Дело здесь для него именно в этом качестве, в том, насколько оно присуще той жизненной форме, которую он именует игрою. Игра как некая форма деятельности, форма, наделенная смыслом, и как социальная функция — вот предмет его интереса. Он больше не ищет естественных побуждений, которые предопределяют игру вообще, но рассматривает игру в ее многообразных конкретных формах и подходит к ней как к социальной структуре. Он пытается понять игру так, как воспринимает ее сам играющий, в ее первичном значении. Если он придет к выводу, что игра основывается на обращении с определенными образами, на некоем образном претворении действительности, тогда он прежде всего попытается понять ценность и значение самих этих образов и

этого претворения в образы. Он захочет понаблюдать за тем, как они проявляются в самой игре, и тем самым попытаться понять игру как фактор культурной жизни.

Наиболее заметные первоначальные проявления общественной деятельности человека все уже пронизаны игрою. Возьмем язык, это первейшее и высшее орудие, которое человек формирует, чтобы иметь возможность сообщать, обучать, править. Язык, посредством которого человек различает, определяет, устанавливает, короче говоря, именует, то есть возвышает вещи до сферы духа. Играя, речетворящий дух то и дело перескакивает из области вещественного в область мысли. Всякое абстрактное выражение есть речевой образ, всякий речевой образ есть не что иное, как игра слов. Так человечество все снова и снова творит свое выражение бытия, второй, вымышленный мир рядом с миром природы. Или обратимся к мифу, который тоже есть образное претворение бытия, только более подробно разработанное, чем отдельное слово. С помощью мифа люди пытаются объяснить земное, помещая основание человеческих деяний в область божественного. В каждом из тех причудливых образов, в которые миф облекает все сущее, изобретательный дух играет на грани шутливого и серьезного. Возьмем, наконец, культ. Раннее общество совершает свои священнодействия, которые служат ему залогом благополучия мира, свои освящения, свои жертвоприношения, свои мистерии — в ходе чистой игры в самом прямом смысле этого слова.

В мифе и культе зачинаются, однако, великие движущие силы культурной жизни: право и порядок, общение и предпринимательство, ремесло и искусство, поэзия, ученость, наука. И все они, таким образом, уходят корнями в ту же почву игровых действий.

24

Цель настоящего исследования — показать, что возможность рассматривать культуру sub specie ludi^{1*} есть нечто гораздо большее, нежели стремление к чисто риторическому сравнению. Мысль эта отнюдь не нова. Вообще-то она уже была однажды в большой моде. Это произошло в начале XVII столетия. На свет появилась великая мировая сцена. В блистательной чреде имен от Шекспира, Кальдерона и до Расина драма господствовала в поэтическом искусстве века. Каждый из поэтов в свою очередь сравнивал мир с подмостками, где всякому приходится играть свою роль. В этом, казалось бы, заключается повсеместное признание игрового характера культурной жизни. Тем не менее, если как следует вникнуть в это расхожее сравнение жизни с театральной игрою, нетрудно заметить, что оно, восходя к платоновским представлениям^{2*}, как кажется, обращено почти исключительно к области нравственного. Все это было одной из вариаций на старую тему vanitas^{3*}, тяжким вздохом о бренности всего земного, не более. Действительное переплетение игры и культуры было здесь не осознано и не выражено. На сей раз мы хотели бы показать, что истинная, чистая игра сама по себе выступает как основа и фактор культуры.

В нашем сознании игра противостоит серьезности. Пока что это противопоставление остается столь же невыраженным, как и само понятие игры. Но если вглядеться чуть пристальней, то в противопоставлении игры и серьезности мы не увидим законченности и постоянства. Мы можем сказать: игра — это несерьезность. Но помимо того что такое суждение ничего не говорит о положительных свойствах игры, оно вообще весьма шатко. Стоит нам вместо "игра — это несерьезность" сказать "игра — это несерьезно", как наше противопоставление лишается смысла, ибо игра может быть чрезвычайно серьезной. Более того, мы тут же наталкиваемся на множество фундаментальных жизненных категорий, которые также подпадают под определение несерьезного и все же никак не соотносятся с понятием игры. Смех определенно противопоставляют серьезности, но с игрой он никоим образом прямо не связан. Дети, футболисты, шахматисты играют с глубочайшей серьезностью, без малейшей склонности к смеху. Примечательно, что как раз чисто физиологическая способность смеяться присуща исключительно человеку, тогда как наделенная смыслом функция игры является у него общей с животными. Аристотелево animal ridens [животное смеющееся] характеризует человека, в противоположность животному, пожалуй, еще точнее, чем homo sapiens.

Все, что касается смеха, касается и комического. Комическое равным образом подпадает под понятие несерьезного, оно стоит в несомненной связи со смехом, оно возбуждает смех, но его взаимосвязь с игрой носит второстепенный характер. Игра сама по себе не комична ни для игроков, ни для зрителей. И зверята, и дети за игрою временами комичны, но взрослые собаки, гоняющиеся друг за другом, уже не кажутся или почти не кажутся таковыми. Если фарс и потешное представление

25

мы называем комическими, то не из-за игрового действа самого по себе, но из-за его содержания. Мимику клоуна, комичную и вызывающую смех, можно лишь в самом общем смысле этого слова назвать игрою.

Комическое тесно связано с глупостью. Игра, однако, отнюдь не глупа. Она вне противопоставления *мудрость* — *глупость*. Но и понятие *глупости* может послужить тому, чтобы выразить громадное различие между обоими жизненастроениями. В позднесредневековом словоупотреблении словесная пара *folie et sens* [безумие и разум] довольно хорошо отвечала нашему различению игры и серьезности.

Все термины этой неопределенно взаимосвязанной группы понятий, к которым относятся игра, смех, забава, шутка, комическое и глупость, отличает несводимость к чему-то иному, особенность, которую нам уже довелось признать за игрой. Их 4* лежит в особо глубинном слое нашей духовной сущности.

Чем больше мы пытаемся отграничить игровые формы от других по видимости родственных им форм в нашей жизни, тем более очевидной становится их далеко идущая самостоятельность. И мы можем пойти еще дальше в этом выделении игры из сферы основных категориальных противоположностей. Если игра лежит вне различения мудрость — глупость, то она в той же степени находится и вне противопоставления правда — неправда. А также и вне пары добро и зло. Игра сама по себе, хотя она и относится к деятельности духа, не причастна морали, в ней нет ни добродетели, ни греха.

Если же игру не удается прямо связать с добром или истиной, не лежит ли она тогда в области эстетического? Здесь суждение наше колеблется. Свойство быть прекрасной не присуще игре как таковой, однако она обнаруживает склонность сочетаться с теми или иными элементами прекрасного. Более примитивные формы игры изначально радостны и изящны. Красота движений человеческого тела находит в игре свое высочайшее выражение. В своих наиболее развитых формах игра пронизана ритмом и гармонией, этими благороднейшими проявлениями эстетической способности, дарованными человеку. Связи между красотой и игрою прочны и многообразны.

Все сказанное означает, что в игре мы имеем дело с такой функцией живого существа, которая полностью может быть столь же мало определена биологически, как логически или этически. Понятие игры странным образом остается в стороне от всех остальных интеллектуальных форм, в которых мы могли бы выразить структуру духовной и общественной жизни. Поэтому для начала мы вынуждены будем ограничиться описанием основных признаков игры.

Здесь нам будет на руку то, что предмет нашего интереса, взаимосвязь игры и культуры, позволяет нам не подвергать рассмотрению все существующие формы игры. Мы можем ограничиться главным образом играми социальными по характеру. Если угодно, их можно назвать более высокими формами игры. Их удобнее описывать, чем более прими-

26

тивные игры младенцев или зверенышей, ибо они более развиты и разносторонни, их отличительные признаки более заметны и многогранны, тогда как при определении сущности примитивной игры мы почти тотчас наталкиваемся на невыводимое качество *игрового*, которое мы полагаем недостаточным для логического анализа. Так что мы будем говорить о таких вещах, как единоборство и состязание в беге, представления и зрелища, танцы и музыка, маскарад и турнир. Среди признаков, которые мы постараемся перечислить, некоторые имеют отношение к игре вообще, другие особенно характеризуют социальные игры.

Всякая Игра есть прежде всего и в первую очередь *свободное действие*. Игра по принуждению не может оставаться игрой. Разве что — вынужденным воспроизведением игры. Уже один этот характер свободы выводит игру за пределы чисто природного процесса. Она присоединяется к нему, она накладывается на него как некое украшение. Разумеется, свободу здесь следует понимать в том несколько вольном смысле, при котором не затрагиваются вопросы детерминизма. Можно предложить следующее рассуждение: для детеныша животного или человеческого младенца этой свободы не существует; они должны играть, ибо к этому их побуждает инстинкт, а также из-за того, что в игре раскрываются их телесные и избирательные способности. Но вводя термин "инстинкт", мы прячемся за некое неизвестное, а заранее принимая предположительную полезность игры, опираемся на реtitio principii^{5*}. Ребенок или животное играют, ибо черпают в игре удовольствие, и в этом как раз и состоит их свобода.

Как бы то ни было, для человека взрослого и наделенного чувством ответственности игра — то, без чего он мог бы и обойтись. Игра — по сути, избыточна. Потребность играть становится настоятельной лишь постольку, поскольку она вытекает из доставляемого игрой удовольствия. Игру можно всегда отложить, она может и вовсе не состояться. Она не бывает вызвана физической необходимостью и тем более моральной обязанностью. Она не есть какая-либо задача. Ей предаются в "свободное время". Но с превращением игры в одну из функций культуры понятия долженствования, задачи, обязанности, поначалу второстепенные, оказываются все больше с ней связанными.

Вот, следовательно, первый основной признак игры: она свободна, она есть свобода. Непосредственно с этим связан второй ее признак.

Игра не есть "обыденная" или "настоящая" жизнь. Это выход из такой жизни в преходящую сферу деятельности с ее собственным устремлением. Уже ребенок прекрасно знает, что он "ну просто так делает", что все это "ну просто, чтоб весело". Сколь глубоко такого рода сознание коренится в детской душе, особенно выразительно иллюстрирует, на мой взгляд, следующий эпизод, о котором поведал мне как-то отец одного ребенка. Он застал своего четырехгодовалого сына за игрой в поезд, восседающим во главе выстроенных им друг за другом нескольких стульев. Отец хотел было приласкать мальчика, но тот заявил;

"Папа, не надо целовать паровоз, а то вагоны подумают, что все это не

27

взаправду". В этом "ну просто" всякой игры заключено осознание ее неполноценности, ее развертывания "понарошку" — в противоположность "серьезности", кажущейся первичной. Но мы уже обратили внимание, что это сознание "просто игры" вовсе не исключает того, что "просто игра" может происходить с величайшей серьезностью, с увлечением, переходящим в подлинное упоение, так что характеристика "просто" временами полностью исчезает. Всякая игра способна во все времена полностью захватывать тех, кто в ней принимает участие. Противопоставление *игра* — *серьезносты* всегда подвержено колебаниям.

Недооценка игры граничит с переоценкой серьезности. Игра оборачивается серьезностью и серьезность — игрою. Игра способна восходить к высотам прекрасного и священного, оставляя серьезность далеко позади. Мы вернемся к этим трудным вопросам, как только пристальнее вглядимся в соотношение игры и священнодействия.

Пока что речь идет об определении формальных признаков, свойственных тому роду деятельности, который мы именуем игрою. Все исследователи подчеркивают не обусловленный посторонними интересами характер игры. Не будучи "обыденной жизнью", она стоит вне процесса непосредственного удовлетворения нужд и страстей. Она прерывает этот процесс. Она вторгается в него как ограниченное определенным временем действие, которое исчерпывается в себе самом и совершается ради удовлетворения, доставляемого самим этим свершением. Такой, во всяком случае, представляется нам игра и сама по себе, и в первом к ней приближении: как интермеццо в ходе повседневной жизни, как отдохновение. Но уже этой своей чертою регулярно повторяющегося разнообразия она становится сопровождением, дополнением, частью жизни вообще. Она украшает жизнь, заполняет ее и как таковая делается необходимой. Она необходима индивидууму как биологическая функция, и она необходима обществу в силу заключенного в ней смысла, в силу своего значения, своей выразительной ценности, а также духовных и социальных связей, которые она порождает, — короче говоря, как культурная функция. Она удовлетворяет идеалам индивидуального самовыражения — и общественной жизни. Она располагается в сфере более возвышенной, нежели строго биологическая сфера процесса пропитания — спаривания — самозащиты. Этим суждением мы входим в кажущееся противоречие с тем фактом, что в жизни животных брачные игры занимают столь важное место. Но разве так уж абсурдно было бы такие вещи, как пение, танцы, брачное великолепие птиц, равно как и человеческие игры, поместить вне чисто биологической сферы? Как бы то ни было, человеческая игра во всех своих высших проявлениях, когда она что-либо означает или торжественно знаменует, обретает свое место в сфере праздника или культа, в сфере священного.

Лишает ли тот факт, что игра необходима, что она подвластна культуре, более того, сама становится частью культуры, — лишает ли это ее признака незаинтересованности? Нет, ибо конечные цели, которым она

28

служит, сами лежат вне сферы непосредственного материального интереса или индивидуального удовлетворения насущных потребностей.

Игра обособляется от обыденной жизни местом и продолжительностью. Ее третий отличительный признак — замкнутость, отграниченность. Она "разыгрывается" в определенных границах места и времени. Ее течение и смысл заключены в ней самой.

Итак, вот новый и позитивный признак игры. Игра начинается, и в определенный момент ей приходит конец. Она "разыгрывается". Пока она идет, в ней есть движение вперед и назад, чередование, очередность, завязка, развязка. С ее временной ограниченностью непосредственно связано другое примечательное качество. Игра сразу же закрепляется как культурная форма. Однажды сыгранная, она остается в памяти как некое духовное творение или духовная ценность, передается от одних к другим и может быть повторена в любое время: тотчас — как детские игры, партия в триктрак, бег наперегонки; либо после длительного перерыва. Эта повторяемость — одно из существеннейших свойств игры. Оно распространяется не только на всю игру в целом, но и на ее внутреннее строение. Почти все высокоразвитые игровые формы содержат элементы повтора, рефрена, чередования как нечто само собой разумеющееся.

Еще разительней временного ограничения — ограничение местом. Всякая игра протекает в заранее обозначенном игровом пространстве, материальном или мыслимом, преднамеренном или само собой разумеющемся. Подобно тому, как формально отсутствует какое бы то ни было различие между игрой и священнодействием, то есть сакральное действие протекает в тех же формах, что и игра, так и освященное место формально неотличимо, от игрового пространства. Арена, игральный стол, магический круг, храм, сцена, киноэкран, судебное присутствие — все они, по форме и функции, суть игровые пространства, то есть отчужденная земля, обособленные, выгороженные, освященные территории, где имеют силу свои особые правила. Это временные миры внутри мира обычного, предназначенные для выполнения некоего замкнутого в себе действия.

Внутри игрового пространства господствует присущий только ему совершенный порядок. И вот сразу же - новое, еще более положительное свойство игры: она устанавливает порядок, она сама есть порядок. В этом несовершенном мире, в этой сумятице жизни она воплощает временное, ограниченное совершенство. Порядок, устанавливаемый игрой, непреложен. Малейшее отклонение от него мешает игре, вторгается в ее самобытный характер, лишает ее собственной ценности. Эта глубоко внутренняя связь с идеей порядка и есть причина того, почему игра, как мы вскользь уже отметили выше, судя по всему, в столь значительной мере лежит в области эстетического. Игра, говорили мы, склонна быть красивой. Этот эстетический фактор, быть может, есть не что иное, как навязчивое стремление к созданию упорядоченной формы, которое пронизывает игру во всех ее проявлениях. Термины, воз-

29

можные для обозначения элементов игры, большей частью лежат в сфере эстетики. С их помощью мы пытаемся выражать и эффекты прекрасного. Это напряжение, равновесие, колебание, чередование, контраст, вариация, завязка и развязка и, наконец, разрешение. Игра связывает и освобождает. Она

приковывает к себе. Она пленяет и зачаровывает. В ней есть те два благороднейших качества, которые человек способен замечать в вещах и которые сам может выразить: ритм и гармония.

Среди характеристик, применимых к игре, было названо напряжение. Причем элемент напряжения занимает здесь особенное и немаловажное место. Напряжение — свидетельство неуверенности, но и наличия шанса. В нем сказывается и стремление к расслаблению. Что-то "удается" при определенном усилии. Присутствие этого элемента уже заметно в хватательных движениях у грудного младенца, у котенка, который возится с катушкою ниток, у играющей в мяч маленькой девочки. Элемент напряжения преобладает в одиночных играх на ловкость или сообразительность, таких, как головоломки, мозаичные картинки, пасьянс, стрельба по мишени, и возрастает в своем значении по мере того, как игра в большей или меньшей степени принимает характер соперничества. В азартных играх и в спортивных состязаниях напряжение доходит до крайней степени. Именно элемент напряжения сообщает игровой деятельности, которая сама по себе лежит вне области добра и зла, то или иное этическое содержание. Ведь напряжение игры подвергает силы игрока испытанию: его физические силы, упорство, изобретательность, мужество и выносливость, но вместе с тем и его духовные силы, поскольку он, обуреваемый пламенным желанием выиграть, вынужден держаться в предписываемых игрою рамках дозволенного. Присущие игре свойства порядка и напряжения подводят нас к рассмотрению игровых правил.

В каждой игре — свои правила. Ими определяется, что именно должно иметь силу в выделенном игрою временном мире. Правила игры бесспорны и обязательны, они не подлежат никакому сомнению. Поль Валери как-то вскользь обронил, и это была необычайно дальновидная мысль, что по отношению к правилам игры всякий скептицизм неуместен. Во всяком случае, основание для определения этих правил задается здесь как незыблемое. Стоит лишь отойти от правил, и мир игры тотчас же рушится. Никакой игры больше нет. Свисток судьи снимает все чары, и "объеденный мир" в мгновение ока вступает в свои права.

Участник игры, который действует вопреки правилам или обходит их, это нарушитель игры, "шпильбрехер", С манерой игры теснейшим образом связано понятие $fair^{7*}$, — играть надо *честию*. Шпильбрехер, однако, вовсе не то, что плут. Этот последний лишь притворяется, что играет. Он всегонавсего делает вид, что признает силу магического круга игры. Сообщество входящих в игру прощает ему его грех гораздо легче, нежели шпильбрехеру, ломающему весь их мир полностью. Отказываясь от игры, он разоблачает относительность и хрупкость того мира

30

игры, в котором он временно находился вместе с другими. В игре он убивает иллюзию, *inlusio*, буквально *в-игрывание*, слово достаточно емкое по своему смыслу^{8*}. Поэтому он должен быть изничтожен, ибо угрожает самому существованию данного игрового сообщества. Фигура шпильбрехера яснее всего проступает в играх мальчишек. Это маленькое сообщество не задается вопросом, уклоняется ли он от игры из-за того, что ему не велят, или из-за того, что боится. Или, вернее, такое сообщество не признает никаких "не велят" и называет это "боится". Проблема послушания и совести для него, как правило, не выходит за рамки страха перед наказанием. Шпильбрехер разрушает магию их волшебного мира, поэтому он трус и должен быть подвергнут изгнанию. Точно так же и в мире высокой серьезности плуты, жулики, лицемеры всегда чувствуют себя гораздо уютней шпильбрехеров: отступников, еретиков, вольнодумцев, узников совести.

Разве что эти последние, как то нередко случается, тут же не создают, в свою очередь, новое сообщество со своими собственными, уже новыми правилами. Именно outlaws 9* , революционеры, члены тайного клуба, еретики необычайно тяготеют к созданию групп и вместе с тем почти всегда с ярко выраженными чертами игрового характера.

Игровое сообщество обладает, вообще говоря, склонностью сохранять свой постоянный состав и после того, как игра уже кончилась. Разумеется, не каждая игра в камушки или партия в бридж ведет к возникновению клуба. И все же присущее участникам игры чувство, что они совместно пребывают в некоем исключительном положении, совместно делают одно важное дело, обособляясь от прочих и порывая с общими для всех нормами, простирает свои чары далеко за пределы продолжительности отдельной игры. Клуб приличествует игре, как голове — шляпа. При этом, однако, не многого стоила бы поспешная попытка все, что этнология называет фратриями, возрастными классами или мужскими союзами 10*, истолковывать как игровые сообщества. И все же нам постоянно предстоит убеждаться, насколько сложно начисто отделить от игровой сферы длительно сохраняющиеся общественные союзы, прежде всего те, что встречаются в архаических культурах, с их обычаем ставить себе чрезвычайно значительные, величественные и даже священные цели.

Особливость и обособленность игры обретают наиболее яркую форму в таинственности, которой она столь охотно себя окружает. Уже маленькие дети увеличивают заманчивость своей игры, делая из нее "секрет". Ибо она для *нас*, а не для других. Что делают эти другие за пределами нашей игры, до поры до времени нас не касается. Внутри сферы игры законы и обычаи обыденной жизни не имеют силы. Мы *суть* и мы *делаем* "нечто иное". Это временное устранение "обычного мира" мы вполне можем вообразить уже в детские годы. Весьма отчетливо просматривается оно и в столь важных, закрепленных в культе играх первобытных народов. Во время большого праздника инициации 11*,

когда юношей принимают в мужское сообщество, от действия обычных законов и правил освобождаются не только основные участники. Во всем племени затихает вражда. Все акты кровной мести откладываются. Многочисленные следы этой временной отмены правил повседневной общественной жизни на период важных, священных игр продолжают встречаться и в гораздо более развитых культурах. Сюда относится все, что касается сатурналий 12* и обычаев карнавалов. Прошлое нашего отечества с более грубыми нравами частной жизни, большими сословными привилегиями и более добродушной полицией знавало сатурнальные вольности своих молодых людей, весьма гораздых на "студенческие проказы". В британских университетах все это еще продолжает жить в формализованном виде как ragging ["бесчинства"] — в словарном описании "an extensive display of noisy disorderly conduct, carried on in defiance of authority and discipline" ["всяческое проявление шумного, буйного поведения, с явным пренебрежением к властям и порядку"].

Инобытие и тайна игры вместе зримо выражаются в переодевании. "Необычность" игры достигает здесь своей высшей точки. Переодевшийся или надевший маску "играет" иное существо. Но он и "есть" это иное существо! Детский страх, необузданное веселье, священный обряд и мистическое воображение в безраздельном смешении сопутствуют всему тому, что есть маска и переодевание.

Суммируя, мы можем назвать игру, с точки зрения формы, некоей свободной деятельностью, которая осознается как "ненастоящая", не связанная с обыденной жизнью и тем не менее могущая полностью захватить играющего; которая не обусловливается никакими ближайшими материальными интересами или доставляемой пользой; которая протекает в особо отведенном пространстве и времени, упорядоченно и в соответствии с определенными правилами и вызывает к жизни общественные объединения, стремящиеся окружать себя тайной или подчеркивать свою необычность по отношению к прочему миру своеобразной олеждой и обликом

Игровая функция, в тех ее высших формах, что мы здесь рассматриваем, может быть сразу же сведена в основном к двум аспектам, в которых она себя проявляет. Игра — это борьба *за что-то* или показ этого *что-то*. Обе эти функции могут и объединяться, так что игра "показывает" борьбу за что-то или же превращается в состязание в том, кто именно сможет показать что-то лучше других.

"Показывать", или "представлять" означает, по самому происхождению этого слова, не что иное, как "ставить перед глазами". Это может быть простой показ перед зрителями чего-либо данного самой природой. Павлин или индейский петух показывают самкам свое роскошное оперение, но в этом показе уже заключается предъявление чего-то на удивление особенного, необычного. Если же птица еще и выделывает при этом танцевальные па, то это уже представление, выход из обычной действительности, транспозиция этой действительности в более высокий порядок. Мы не знаем, что происходит при этом с самим животным. В

32

жизни ребенка подобные представления уже очень рано преисполнены образности. Дети воображают нечто иное, более красивое, или более возвышенное, или более опасное, чем обычно. Ребенок — то принц, то отец, то злая ведьма, то тигр. Он испытывает при этом такую степень восторга, которая подводит его вплотную к мысли-что-он-это-и-есть, не вытесняя, однако, полностью из его сознания "обычной действительности". То, что он при этом показывает, — это мнимо-о-существление, воображение, то есть пред-ставление или выражение в образе.

Переходя теперь от детской игры к священным культовым представлениям архаических культур, мы обнаруживаем, что в сравнении с детской игрой духовный элемент здесь в большей мере "в игре", и это очень трудно поддается точному определению. Священное представление — это больше, нежели мнимое претворение, больше, чем символическое претворение, это — мистическое претворение. В таком представлении нечто незримое и невыразимое обретает прекрасную, значимую, священную форму. Участвующие в культовом действе убеждены, что оно претворяет в жизнь некое благо, и при этом высший порядок вещей действенно вторгается в их обычное существование. Тем не менее это претворение через устраиваемое ими представление продолжает во всех отношениях сохранять формальные признаки игры. Оно разыгрывается, ставится в пределах реально выделенного игрового пространства, как подлинный праздник, то есть радостно и свободно. Ради него выделяют собственный, временно существующий мир. При этом с концом игры действие это вовсе не прекращается, но продолжает озарять обыденный внешний мир, — укрепляя надежность, порядок, благополучие тех, кто участвовал в празднестве, вплоть до той поры, когда священные дни приблизятся снова.

Такие примеры можно заимствовать чуть не в каждом уголке земли. Согласно древнему китайскому учению, предназначение танца и музыки — удерживать мир в его колее и обуздывать природу во благо людей. От состязаний на праздниках, приуроченных ко времени года, зависит удача в течение всего объемлющего эти четыре периода срока. Если люди не сойдутся все вместе, урожая не будет².

Священнодействие — это брошемом (дроменон), то есть свершаемое.

Представляемое зрителю — $\delta \rho \acute{\alpha} \mu \alpha$ (драма), то есть действие, неважно,

происходит ли оно в форме показа или же состязания^{13*}. Такое действие представляет собою некое космическое событие, однако не только в виде его репрезентации, но и как отождествление с ним. Оно вторит событию. Культовый обряд позволяет вызвать эффект, образно представленный в действии. Его

функция — не простое подражание, но способ стать частью, участие в действии 3 . Это — "helping the action out" 4 ["вызволение действия"].

Наука о культуре не задается вопросом, каким образом психология понимает духовный процесс, который находит выражение в этих явлениях. Психология, возможно, попытается разделаться с потребностью, приводящей к таким представлениям, как с "identification compen-

33

satrice" ["компенсирующим отождествлением"] или как с "репрезентативным действием при невозможности выполнить настоящее действие, направленное на определенную цель". Для науки о культуре важно понять, что означают эти образные представления в духовной жизни тех народов, которые творят их и почитают.

Мы затрагиваем здесь основы науки о религии, вопрос о сущности культа, обряда, мистерии. Древнеиндийский обряд жертвоприношения, известный по $Bedan^{14*}$, целиком покоится на идее, что культовое действие, будь то жертва, состязание или представление, понуждает богов дать ему совершиться, если только некое желаемое космическое событие представить, передать, вообразить в ритуале. Для античного мира эти взаимосвязи убедительно разрабатывает в своей книге *Themis, A Study of the social origins of Greek religion* [Фемида, Исследование социальных истоков греческой религии] мисс Дж. Э. Харрисон, исходя из боевого танца куретов на Крите 15*. Не вдаваясь во все историко-религиозные вопросы, обусловленные этой темой, рассмотрим поближе игровой характер архаического культового действа.

Итак, в свете изложенного культ есть показ, драматическое представление, образное воплощение, замещающее действительное осуществление. б ходе священных празднеств, возвращающихся с каждым из времен года, люди сообща отмечают великие события в жизни природы, устраивая посвященные им представления. Они воспроизводят смену времен года, изображая восход и заход созвездий, рост и созревание плодов, рождение, жизнь и смерть людей и животных. По выражению Лео Фробениуса, человечество разыгрывает порядок вещей в природе в той мере, в какой оно его постигает. Согласно Фробениусу, в далекие, доисторические времена оно охватывало своим сознанием прежде всего явления растительного и животного мира, а затем уже дошло до понимания значения порядка во времени и пространстве, чередования месяцев и времен года, небесного движения солнца. И вот оно разыгрывает весь порядок бытия в священной игре. И в этой игре, и через игру оно вновь воплощает представленные события и помогает тем самым поддержанию мирового порядка. Да и другие вещи должны были вытекать из игры. Ибо в формах культовых игр человечество нашупывало порядок в самом человеческом обществе, закладывало зачатки своих простейших государственных форм. Король — это солнце, королевская власть — образное воплощение его небесного хода; всю свою жизнь играет король "солнце", чтобы в конце концов разделить судьбу солнца:

его собственный народ в ритуальной форме кладет предел его жизни^{16*}.

Вопрос, насколько это объяснение ритуального цареубийства и всей лежащей за ним концепции можно считать доказанным, пусть решают другие. Нас же интересует, как следует понимать такое становление образа из первоначально примитивного чувства природы. Как протекает процесс, который начинается с невыраженного опытного знания космических явлений и заканчивается игровым изображением этих явлений?

34

Фробениус по праву отбрасывает чересчур легковесное объяснение, полагающее, что было бы вполне достаточно добавить сюда некое понятие "Spieltrieb" ["тяга к игре"] как врожденный инстинкт⁸. "Die Instinkte, — говорит он, — sind eine Erfindung der Hilflosigkeit gegenüber dem Sinn der Wirklichkeit" ["Инстинкты <...> суть изобретение беспомощности в ее столкновениях со смыслом действительности"}. Столь же настойчиво, и с еще большим основанием, противится он склонности минувшей эпохи искать объяснение каждому приобретению культуры во всяческих "с какой целью?", "зачем?", "по какой причине?", приписываемых обществу, которое создает культуру. "Schlimmste Kausalitatsty-rannei" ["Наихудшей тиранией причинности") называет он подобную точку зрения, это устаревшее представление о полезности.

Собственное представление Фробениуса о духовном процессе, который здесь должен происходить, сводится к следующему. Еще никак не выраженный природный и жизненный опыт проявляет себя в человеке архаического периода в виде "Ergriffenheit" ["захваченности"]. "Das Gestalten steigt im Voike wie im Kinde, wie in jedem schopferischen Men-schen aus der Ergriffenheit auf" ["Образное представление восходит в народе, как и в ребенке, как и в любом человеке творческого склада, из их захваченности"]. Человеческое в них бывает "ergriffen von der Offen-barung des Schicksals" <...> "Die Wirklichkeit des naturlichen Rhytmus in Werden und Vergehen [hat] ihren inneren Sinn gepackt und dies [hat] zur zwangslaufigen und reflexmaBigen Handlung gefuhrt" ["захвачено откровением судьбы" <...> "Реальность природного ритма в становящемся и преходящем овладела их внутренним чувством, и это привело к вынужденному рефлективному действию"]. Итак, здесь, по мнению Фробениуса, речь идет о необходимом духовном процессе преобразования. Благодаря "Ergriffenheit", что фактически говорит больше, чем близлежащие нидерландские "bewogenheid, getroffenheid, ontroering" ["встревожен-ность, растроганность, взволнованность"], — чувство природы сгущается, путем рефлекса, в поэтическую концепцию, в художественную форму. Быть может, это

наилучшее словесное приближение к описанию процесса творческого воображения, однако едва ли это можно назвать его объяснением. Путь, ведущий от эстетического или мистического, в любом случае — алогического постижения космического порядка, к обрядовой священной игре, остается столь же неясным, как и до этого.

В анализе этого большого ученого, о кончине которого все мы скорбим, недостает более точного определения того, что он понимает под словом *игра* по отношению к такого рода священным вещам. Неоднократно употребляет Фробениус слово *играть* применительно к деятельности, связанной с культовыми представлениями, но в суть вопроса, что же означает здесь это *играть*, не углубляется. Возникает сомнение, не закралась ли в его представления та же мысль о целенаправленности, которой он так противился и которая вовсе не согласуется с присущими игре качествами. Ведь, как это изображает Фробениус, игра *служит* тому, *чтобы* являть, показывать, сопровождать, воплощать все, что свер-

35

шается в космосе. Квазирациональный момент неудержимо пытается сюда вторгнуться. Игра, как образное воплощение, продолжает для него сохранять основу своего существования, будучи выражением чего-то иного, а именно некоей взволнованности космосом. Тот факт, что это воплощение в образах разыгрывается, остается для него, по всей видимости, второстепенным. Теоретически оно могло бы поведать о себе и другим способом. Согласно же нашим рассуждениям, определяющим здесь является именно факт игры. Эта игра, по сути, есть не что иное, как более высокая форма — в основе своей вполне равноценной — детской игры или даже игры животных. Для этих двух форм игры едва ли может быть истоком взволнованность космосом, ощущение мирового порядка, которое ищет для себя выражения. Во всяком случае, такое объяснение не было бы достаточно убедительным. Детской игре присуще специфическое качество игры qua talis [как таковое] и при этом в его наиболее чистом виде.

Процесс, ведущий от "захваченности природой и жизнью" к представлению этого чувства в священной игре, нам кажется возможным описать в несколько иных терминах, чем это сделал Фробениус, — вовсе не для того, чтобы предложить объяснение чему-то поистине неуловимому, но с единственной целью учесть фактические обстоятельства. Архаическое общество играет так, как играет ребенок, как играют животные. Такая игра с самого начала полна элементов, свойственных игре вообще: порядка, напряжения, движения, величавости и восторга. Лишь в более поздней фазе общественного развития с этой игрой начинают связывать представление, что в ней что-то выражено: именно представление о жизни. Бывшее некогда бессловесной игрой принимает поэтическую форму. B форме и B функции игры, являющейся особенным, самостоятельным качеством, чувство человеческой включенности в космос находит свое самое первое, самое высокое, самое священное выражение. B игру мало-помалу добавляется значение священного акта. Культ — не более чем прививка к игре. Однако изначальным фактом была именно игра как она есть.

Мы попадаем здесь в сферы, куда, будь то с помощью познавательных средств психологии, будь то с помощью теории познания, вряд ли можно проникнуть. Вопросы, которые здесь возникают, касаются глубинных основ нашего сознания. Культ — дело самой высокой и самой священной серьезности. Может ли он при этом быть также игрою? С самого начала было установлено: любая игра, ребенка ли, взрослого ли, может проходить с полнейшей серьезностью. Может ли она, однако, заходить столь далеко, чтобы и священное волнение таинства все еще продолжали связывать с качествами игры? Продумать все это в той или иной мере непросто из-за строгости сформулированных нами понятий. Мы привыкли рассматривать противоположность игра — серьезность как нечто вполне окончательное. Но, по всей видимости, до самых глубин она все-таки не доходит.

36

Поразмыслим немного над следующей восходящей последовательностью. Ребенок играет в полном самозабвении, — можно с полным правом сказать: в священной серьезности. Но он играет, и он знает, что он играет. Спортсмен играет с безмерной серьезностью и с отчаянною отвагой. Он играет, и он знает, что он играет. Актер целиком уходит в игру. Тем не менее он играет, и сознает, что играет. Скрипач переживает священный восторг, он переносится в мир вне и выше обычного мира, но то, что он делает, остается игрою. Игровой характер может быть присущ самым возвышенным действиям. Можно ли провести эту линию вплоть до культовых действий и утверждать, что священнослужитель, совершая ритуал жертвоприношения, продолжает оставаться в рамках игры? Кто допускает это в богослужении, допускает это же и относительно всего прочего. Понятия обряда, магии, литургии, таинства и мистерии — все они оказались бы тогда в сфере значения понятия игры. Но здесь следует остерегаться того, чтобы внутреннее единство понятия игры не подвергнуть чрезмерному перенапряжению. Мы стали бы всего лишь играть словами, попытайся мы термин игра уж слишком растягивать. Мне думается, однако, что, квалифицируя священнодействие как игру, мы вовсе не впадаем в ошибку. Оно во всех отношениях есть игра по своей форме, но и по своей сущности оно является ею, коль скоро оно всех, кто в нем участвует, переносит в иной мир, отличный от обыкновенного. Платон это тождество игры и священнодействия принимал как безусловную данность. Он, не колеблясь, включал в категорию игры священные предметы. Серьезные дела подобает свершать с полной серьезностью, гласит его утверждение 12, и только Бог достоин всей этой блаженной серьезности, тогда как человек сотворен игрушкою Бога, и это для него самое лучшее. Посему каждому мужчине и каждой женщине надлежит в соответствии с этим проводить свою жизнь играя в прекрасные игры, вопреки всему тому, к чему они расположены ныне. Они же, следует далее, серьезною вещью почитают войну, "но в войне нет ни игры, ни становления формы¹³, каковые мы почитаем за вещи серьезные. Мирную жизнь должно прожить каждому сколь можно лучше. Каков же этот правильный способ? Жить должно играя, в добрые игры, принося жертвы, в пении и танцах, дабы возможно было снискать расположение богов и врагам дать отпор, и победить их в бою³¹⁴.

В этом Платоновом отождествлении относящегося к игре — и священного последнее не принижается тем, что его называют игрою, но сама игра возвышается тем, что понятие это возводят вплоть до высочайших областей духа. Мы уже говорили в начале, что игра существует до всякой культуры. В определенном смысле она витает поверх каждой культуры или во всяком случае от нее не зависит. Взрослый человек играет, как и ребенок, ради удовольствия и отдохновения, так сказать, ниже уровня того, что есть серьезная жизнь. Но он может играть и выше этого уровня, вовлекая в игру прекрасное и священное.

37

С этой точки зрения попытаемся теперь несколько более детально определить внутреннюю связь культа с игрою. При этом перед нами ярко вырисовывается далеко идущая однородность ритуальных и игровых форм, и вопрос, до какой степени то или иное сакральное действие оказывается в сфере игры, возникает в первую очередь.

Среди формальных признаков игры первое место занимает пространственная выхваченность этой деятельности из обыденной жизни. Некое замкнутое пространство, материальное или идеальное, обособляется, отгораживается от повседневного окружения. Там, внутри, вступает в дело игра, там, внутри, царят ее правила. Но отгороженность освященного места есть также первейший признак сакрального действа. Это требование обособления в культе, включая сюда также магию и отправление правосудия, содержит в себе более глубокий, нежели только пространственный и временной, смысл. Почти ни один обряд посвящения и освящения не обходится без создания искусственных положений обособленности и исключительности для исполнителей или инициантов. Повсюду, где речь идет об обете, принятии в орден или некое братство, о клятве, тайном союзе, подобное ограничение так или иначе всегда вступает в игру, в рамках которой протекает это событие. Жертвоприношение, прорицание, колдовство начинается с того, что очерчивается священное для этих действий пространство. Таинство и мистерия предполагают наличие особого места, которое служит святыней.

Формально функция такой отгороженности и ради священной цели, и ради чистой игры совершенно одна и та же. Ипподром, теннисный корт, площадка для игры в "классики", шахматная доска функционально не отличаются от таких вещей, как храм или магический круг. Поразительная однородность обрядов освящения по всему миру указывает на то, что такие обычаи коренятся в некоем изначальном и фундаментальном свойстве человеческого духа. Это всеобщее сходство культурных форм чаще всего сводят к причине логической, объясняя потребность в отгораживании и обособленности заботой о том, чтобы отвести от святилища пагубные воздействия, которые могут ему угрожать извне, ибо в силу своей святости оно особенно подвергается опасности и само представляет опасность. Тем самым в начало упомянутого культурного процесса ставят некие разумные соображения и полезные цели — утилитарное толкование, против которого предостерегал и Фробениус. Хорошо еще, что при этом не возвращаются к представлениям о хитрых священниках, которые выдумали религию; однако оттенок рационалистической манеры приписывать явлению те или иные мотивы в подобном подходе все же присутствует. Принимая же, в противоположность этому, изначальное, сущностное тождество игры и обряда, мы тем самым признаём особое священное место в основе своей за игровое пространство, и тогда сбивающие с толку вопросы "почему?" и "зачем?" вообще не могут быть заданы.

Но если священнодействие формально нелегко отделить от игры, то возникает вопрос, остается ли сходство культа с игрою чисто формаль-

38

ным и не простирается ли оно несколько далее? Вызывает удивление, что история религии и этнология не делают большего ударения на вопросе, в какой степени сакральные действия, проходящие в форме игры, отличаются в то же время игровым поведением и настроением их участников. Да и Фробениус, насколько я вижу, также не задавался этим вопросом. Все, что я мог бы сказать по этому поводу, ограничивается замечаниями, обобщающими некоторые разрозненные сообщения.

Само собой разумеется, что состояние духа, в котором общество переживает и воспринимает свои святыни, отличается в первую очередь высокой и священной серьезностью. И еще раз: истинное, всеохватывающее состояние погруженности в игру также может отличаться глубочайшей серьезностью. Играющий всем своим существом может отдаваться игре. Сознание того, что он "ну просто играет", может быть полностью вытеснено на задний план. Радость, неразрывно связанная с игрой, сопровождается не только напряжением, но и подъемом. В настроении игры есть два полюса: безудержность и экзальтация. Не случайно оба эти слова передают некие крайние состояния. Пожалуй, можно было бы сказать, что игровое настроение всегда мажорно. Однако все это подводит нас к вопросам чисто психологическим, от чего хотелось бы все-таки уклониться.

Игровое настроение по своему типу изменчиво. В любую минуту может вступить в свои права "обычная жизнь", то ли от какого-либо толчка извне, который нарушит игру, то ли от какого-нибудь поступка вопреки правилам, а то и из-за идущего изнутри ослабления накала игры, усталости, разочарования.

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с. Как же обстоит дело с ходом и настроением священных празднеств? Слово *праздновать* почти все уже говорит само за себя: священный акт празднуется, то есть осуществляется в рамках праздника. Народ, готовящийся к общению со своими святынями, готовится к совместному изъявлению радости. Освящение, жертвоприношение, священные танцы, сакральные состязания, представления и мистерии — все они обрамляются праздником. И пусть даже обряды кровавы, испытания при инициации жестоки, маски вселяют ужас - все это разыгрывается как праздник. "Обычная жизнь" прекращается. Трапезы, пиршества и всяческая безудержность продолжаются в течение всего времени праздника. Взять примеры греческих или африканских праздников — и там, и там едва ли можно будет провести отчетливую границу между общим настроением праздника и священным волнением вокруг разворачивающейся в центре всего мистерии.

О сущности праздника венгерский ученый Карл Кереньи, почти одновременно с появлением этой книги, опубликовал статью, которая самым непосредственным образом касается интересующего нас предмета 15. Подобный же характер изначальной самостоятельности, который мы предположительно отнесли к понятию игры, Кереньи признает и за понятием праздника. "Unter den seelischen Realitaten, — говорит он, — ist die Festlichkeit ein Ding fur sich, das mit nichts anderem in der Welt zu

39

verwechseln ist"¹⁶ ["Из душевных реальностей <...> праздничность — это вещь в себе, которую ни с чем больше в мире не спутаешь"]. Подобно нашему суждению об игре Кереньи полагает, что история культуры не проявила должного внимания к феномену праздника. "Das Phanomenon des Festlichen scheint den Ethnologen vollig entgangen zu sein"¹⁷ ["Феномен "праздничного", кажется, совершенно ускользнул от этнологов"]. По реальности праздничности "gleitet man... in der Wissenschaft so hin-weg, als ob sie gar nicht existierte"¹⁸ ["скользят мимо... в науке так, словно ее и вовсе не существовало"]. Так же, как и по реальности игры, хотелось бы нам добавить. Итак, между праздником и игрой, по самой их природе, существуют самые тесные отношения. Выключение из обыденной жизни, преимущественно, хотя и не обязательно, радостный тон поведения (праздник может быть и серьезным), временнее и пространственные границы, существование заодно строгой определенности и настоящей свободы — таковы самые основные социальные особенности, характерные и для игры, и для праздника. В танце, пожалуй, оба эти понятия образуют наиболее полное внутреннее единство. Индейцы племени кора ^{17*} на южном побережье Мексики называют свои священные праздники молодых маисовых початков и обжаривания маиса "игрою" верховного божества ¹⁹.

Идеи Кереньи о празднике как понятии культуры дают возможность укрепить и расширить основу построения этой книги. И все же утверждением о том, что настроение священного празднества и настроение игры тесно соприкасаются, еще не все сказано. С подлинной игрой, наряду с ее формальными признаками и радостным настроением, неразрывно связана еще одна существенная черта: сознание, пусть даже и отступающее на задний план, что все это "ну просто так делается". Остается вопрос, не может ли что-то вроде подобного чувства сопутствовать и совершаемому в самозабвении священнодействию.

Обратившись к сакралиям архаических культур, мы смогли бы сделать несколько замечаний относительно серьезности, с которой все это делается. Этнологи, как я полагаю, согласны с тем, что состояние духа, в котором пребывают участники и зрители больших религиозных праздников у дикарей, не есть состояние приподнятости и иллюзии. Задняя мысль, что все это "невзаправду", здесь отнюдь не отсутствует. Живой пример такого состояния духа приводит Ад.Е. Йенсен в своей книге Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvolkern [Церемонии обрезания и инициации у первобытных народов]. Мужчины, судя по всему, не испытывают никакого страха перед духами, которые бродят повсюду во время праздника, а затем являются всем в ключевые моменты. И тут нечему удивляться: ведь это те же мужчины, что осуществляют режиссуру всей церемонии; они сами изготовили маски, они сами их носят, и они же спрячут их от женщин, когда все это кончится. Они поднимают шум, возвещающий появление духа, и прочерчивают его след на песке, они дудят в дудки, представляющие собой голоса предков, и размахивают трещотками. Короче говоря, завершает Йенсен, их поведение ни-

40

чем не отличается от поведения родителей, разыгрывающих Синтер-клааса^{21 18*}. Мужчины потчуют женщин всевозможными враками о том, что происходит в отгороженном от других священном лесу²². Поведение самих посвящаемых колеблется между экстатическим возбуждением, напускным безрассудством, дрожью от страха и ребяческой заносчивостью и притворством²³. В конечном счете женщины менее прочих поддаются обману. Они в точности знают, кто прячется за той или другой маской. Однако впадают в страшное волнение, если маска приближается к ним с угрожающим видом, и с воплями разбегаются в стороны. Это выражение страха, говорит Йенсен, отчасти совершенно стихийно и неподдельно, отчасти всего лишь традиционная обязанность. Так полагается делать. Женщины как бы выступают фигурантками в пьесе, и они знают, что им нельзя быть "шпильбрехерами"²⁴.

Нижнюю границу, где священная серьезность ослаблена вплоть до *fun* [забавного], нельзя во всем этом провести окончательно. Какой-нибудь наш по-детски простодушный папаша может всерьез разозлиться, если собственные дети ненароком застанут его за переодеванием в Деда Мороза. Индеец племени квакиутль ^{19*} в Британской Колумбии убил свою дочь, будучи застигнут ею за вырезанием маски в ходе приготовления к культовой церемонии ²⁵. Шаткость религиозного чувства негров лоанго ^{20*} в сходных с Йенсеном выражениях описывает Пехуэль-Лёше. Вера этих людей в священные представления и обычаи —

это некая полувера, сочетающаяся с насмешничаньем и проявлением равнодушия. Главное здесь — настроение, заключает он²⁶. В главе *Primitive Credulity* [Первобытные верования] книги Р. Р. Мэретта *The Threshold of Religion* [На пороге религии] рассказывается, каким образом в примитивных верованиях в игру неизменно вступает определенный элемент "make-believe" ["деланной веры"]. И колдун, и околдовываемый — оба в одно и то же время и знают, и обманываются. Но они хотят быть обманутыми²⁷. "Точно так же, как дикарь — хороший актер, полностью, как ребенок, исчезающий в изображаемом персонаже, он и хороший зритель, и также и в этом подобен ребенку, способному до смерти пугаться от рева — как он знает — "ненастоящего" льва"²⁸. Туземец, говорит Малиновский, ощущает свою веру и боится ее больше, чем он это сам для себя с четкостью формулирует²⁹. Поведение тех, кому первобытное общество приписывает сверхъестественные свойства, часто может быть лучше всего определено как "playing up to the role" ["игра в соответствии с ролью"].

Несмотря на осознание доли "ненастоящего" в магических и сверхъестественных действиях, те же исследователи подчеркивают, что это не дает оснований для вывода, будто вся система веры и ритуальных обрядов — не более чем обман, выдуманный частью неверующих, с тем чтобы других, верующих, держать в своем подчинении. Впрочем, подобное представление разделяется не только многими путешественниками, но то тут, то там передается в изустной традиции и самими туземцами. Ко оно не может быть справедливым. "Истоки сакрального действа могут

41

лежать только в набожности всех и каждого, и обманное поддержание ее с целью укрепления власти какой-нибудь одной группы может быть лишь конечным продуктом исторического развития".³¹.

Из всего предыдущего, по моему мнению, со всей ясностью следует, что, говоря о священнодействиях первобытных народов, собственно понятие игры нельзя упускать из виду ни на минуту. Не только потому, что при описании этих явлений нужно постоянно обращаться к слову "играть"; само понятие игры как нельзя лучше охватывает это единство и неразрывность веры и неверия, это соединение священной серьезности с "дурачествами" и притворством. Йенсен, правда, хотя и допускает сходство мира дикаря и мира ребенка, настаивает на принципиальном различии между поведением ребенка и поведением дикаря. Ребенок имеет дело в лице Деда Мороза с "fertig vorgefuhrte Erscheinung" ["показанным в готовом виде явлением"], в котором он непосредственно "sich zurechtfindet" ["разбирается"], опираясь на свои собственные способности. "Ganz anders liegen die Dinge bei dem produktiven Verhalten jener Menschen, die fur die Entstehung der hier zu behandelnden Zeremo-nien in Frage kommen: nicht zu fertigen Erscheinungen, sondern zu der sie umgebenden Natur haben sie sich verhalten und sich mit ihr auseinan-dergesetzt; sie haben ihre unheimliche Damonie erfaBt und darzustellen versucht" ["Совершенно по-иному обстоит дело с направленным поведением тех, кого мы принимаем в расчет в связи с возникновением обсуждаемых здесь церемоний: они вели себя так или иначе по отношению не к готовым явлениям, но к окружающей их природе и ей же противостояли; они постигли ее зловещий демонизм и попытались запечатлеть его"]. В этих словах можно узнать взгляды Фробениуса, учителя Йенсена, — мы уже касались их выше. Здесь, однако, возникают два возражения. Прежде всего Йенсен "ganz anders" ["совершенно по-иному"] делает различие лишь между духовным процессом в душе ребенка — и в душах первоначальных создателей ритуала. Но о них нам ничего не известно. Мы имеем дело с культовым обществом, которое так же, как наши дети, получает свои культовые представления "fertig vorgefuhrt" ["показанными в готовом виде"], в виде традиционного материала и, как наши дети, на него реагирует. Оставляя этот вопрос нерешенным, мы отмечаем, что процесс "Auseinandersetzung" ["противостояния"] опыту познания природы, ведущий к "Erfassung" ["постижению"] и "Darstellung" ["запечатлению"] в образах культа, полностью ускользает от нашего наблюдения, Фробениус и Йенсен приближаются к этому лишь с помощью образного языка фантазии. О функции, воздействующей на этот процесс возникновения образной речи, вряд ли можно сказать более того, что это функция поэтическая, и мы обозначим ее лучше всего, если назовем ее игровой

Подобные рассуждения уводят нас в самую глубину проблемы сущности первоначальных религиозных представлений. Как известно, одно из важнейших понятий, которое должен усвоить всякий занимающийся наукой о религии, есть следующее. Когда некое религиозное построе-

42

ние, занимающее промежуточное место между вещами разного порядка, например человеком и животным, принимает форму священного тождества самой их сущности, то возникающие здесь отношения не находят четкого и действенного выражения через наше представление о некоей символической связи. Единство обоих существ много глубже по самой своей сути, нежели связь между субстанцией и ее символическим образом. Это — мистическое тождество. Одно стало другим. Дикарь, исполняющий свой магический танец, и есть кенгуру. Необходимо, однако, всегда быть начеку, помня о недостаточности и различиях наших выразительных средств. Чтобы представить для себя духовное состояние дикаря, мы вынуждены передавать его посредством нашей собственной терминологии. Хотим мы этого или нет, мы превращаем его религиозные представления в строго логическую определенность наших понятий. Так, мы выражаем отношение между ним и связанным с ним животным как нечто, обозначаемое для него посредством глагола "быть", в то время как для нас по-прежнему вполне достаточно глагола "играть". Он

принял сущность кенгуру. Он играет кенгуру, говорим мы. Но ведь сам дикарь не ведает о различии понятий "быть" и "играть", не знает о тождестве, образе или символе. И, таким образом, остается вопрос: не приблизимся ли мы лучше всего к духовному состоянию дикаря во время сакрального действа, если будем придерживаться такого первичного термина, как "игра"? Наше понятие игры устраняет различие между верою и притворством. Это понятие игры без всякой натяжки соотносится с понятием освящения и священного. Любая прелюдия Баха, любая строка трагедии служит этому доказательством. Рассматривая всю сферу так называемой примитивной культуры как игровую, мы открываем для себя возможность более непосредственного и более общего понимания ее характера, нежели с помощью остро отточенных методов психологического или социологического анализа.

Священная игра, столь необходимая для блага общества, чреватая космическим видением и социальным развитием, но всегда — лишь игра, деятельность, которая, как это видел Платон, протекает вне и поверх сферы трезвой обыденной жизни с ее нуждой и серьезностью.

Эта сфера священной игры — та самая, где дитя и поэт чувствуют себя как дома, так же как и дикарь. Эстетическая чувствительность несколько приблизила к этому современного человека. Мы не можем не подумать о моде, где ныне маска обрела радость существования в виде предмета искусства. Нынешняя тяга к экзотике, не лишенная порой некоторой аффектации, в целом гораздо глубже, нежели бытовавшая в XVIII в., с его модой на китайцев, индейцев и турок^{21*}. Современный человек несомненно обладает развитыми способностями к пониманию далекого и чужого. Ничто не оказывается при этом более кстати, чем его восприимчивость ко всему, что является маской и переодеванием. В то время как этнология выявляет огромную социальную значимость всего этого, просвещенный дилетант попадает во власть непосредственного эстетического переживания, где к прекрасному примешиваются угро-

43

жающее и таинственное. Даже для образованного взрослого человека в маске всегда остается что-то таинственное. Вид человека в маске уводит нас, даже на уровне чисто эстетического восприятия, с которым не связаны сколько-нибудь определенные религиозные представления, из непосредственно окружающей нас "обыденной жизни" в иной мир, нежели мир дня и света. В сферу дикарей, детей и поэтов, в сферу игры.

Позволив себе свести высказанные нами мысли относительно значения и характера примитивных культовых действий к не упрощаемому далее понятию игры, один в высшей степени каверзный вопрос мы все же оставили нерешенным. Как, собственно, мы поднимаемся от низших форм религии к высшим? От разнузданных, причудливых священнодействий первобытных народов Африки, Австралии и Америки наш взор перемещается к ведическому культу принесения жертвы, уже несущему в себе мудрость Упанишад, или к глубоко мистическим уподоблениям религии Египта, или к орфическим или элевсинским мистериям^{22*}. Их форма и практика, вплоть до замысловатых и кровавых подробностей, теснейшим образом родственны так называемой примитивности. Но мы признаем или предполагаем в них наличие мудрости и истины, и это не позволяет нам взирать на них с превосходством, которое, в сущности, уже неуместно и по отношению к так называемым примитивным культурам. Вопрос теперь в том, следует ли, исходя из формального сходства, качества, свойственные игре, распространять на священное чувство, на веру, наполнявшую эти более высокие формы. Натолкнувшись однажды на Платонову концепцию игры, к чему нас и вело все вышесказанное, мы уже не имеем в этом ни малейших сомнений. Игры во славу богов — вот то наивысшее, во имя чего люди должны ревностно отдавать свою жизнь, — так смотрел на это Платон. Оценка священной мистерии как наивысшего достижимого выражения того, к чему нельзя подойти чисто логически, ни в коей мере при этом не устраняется. Освященное действие некоторыми своими сторонами во все времена остается включенным в категорию игры, но наличие такой подчиненности не мешает нам признавать его священный характер.

II. КОНЦЕПЦИЯ И ВЫРАЖЕНИЕ ПОНЯТИЯ ИГРЫ В ЯЗЫКЕ

Мы говорим об игре как о чем-то известном, мы делаем попытки расчленить понятие, выражаемое этим словом, или, по крайней мере, хотя бы к нему приблизиться, но при этом все мы прекрасно знаем, что для обозначения этого понятия употребляется самое обиходное слово. Не исследующая наука, но творящий язык породил совместно и это слово, и это понятие. Именно язык, то есть многие и многие языки. Невозможно рассчитывать, что все они совершенно одинаковым образом назвали тождественное самому себе понятие игры одним-единственным словом, подобно тому как в каждом языке есть всего одно слово для обозначения руки или ноги. В данном случае все не так просто.

Мы вынуждены здесь исходить из того понятия игры, какое находится у *нас* в обиходе, то есть обозначается словами, соответствующими ему, с теми или иными различиями, в большинстве современных языков Европы. Нам казалось возможным описать это понятие следующим образом: игра есть добровольное поведение или занятие, которое происходит внутри некоторых установленных границ места и времени согласно добровольно взятым на себя, но безусловно обязательным правилам, с целью, заключающейся в нем самом; сопровождаемое чувствами напряжения и радости, а также ощущением "инобытия" в сравнении с "обыденной жизнью". Кажется, что определенное таким образом, это понятие в состоянии охватить все, что мы называем игрой у животных, детей или взрослых: игры на смекалку и ловкость, с применением ума или силы, так же как театральные постановки и представления. Игра как категория, казалось, могла рассматриваться в качестве одного из наиболее фундаментальных жизненных элементов.

Но здесь тотчас же выясняется, что такую всеобщую категорию язык вовсе не везде и не изначально различал с одинаковой определенностью и именовал одним словом. Все народы *играют* и при этом на удивление одинаково, но далеко не все языки охватывают понятие *игры* столь прочно и столь широко всего одним словом, как современные европейские. Здесь можно вновь коснуться номиналистских сомнений в обоснованности общих понятий ^{1*}, и сказать: для любой группы людей понятие игры содержит в себе не более того, что выражает слово, которым они для этого пользуются. Слово — но ведь это могут быть и слова. Как бы то ни было, оказалось возможно, чтобы один язык лучше других объединил в одном слове различные формы проявления этого понятия. И

45

вот сразу же иллюстрация подобного случая. Такая абстракция, как понятие игры вообще, в одну культуру вошла раньше и полнее, чем в другую, вследствие чего высокоразвитые языки обозначают различные формы игры с помощью совершенно различных слов, и это множество терминов встало на пути обобщения всех форм игры одним-единствен-ным термином. Этот случай отдаленно напоминает известный факт, что в так называемых примитивных языках иной раз есть слова для разновидностей, но не для вида вообще: скажем, для угря или щуки, но не для рыбы.

Есть ряд указаний на то, что насколько первостепенной могла быть сама функция игры, настолько второстепенным было в некоторых культурах место этого явления как абстракции. Особенно веским кажется мне в этой связи то обстоятельство, что ни в одной из известных мне мифологий игра не нашла воплощения в фигуре божества или демона , тогда как, с другой стороны, божество часто предстает как играющее. На позднее происхождение общего понятия игры указывает также тот факт, что в индоевропейских языках мы не находим общего для них слова с таким значением. Даже германская группа языков расходится в наименовании игры, используя для этого три разных слова.

По-видимому, не случайно именно те народы, у которых игра во всех ее видах была, так сказать, глубоко в крови, имели множество разных слов для выражения этой деятельности. Полагаю, что могу это утверждать более или менее определенно в отношении греческого, санскрита, китайского и английского языков.

В греческом языке для обозначения игры есть примечательное выражение в виде окончания -ινδά. Означает оно не что иное, как просто играть. Это несклоняемый и грамматически неупрощаемый суффикс². У греческих детей были такие игры, как σφαιρίνδα (сферинда) — игра в мяч, ελκυστίνδα (гелкюстинда) — перетягивание веревки, στρεπτίνδα (стрептинда) — игра с пращой, βασιλίνδα (басилинда) — царь горы. В полной самостоятельности этого суффикса уже как бы символически выражена окончательная неупрощаемость понятия игры. В противоположность этой исчерпывающей специфике квалификации детских игр греческий язык использует для наименования сферы игры вообще не менее трех разных слов. Прежде всего это παιδιά (пайдиа) — сразу же оказывающееся под рукою слово, которое обозначает игру. Этимология здесь вполне прозрачна: то, что имеет отношение к детям; в то же время это слово отличается от παιδιά (пайдиа) — ребячества. По своему употреблению, однако, παιδιά не ограничивается исключительно сферой детской игры. Вместе с производными от него παίζειν (пайдзейн) — играть, παίγμα (пайгма) и παίγνιον (пайгнион) — игрушка оно может означать всевозможные формы игры, вплоть до самых высоких и самых священных, подобно тому как мы уже это видели. Со всей этой группой слов связан смысловой оттенок радостного, веселого, беззаботного. Слово άθύρω, άθυρμα (атюро, атюрма) в сравнении с παιδιά остается на

46

заднем плане. Оно выражает смысловой оттенок чего-то пустого и незначительного.

Остается, однако, еще одна обширная область, которая, согласно нашей терминологии, также попадает в сферу игры, но греками не затрагивается и не охватывается ни понятием $\pi\alpha\iota \delta\iota \delta\iota$, ни понятием $\delta\iota \theta \nu \rho \mu a$, а именно — игровые состязания и поединки. Над всей этой, столь важной в греческой жизни, областью господствует слово $\delta\iota \gamma \omega \nu$ (агон). Область его действия вроде бы включает в себя существенную долю понятия игры. Значение "несерьезного", "игрового", как правило, не получает отчетливого выражения. На основании этого, а также из-за чрезвычайно важного места, которое $\delta\iota \gamma \omega \nu$ занимал в эллинской культуре и в повседневной жизни каждого эллина, Болкестейн упрекнул меня в том, что я в своем докладе *О границах игры и серьезности в культуре* неправомерно включил в понятие игры греческие состязания, от больших, укорененных в культе, до самых малозаметных в говоря об Олимпийских "играх", замечает Болкестейн, мы перенимаем, "не задумываясь, латинское выражение, в котором содержится оценочное суждение римлян по поводу обозначенных этим термином состязаний, полностью, однако, расходившееся с отношением греков". Перечислив многообразные формы агонистики, явственно показывающие, как жажда соперничества наполняла всю жизнь греков, он заключает: "С игрой все это не имеет ничего общего, разве только решиться утверждать, что вся жизнь греков была игрою!"

В определенном смысле именно таков замысел всей этой книги. Несмотря на мое восхищение той манерой, с какой этот утрехтский историк неуклонно проясняет наши взгляды на греческую культуру, и несмотря на то, что греческий язык не одинок в своем чисто языковом различении между агоном и игрою, я должен самым решительным образом воспротивиться этому мнению. Опровержение воззрений Болкестейна, собственно говоря, содержится во всем последующем изложении. Я ограничусь поэтому одним

предварительным аргументом: агон, будь то в греческой жизни либо еще где-нибудь в нашем мире, несет в себе все формальные признаки игры и в том, что касается его функции, несомненно оказывается в рамках праздника, то есть в сфере игры. Совершенно невозможно отделить состязание как одну из функций культуры от взаимосвязи "игра — праздник — сакральное действо". Объяснение того, что в греческом языке понятия состязания и игры терминологически разделены, по моему мнению, скорее всего нужно искать в следующем. Концепция всеобщего, всеохватывающего и логически однородного понятия игры, как мы и предположили, появилась довольно поздно. В эллинском обществе, уже на самой ранней его стадии, агони-стика заняла столь обширное место и оценивалась столь серьезно, что осознавать ее игровой характер в дальнейшем не представлялось возможным. Состязание, во всем, при каждом удобном случае, стало для греков столь интенсивной функцией культуры, что его принимали за

47

"обычную" и полноценную золотую монету и уж во всяком случае не за игру.

Случай с греческим языком, как мы сейчас убедимся, вовсе не единичный. Это же происходит в несколько ином виде и у древних индийцев. И там выражение понятия игры представлено различными терминами. Санскрит имеет для этого в своем распоряжении по меньшей мере четыре различных корня. Наиболее общий термин для обозначения игры — это kridati. Слово это обозначает игру детей, взрослых, животных. И так же, как слово, обозначающее игру в германских языках, оно приложимо к движению ветра и волн. Оно может обозначать и вообще подпрыгивание или пляску, без сколько-нибудь выраженного игрового значения. Это последнее тесно сближает его с корнем nrt, распространяющим свою власть на всю область танца и лицедейства. Divyati в первую очередь обозначает игру в кости, но оно же означает также вообще играть, шутить, tandeln [подтрунивать], выставлять на посмешище. Первоначальным значением здесь было, по-видимому, *бросать*, с чем корреспондирует *сиять*, *испускать лучи* ⁴. В корне *las* — отсюда vilasa — объединяются значения сиять, вдруг появиться, прозвучать, двигаться взад-вперед, играть, вообще быть занятым, немецкое etwas treiben. Существительным Ilia (с деноминативом — lilayati), повидимому, с основным значением колыхаться, раскачиваться, выражается прежде всего то легкое, воздушное, радостное и беззаботное, что есть в игре. Помимо этого, в lila звучит как будто, оно передает нечто кажущееся, подражательное. Так, например, gajalilaya означает буквально играя в слона, как слон, gajendralila буквально — некто, чья игра — слон, то есть тот, кто изображает, играет слона. Во всех этих наименованиях игры семантическим исходным пунктом с очевидностью выступает быстрое движение, связь, которая прослеживается и в других языках. Это, разумеется, ни в коей мере не говорит о том, что все эти слова первоначально обозначали исключительно такое движение и лишь позднее стали употребляться в приложении к игре. Игровые понятия в приложении к состязаниям в санскрите не применяются, и хотя древнеиндийское общество знало различные виды состязаний, едва ли это понятие было представлено в виде особого наименования.

Любезному разъяснению профессора Дёйвендака я обязан некоторыми данными относительно выражения игровой функции в китайском языке. Здесь также отсутствует одно обобщенное наименование всех тех видов деятельности, которые, как мы полагаем, должны быть отнесены к понятию игры. На первом плане находится слово дань, в котором перевешивает значение детской игры. Оно обнимает главным образом следующие конкретные значения: быть чем-либо занятым, в чем-либо находить удовольствие, забавляться пустяками (to trifle), озорничать, баловаться, шутить. Оно используется также для выражения значений: ощупывание, обследование, обнохивание, перебирание бисера и, наконец, даже наслаждение лунным сиянием. Семантическим исходным пунктом здесь, по-видимому, служит что-либо воспринимать с прису-

48

щим игре вниманием, беззаботно отдаваться чему-либо. Это не годится для игры на смекалку и ловкость, для состязания, игры в кости и представления.

Для этого последнего, то есть для упорядоченной драматической игры, в китайском используются родственные слова, передающие позицию, ситуацию, расстановку. Для всего, что имеет отношение к состязанию, имеется особое слово чжэн, вполне сравнимое с греческим словом агон, а помимо этого также и сай, в особенности для специально организованного состязания на какой-либо приз.

Как пример выражения понятия игры в языке из группы так называемых примитивных культур, или, скажем, первобытных народов, я могу теперь, благодаря любезности профессора Уленбека, описать ситуацию, обнаруженную в "блэкфуте", одном из языков племени алгон-кинов 2* . Для наименования всех детских игр служит здесь глагольная основа koani. Она не может сочетаться с названием какой-либо определенной игры, ею обозначается детская игра вообще, будь то игра ради забавы или игра по правилам. Но как только дело касается подобных занятий взрослых или подростков, тогда, даже если речь будет идти о той же самой игре, в которую играют и дети, это уже не koani. Зато koani употребляется еще и в эротическом смысле, в особенности же для обозначения запретных отношений. Чтобы выразить что-либо связанное с проведением определенной, обусловленной правилами игры, пользуются общим термином kachtsi. Это слово пригодно как для азартных игр, так и для состязаний в силе и ловкости. Побеждать, соревновать-ся — вот что является здесь смысловым моментом. Таким образом отношение koani- к kachtsi; будучи перенесено с номинального на вербальное, в некотором смысле уподобляется отношению $\pi autota$ к tachtsi образницей, что азартные игры, которые для греков входили в tachtsi0, в языке блэкфут подпадали

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

под понятие агонального. Для всего, что лежит в сфере магически-религиозного, танцев и торжественных церемоний, не подходит ни *koani-*, ни *kachtsi-*. В блэкфуте есть, помимо этого, два особых слова со значением *побеждать*, одно из которых, *amots;* передает как победу в беге, состязании или игре, так и победу в боевой схватке, — в этом последнем случае особенно в смысле *устроить резню;* другое же, *skits-(skets-)*, относится исключительно к играм и спорту. Из всего этого видно, что сферы чисто игрового и агонального здесь полностью смешиваются. Есть свое слово и для *проигрывать* — *apska-*. Примечательно, что здесь можно придавать глаголу дополнительное значение *неправда*, в шутку с помощью приставки *kip;* буквально *ну чуть-чуть*, например: *âniu* — *он говорит, kipaniu* — *он говорит в шутку, а сам так не думает.*

Взятая в целом, концепция понятия игры в блэкфуте — в том, что касается уровня абстракции и выразительных возможностей, — кажется не столь уж отдаленной от греческой, хотя с ней и не совпадает.

Тот факт, что в греческом, древнеиндийском и китайском языках выражение общих понятий состязания и игры, как мы убедились, раз-

49

дельно, тогда как блэкфут проводит эту границу несколько по-другому, мог бы побудить нас склониться к мнению, что Болкестейн все-таки прав и что это разделение в языке отвечает глубоко заложенному социологическому и психобиологическому сущностному различию между состязанием и игрою. Такому заключению тем не менее сопротивляется не только весь культурно-исторический материал, который будет привлекаться нами в дальнейшем, но и тот факт, что в данном отношении уже названным языкам можно противопоставить ряд далеко отстоящих друг от друга языков, где понятие игры представлено в виде гораздо более широкой концепции. Наряду с большинством современных европейских языков это справедливо для латыни, японского и по меньшей мере для одного из семитских языков.

Что касается японского, я могу сделать несколько замечаний, опираясь на любезную помощь профессора Радера. В японском, в противоположность китайскому и подобно современным западноевропейским языкам, есть одно вполне определенное слово, прилагаемое к игровой функции вообще, — так же как и примыкающее к нему слово, противоположное по смыслу и обозначающее серьезное. Существительное asobi и глагол asobu обозначают: вообще играть, а также развлечение, забаву, времяпрепровождение, прогулку, отдых, распутство, азартную игру, ничегонеделание, лежание без дела, пребывание в праздности. Это также — играть во что-то, что-либо представлять, подражать. Примечательно и дополнительное значение: speling, play [зазор, игра] — о некоторой подвижности сопряженных поверхностей в колесе или другом устройстве, то есть как в нидерландском или английском³. Интересно также употребление asobu в выражениях, означающих учиться у кого-либо — или чему-либо, что наводит на мысль о латинском ludus в значении школа. Азови может обозначать и показательный бой, то есть мнимое сражение, воинское учение, но не состязание как таковое, — так что разграничение между агоном и игрою проходит здесь по-иному. И наконец, asobu, сравнимое в этом с китайским дань, фигурирует в искусстве японской чайной церемонии, в ходе которой ее участники, любуясь, восторгаются передаваемыми из рук в руки прекрасными изделиями из керамики^{3*}. Таким образом, связи со значениями быстро двигаться, сиять, резвиться здесь явно отсутствуют.

Точное определение японского понимания игры завело бы нас гораздо глубже в рассмотрение японской культуры, чем это и для нее, и для меня здесь возможно. Поэтому удовлетворимся здесь следующим. Необычайная серьезность японского жизненного идеала маскируется представлением, что это всего лишь игра. Подобно *chevalerie* христианского Средневековья, японское *busbido* полностью оказывалось в сфере игры, проявляло себя в игровых формах. Язык сохраняет это представление в *asobase-kotoba*, то есть в *учтивой речи*, дословно — игровом языке, употребляемом в разговоре с лицами более высокими по своему статусу. Высшие классы предположительно, чем бы они ни занимались, делают все играя. "Вы прибываете в Токио", произнесенное с учтиво-

50

стью, в буквальном переводе звучит как "Вы играете прибытие в Токио". Подобным же образом "Я слыхала, что Ваш отец умер" превращается в "Я слыхала, что господин Ваш отец сыграл, как умереть". Выражения такого рода, по моему мнению, весьма близки нашему "U gelieve" ["Соблаговолите..."] или немецкому "Seine Majestat haben ge-ruht" ["Его Величество соизволили"]. Высокопоставленная персона видится на такой высоте, где ее поступками движет лишь желаемое ею самою удовольствие.

В противоположность тому, как жизнь благородного сословия окутывается сферой игры, в японском языке резко подчеркивается понятие серьезного, не-игры. Слово *тајіте* обладает значениями: *серьезность, трезвость, достоинство, торжественность,* а также: *степенность, честность, приличие.* Оно связано со словом, которое мы переводим как лицо в известном китайском выражении *потерять лицо.* Употребляемое как прилагательное, оно может означать также *прозаический, matter of fact* [относящийся к сути дела]. Далее, оно входит в такие обороты, как это серьезно; а ну-ка без глупостей; все это было в шутку, а он принял всерьез.

В семитских языках понятие игры, как разъяснил мне ныне покойный профессор Венсинк, образует сферу значений, где господствует корень la'ab, которому явно близок корень la'at. Но наряду со значением игры в собственном смысле сюда входят также значения смеяться и насмехаться. Арабское la'iba охватывает понятия играть вообще, поднимать насмех, дразнить. Еврейско-арамейское la'ab означает

смеяться и насмехаться. К этому корню в арабском и сирийском ^{4*} примыкает еще значение распускать слюни — о грудном младенце, то есть, по всей вероятности, в смысле выдувать пузырьки слюны, как это делают совсем маленькие дети, что вполне можно принять за игру. Значения смеяться и играть наличествуют одновременно и в еврейском sahaq. Примечательно далее, что значение играть на музыкальных инструментах объединяет арабское la'iba с некоторыми из современных европейских языков. Для семитской группы языков семантический исток выражения понятия игры, по-видимому, лежит в несколько иной области, чем для языков, о которых мы до сих пор говорили. Нам еще предстоит поближе рассмотреть взятый из еврейского очень важный пример тождества игрового и агонального.

В противоположность греческому, с его изменчивой и многообразной экспрессией подхода к игровой функции, латынь, как ни странно, располагает собственно лишь одним словом, выражающим всю область игры и игровых действий: *ludus, ludere, -* где *lusus* лишь производное. Кроме этого, есть еще *iocus, iocari*, но со специфическим значением *шутки, забавы*. Собственно игру в классической латыни это не означает. Этимологическую основу *ludere,* хотя это слово и могли употреблять, говоря о резвящихся рыбах, порхающих птицах, плеске воды, тем не менее вряд ли соотносили с быстрым движением, — как соотносятся с ним столь многие слова игровой сферы, — скорее с областью несерьез-

51

ного, видимости, насмешки. Ludus, ludere охватывает детскую игру, отдых, состязание, литургическое, и вообще сценическое, действие, азартные игры. В словосочетании lares ludentes оно означает танцевать. Значение принимать вид чего-либо явно выходит на передний план. Сложные слова alludo [заигрывать, намекать], colludo [играть вместе, быть заодно], illudo [играть, насмехаться, обманывать] также устремляются в направлении мнимого, обманчивого. От этой семантической почвы ludi отдаляется к значению публичные игры, занимавшие в жизни римлян столь важное место, а ludus — к значению школа; одно исходит при этом из значения состязание, другое, по всей вероятности, — из упражнения.

Примечательно, что *ludus, ludere* в общем значении *игра, играть* не только не переходит в романские языки, но даже, насколько я вижу, едва ли оставляет в них какой-либо след. Во всех романских языках и, очевидно, уже в ранний период, конкретные *locus, iocari* расширили свое значение до *игра, играть*, тогда как *ludus, ludere* были полностью вытеснены. Во французском это *jeu, jouer*, в итальянском — *giuoco, giocame*, в испанском — *juego, jugar*, в португальском — *jogo, jogar*, в румынском — *joc, juce* 8. Вызвано ли было исчезновение *ludus* фонетическими или семантическими причинами, остается здесь вне поля нашего зрения.

Пространство выражений, причастных игре, в современных европейских языках вообще особенно велико. И в романских, и в германских языках мы обнаруживаем распространение терминов игры на всевозможные понятия из области движения и поведения, которые не имеют никакого отношения к игре в узком, формальном смысле. Так, например, применение термина *игра, играть* по отношению к ограниченной взаимной подвижности деталей машин является общим для французского, итальянского, испанского, английского, немецкого, нидерландского языков, а также, как мы упоминали выше, и для японского. Похоже, что понятие игры постепенно охватывает все более широкую сферу, гораздо более широкую, чем сфера значений π и даже *ludere*, сферу, где специфическое значение игры как бы вообще растворяется в значении *легкое движение* или *несерьезное поведение*. И в германских языках это наблюдается с особой отчетливостью.

В германской группе языков, как это уже отмечалось ранее, нет обобщающего слова со значением *игра* или *играть*. Это говорит о том, что в предположительный прагерманский период как об общем понятии о нем еще и не помышляли. Однако как только каждое из германских языковых ответвлений вводит в употребление слово, обозначающее игру, слова эти семантически развиваются в одном и том же направлении, или, точнее, под этим термином явно объединяют одну и ту же разросшуюся и порой весьма разнородную группу понятий.

В том немногом, что дошло до нас от готского языка, — собственно говоря, это не более чем отрывок из Hoso2 Завета 5* , — слово uzpa не встречается, однако из перевода выражения из Esahzenus от Mapka (10,

34) κοΐ έμπαίξουσιν αύτω (кай эмпайксусин ауто) [«и насмехаться будут Ему»]: jah bilaikand ina — вполне определенно следует, что в готском языке *играть* выражалось тем же самым *laikan*, которое в скандинавских языках служило общим обозначением игры и в том же значении было представлено в древнеанглийском, а также в немецкой группе языков. В самом же готском языке *laikan* выступает лишь в значении *прыгать*. Мы уже видели ранее, что иногда одним из конкретных основных значений некоторых игровых слов бывает значение быстрого движения. Быть может, лучше сказать — живого ритмического движения. Так, в *Словаре* братьев Гриммов приводится основное значение верхненемецкого существительного *leich*, другие значения которого лежат в сфере игры, в то время как англосаксонское *lâcan* обладает конкретными значениями *to swing, wave about* [раскачиваться, волноваться] — как раскачивается на волнах корабль, порхают птицы и сверкают языки пламени. Далее, *lâc* и *lâcan*, равно как и древненорвежские *leikr*, *leika*, звучат в наименованиях различных видов игр, танцев и телесных упражнений. В новых скандинавских языках за *lege*, *leka* почти исключительно удерживается значение *играль* 10.

Пышное разрастание корня spel [uzpa] в языках немецкой группы предстает в более ярком свете в словарных статьях М. Хайне с. s. [cum sui — и др.] Spiel [Иzpa] и Spielen [Иzpamь] — Deutsches Worterbuch [Немецкий словарь], том Х, 1, 1905. Что касается семантических связей uzpы, на первое место выходит здесь следующее. В нидерландском языке можно een spelletje doen, в немецком — ein Spiel treiben [заниматься иzpoй], но собственно само действие обозначается тем же глаголом spelen [uzpamь]. В игру играют. Иными словами, чтобы выразить конкретный вид деятельности, нужно заключенное в существительном понятие использовать повторно как глагол действия. Это, по всей видимости, означает, что таковое действие по своему виду является настолько особенным и самостоятельным, что оно, так сказать, выходит за рамки деятельности обычного типа: spelen [иzpamь] не есть doen [делать, заниматься чем-либо] в обычном смысле.

Здесь важно еще и другое. Представление о *spelen* [*uzpamь*] в нашем сознании (все это так же справедливо для *jouer* и *to play*, как и для *spelen*, *spielen*] явно постоянно склоняется к ослаблению — до понятия некоторой деятельности вообще, которую с игрой в узком смысле слова объединяет лишь одно из разнообразных свойств игры, будь то оттенок некоторой легкости, или некоторого напряжения и риска, или чередования, или определенной свободы выбора. Мы уже говорили о том, что слово *игра* нередко служит для обозначения свободной подвижности в определенных пределах. Сообщая о девальвации гульдена, президент Нидерландского банка, явно без малейшего намерения блеснуть остроумием или выразиться поэтически, заявил: "На той ограниченной территории, которая была оставлена золотому стандарту, он играть больше не может". Выражения вроде "vrij spel hebben", "iets klaar spelen", "er is iets in het spel" свидетельствуют о том, что понятие игры как таковой

53

выцветает, делается расплывчатым. Здесь речь идет не столько о сознательном переносе значения игры на другие образы, отличные от образов собственно игрового действия — иначе говоря, о поэтической фигуре, сколько о некоем как бы саморастворении этого понятия в своего рода бессознательной иронии. Видимо, не случайно средневерхнене-мецкое *spil*, так же как и его производные, с такою охотой использовались в языке мистики. Да и тот факт, что у Канта столь часты выражения вроде "Spielen der Einbildung" ["игра воображения"], "Spiel der Ideen" ["игра идей"], "das ganze dialektische Spiel der kosmologischen Ideen" ["вся диалектическая игра космологических идей"], также заслуживает внимания.

Прежде чем перейти к третьему корню, выражающему в германских языках понятие игры, нужно заметить, что древнеанглийский (или англосаксонский) наряду с *lac* и *plega* также знал слово *spelian*, однако исключительно в специфическом значении *представлять, являть собою кого-то другого, vicem gerere*. Так говорилось, например, об агнце, оказавшемся на месте Исаака. Это значение в какой-то степени есть и у нашего глагола *spelen* [*играть*], но стоит в нем отнюдь не на первом плане. Чисто грамматическую связь между древнеанглийским *spelian* и общим для немецкой группы языков глаголом *spelen* мы здесь не затрагиваем".

Английское *play, to play* с точки зрения семантики особенно примечательно. Слово происходит от англосаксонского *plega, plegan,* что в основном означает *игра, играть,* но наряду с этим также — быстрое движение, жест, хватание рукой, хлопанье в ладоши, игру на музыкальном инструменте, то есть некие конкретные действия. Последующий английский еще сохраняет многое из этого расширенного значения, — вот, скажем, *Puчард III* (IV, 2) Шекспира:

«Ah, Buckingham, now do I play the touch,

To try if thou be current gold indeed»

(«А, Бакингем, игра мне испытать, Из чистого ли золота ты отлит»].

Формально этому древнеанглийскому *plegan* полностью соответствует древнесаксонское *plegan*, древневерхненемецкое *pflegan* и древне-фризское *plega*. Все эти слова, от которых прямо происходят наше *plegen* и немецкое *pflegen* [*иметь обыкновение*], по своему значению относятся к сфере отвлеченных понятий. Основное значение здесь: выступать за кого-либо, за что- или за кого-либо подвергать себя опасности или риску¹². Далее следует: обязываться, блюсти чьи-либо интересы, заботиться, ухаживать. *Plegen* указывает также на совершение действий сакрального характера, почитание, благодарность, клятву, траур, труд, возвышенную любовь, чародейство, правосудие и... игру¹³. Таким образом, немалая доля приходится здесь на сакральную, правовую и этическую сферы. До сих пор из-за разницы в значении чаще всего принимали, что to *play* [*spelen, играть*] и наше *plegen* [*иметь обыкновение*] ведут свое происхождение хотя и от сходных по звучанию, но тем не менее разных исходных форм. Если же приглядеться попристальней, то

54

окажется, что оба глагола развивались один — в сторону конкретности, другой — в сторону абстракции, но оба — из одной сферы значений, очень тесно соприкасающейся со сферой игры. Можно было бы назвать ее сферой церемониального. Среди древнейших значений глагола plegen есть также устраивать празднество и выставлять напоказ богатство. Сюда относится наше plechtig [торжественный]. Нашему plicht [долг] формально соответствует англосаксонское pliht — отсюда английское plight [обязательство, обещание], — но в первую очередь означающее опасность, далее — провинность, вину, позор, и затем — pledge, engagement [залог, обязательство]. Глагол plihtan означает подвергать опасности,

компрометировать, обязывать. У германского plegan раннесредневековая латынь заимствовала свое plegium, перешедшее затем как pleige в старофранцузский и как pledge в английский. Это последнее имеет самое раннее значение залог, заложник, заклад; позже оно означает gage of battle, то есть вызов, заклад, и наконец — церемонию взятия на себя обязательства: возлияние (в том числе и тост], обещание и обет 15.

Кто стал бы отрицать, что представление о состязании, вызове, опасности и т. д. подводит нас вплотную к понятию игры? Игра и опасность, переменчивый шанс, рискованное предприятие — все это вплотную примыкает друг к другу. Можно бы склониться к выводу, что слово plegen со всеми своими производными, относящимися как к игре, так и к долгу и пр., принадлежит к сфере, где делают ставки в игре.

Все это вновь возвращает нас к соответствию игры — и состязания, единоборства вообще. Во всех германских языках, да и не только в них, словом, обозначающим игру, постоянно называют также серьезную битву с оружием в руках. Англосаксонская поэзия, если мы ограничимся этим одним примером, изобилует оборотами такого рода. Битва называется hea6o-lâc, beadu-lâc — битва-игра, âsc-plega — игра копий и т.д. В этих словосочетаниях мы несомненно имеем дело с поэтическими сравнениями, с сознательным переносом понятия игры на понятие битвы. Это можно сказать, хотя и не с такой очевидностью, и о выражении "Spilodun ther Vrankon" — "Играли там Франки" из древневерхненемецкой Песни о Людовике, воспевающей победу короля западных франков Людовика III над норманнами в битве при Сокуре в 881 г. ^{8*} Тем не менее мы бы поторопились, если бы приняли употребление слова *игра*, когда речь идет о серьезной битве, за чисто поэтическую метафору. Здесь нам следует переместиться в сферу примитивного мышления, где серьезная битва с оружием в руках — так же как состязание, или агон, которое может простираться от самых пустячных забав до кровавых и смертельных боев, — вместе с собственно игрою объединяются в изначальном представлении о том, как, подчиняясь правилам, обоюдно попытать удачи. При таком взгляде в использовании слова игра применительно к битве едва ли была заложена сознательная метафора. Игра — это битва, битва — это игра. Для подтверждения такого воззрения уже с точки зрения семантической связи сошлемся на примечательную иллюстрацию из Ветхого Завета,

55

на которую я уже указывал, говоря о понятии игры в семитских языках. Во *II Книге пророка Самуила* (2 *Цар.* 2, 14) Авенир говорит Иоаву: "Пусть встанут юноши и поиграют пред нами", — "Surgant pueri et ludant согат nobis" (Reg. П. 2, 14). И встали числом двенадцать с каждой из сторон, и все они убили друг друга, и место, где они пали, получает героически звучное имя. Для нас здесь дело не в том, представляет ли собою этот рассказ некое этимологическое сказание с целью дать объяснение топонима или в нем действительно есть некое историческое ядро. Для нас важно, что описанное действие здесь зовется игрою и что вовсе не сказано: но ведь это же была не игра! Перевод *ludant* как поиграют наивозможно безукоризнен: в еврейском. тексте стоит здесь sahaq, в первую очередь означающее смеяться, далее что-либо делать шутя, а также танцевать^. Здесь и речи нет о поэтическом переносе значения: такие битвы были игрою. А fortiori [Тем более] поэтому нет оснований отделять от игры, как от сферы понятий, состязание, каким мы его повсюду встречаем (греческая культура здесь ни в коей мере не одинока 17). И еще одно следствие вытекает отсюда. Поскольку категории борьбы и игры в архаической культуре не разделяются, то приравнивание охоты к игре, как это повсеместно встречается в языке и литературе тех дней, в более подробных пояснениях не нуждается.

Слово plegen давало понять, что термин, обозначавший uepy, мог возникнуть в сфере церемониального. Об этом свидетельствуют самым убедительным образом такие средненидерландские слова, как huweleec, huweleic — нынешнее huwelijk [cynpyжecmво]; feestelic, то есть feest [npaздник]; vechtelic, то есть gefecht [сражение], — старофризское fyu-chtleek, все они образованы от уже упоминавшегося ранее корня leik, который в скандинавских языках вообще порождал слова игрового значения. В их англосаксонской форме lâc, lâcan это означает, помимо играть, прыгать, ритмично двигаться, также жертву, жертвоприношение, вообще подарок, выражение благосклонности и даже щедрости. Исходный пункт здесь лежит, вероятно, в понятии церемониального танца, связанного с обрядом жертвоприношения, как это предполагал уже Гримм 18. Особо указывают на это ecgalâc и sveorsalâc [игра мечей], танец с мечами.

Прежде чем оставить языковое рассмотрение понятия игры, следует обсудить еще некоторые особые случаи применения слов игрового значения в языке вообще. И в первую очередь — употребление слова играть применительно к музыкальным инструментам. Мы уже сообщали, что арабское la 'iba разделяет это значение с некоторыми европейскими языками, и особенно германскими, которые уже в ранний период ловкость в пользовании орудиями вообще обозначали словом играть ¹⁹. Из романских языков, кажется, только французский знает употребление jouer и jeu в этом значении ²⁰, что могло бы указывать на то, что здесь сыграло свою роль германское влияние. Греческий и латынь не знакомы с подобным употреблением, тогда как оно характерно для некоторых славянских языков, — в этих последних, вероятно, благодаря заимство-

56

ванию из немецкого. То, что *speelman* стало, в частности, обозначать *музыканта*, не следует с этим связывать непосредственно: *speelman* прямо соответствует понятию *ioculator*, *jongleur*, которое претерпевало сужение своего значения, с одной стороны, до *поэта-певца*, с другой — до *музыканта* и наконец — до *циркача*, орудовавшего ножами или мячами.

Совершенно очевидно, что наш дух склонен вовлекать музыку в сферу игры. Музицирование несет в себе почти все формальные признаки игры: деятельность эта протекает внутри особо ограниченного пространства, характеризуется повторяемостью, основывается на порядке, ритме, чередовании и уводит и слушателей, и исполнителей из сферы "обыденного" к тому ощущению радости, когда даже скорбные звучания доставляют возвышенное наслаждение. Кажется само собой разумеющимся всю музыку воспринимать как игру. Но стоит только принять во внимание, что играть, равнозначное заниматься музыкой, никогда не относится к пению, да и вообще употребимо в этом значении лишь в некоторых языках, как становится более вероятным, что связующий момент между игрой и ловкостью в пользовании музыкальными инструментами здесь надо искать в значении проворное, искусное, правильное движение рук.

Далее следует сказать еще об одном приложении слова игра, настолько же широко распространенном и настолько же очевидном, как сопоставление игры и борьбы, — а именно об игре в эротическом смысле. Вряд ли необходимо иллюстрировать многочисленными примерами, с какой готовностью германские языки прибегают к использованию слов игрового характера, придавая им эротическое значение. Speelkind [дитя игры = внебрачный ребенок], aanspelen [заигрывать] — о собаках, minnespel [любовная игра] — лишь некоторые из многих примеров. Верхненемецкие laich, laichen, то есть икра, икрометание рыб, шведское leka, о птицах, опять-таки представляют все то же laikan [играть], о котором мы говорили выше. Caнскритское kridati [играть] часто используется в эротическом смысле: kridaratnam, жемчужина игр, означает coumue. Бёйтендейк также называет любовную игру чистейшим образцом всех игр, в котором яснее всего проявляются все игровые признаки²¹. Здесь, однако, нужно учитывать и различия. Ведь, по всей видимости, вовсе не чисто биологический акт спаривания как таковой склонен принимать за игру наш языкотворческий ум. К самому акту не могут быть отнесены ни формальные, ни функциональные признаки игры. Тогда как подготовка, или прелюдия, путь, ведущий к нему, зачастую изобилует всевозможными игровыми моментами. Это особенно характерно для случаев, когда представитель одного пола должен склонить к спариванию представителя другого пола. Динамические элементы игры, о которых говорит Бёйтендейк: создание препятствий, неожиданные поступки, обманное поведение, возникновение напряженных моментов — все это входит во *flirt* и wooing²² [ухаживание]. Однако в этих функциях еще нельзя увидеть законченную картину игры в строгом смысле слова. Лишь в танцевальных па и брачном уборе птиц проявляется явственный

57

игровой элемент. Сами по себе любовные ласки с большой натяжкой могли бы рассматриваться как элементы игрового характера, и мы пошли бы по ложному следу, если бы еще и совокупление, как любовную игру, включили в категорию игры вообще. Формальным признакам игры, насколько мы полагали необходимым их устанавливать, биологический факт спаривания никак не удовлетворяет. Да и язык также, как правило, проводит явственное различие между спариванием и любовными играми. Слово spelen [играть] может употребляться в особом смысле для обозначения любовных отношений, выходящих за рамки социальной нормы. Язык блэкфут использует, как уже отмечалось ранее, одно и то же слово koani и для детской игры вообще, и для недозволенных любовных действий. По зрелом размышлении становится ясно, что как раз об эротическом значении слова spelen, сколь широко оно ни распространилось бы и ни казалось всем очевидным, следует говорить как о типичной и сознательной метафоре.

Полнота значения слова в языке определяется в том числе через слово, выражающее его противоположность. По нашему разумению, игре противостоит серьезность, а также, в особых случаях, труд, тогда как серьезному могут противостоять также шутка или забава. Взаимодополняющее противопоставление игра — серьезность не во всех языках выражено настолько полно двумя основными словами, как в германских, где с ernst [серьезностью] в верхненемецком, нижненемецком и английском совершенно совпадает по значению и употреблению скандинавское alvara. Так же определенно выражено противопоставление в греческих σπουδή — παιδιά. Другие языки способны противопоставить слову игра прилагательное, но никогда или с трудом — существительное. Это означает, что абстрагирование этого понятия в них не получило своего завершения. В латинском, например, есть прилагательное serius, но нет относящегося к нему существительного. Gravis, gravitas могут означать серьезный, серьезность, но это не есть их специфическое значение. Романские языки вынуждены обходиться производным от прилагательного: в итальянском — это serietà, в испанском — seriedad. Французский крайне неохотно субстантивирует это понятие: sériosité как слово не слишком жизнеспособно.

Семантически исходным пунктом для **σπουδή** является значение *рвение, спешка,* для *serius* — пожалуй, *тяжелый,* с каковым словом оно считается родственным. Германское слово создает большие трудности. Основным значением слов *ernest, ernust, eornost* обычно считают *борьбу.* В самом деле, *ernest* в ряде случаев действительно может означать *борьбу.* Есть, однако, сомнение, действительно ли древненорвежское *orrusta* — *praelium* [*сражение*] и древнеанглийское *ornest* — *noeдинок, pledge, залог, вызов на поединок,* в более позднем английском формально совпадающие с *earnest,* — действительно ли эти слова, сколь хорошо все их значения, ни связывались бы воедино, этимологически покоятся на той же основе, что и *eornost.*

58

Вообще говоря, можно, наверное, сделать вывод, что слова, обозначающие *серьезность*, — *в* греческом, германском или других языках, — представляют собой некую вторичную попытку языка выразить противоположное *игре* понятие *не-игры*. Выражение этого находили в сфере значений *рвение, усилие,* Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

старание, хотя все они сами по себе могли иметь отношение и к игре. Появление термина *ernst* [*серьезность*] означает, что понятие *игра* было вполне осознано как самостоятельная всеобщая категория. Оттого-то именно германские языки, в которых понятие игры тяготело с особенной широтой и определенностью к закреплению в виде концепции, столь настойчиво выдвигали и противоположное по смыслу понятие.

Если теперь, отвлекаясь от чисто языковых вопросов, пристальнее всмотреться в эту пару понятий *игра* — *серьезность*, два ее элемента окажутся неравноценными. *Игра* здесь носит позитивный оттенок, *серьезность* же — негативный. Смысловое содержание *серьезного* определяется и исчерпывается отрицанием *игры*. *серьезное* — это *не-игра*, и ничего более. Смысловое содержание *игры*, напротив, ни в коей мере не описывается через понятие *несерьезного* и им не исчерпывается. *Игра* есть нечто своеобразное. Понятие *игры* как таковой — более высокого порядка, нежели понятие *серьезного*. Ибо *серьезность* стремится исключить *игру*, *игра* же с легкостью включает в себя *серьезность*.

Возобновляя, таким образом, в своей памяти все уже сказанное о крайне самостоятельном, поистине первозданном понятии *игры*, мы можем перейти к рассмотрению игрового элемента культуры как исторического явления.

III. ИГРА И СОСТЯЗАНИЕ КАК КУЛЬТУРОСОЗИДАЮЩАЯ ФУНКЦИЯ

Говоря об игровом элементе культуры, мы не имеем намерения утверждать, что среди различных видов культурной деятельности игры занимают особо важное место или что культура в ходе эволюции появилась на свет из игры, и именно таким образом, что то, что первоначально было игрою, позже стало чем-то, что игрою уже не являлось и могло по праву называться культурой. Изложение, которое будет развернуто в нижеследующих рассуждениях, таково: культура возникает в форме игры, культура изначально разыгрывается. И даже те виды деятельности, которые прямо направлены на удовлетворение жизненных потребностей, как, скажем, охота, в архаическом обществе стремятся найти для себя форму игры. Общинная жизнь облекается в покровы надбиологи-ческих форм, — которые придают ей высшую ценность, — через игру. В этих играх общество выражает свое истолкование жизни и мира. Все это не следует понимать так, что игра становится, оборачивается культурой, но скорее так, что культура в ее изначальных фазах имеет характер игры, осуществляется в формах игры и проникнута ее настроением. В этом двуединстве игры и культуры игра есть первичный, объективно воспринимаемый, конкретно установленный факт — тогда как, говоря о культуре, мы лишь квалифицируем то, что наше историческое суждение привязывает к данному случаю. Этот подход вплотную примыкает к взглядам Фробениуса, который в своей Kulturgeschichte Afnkas¹ [Истории культуры Африки] говорит о становлении культуры "als eines aus dem naturiichen "Sein" aufgestiegenen "Spieles"" ["как "игры", восходящей из природного "бытил""]. Однако, по моему мнению, это соотношение игры и культуры понимается Фробениусом чересчур уж мистически и описывается слишком расплывчато. Он пренебрегает возможностью прямо указать пальцем на присутствие игрового элемента в явлениях культуры.

В поступательном движении культуры первоначально принятое соотношение игры и не-игры не остается неизменным. Игровой элемент, по мере победного шествия культуры, в общем оказывается на заднем плане. Большей частью и в значительной степени мы находим его ушедшим в сакральную сферу, кристаллизовавшимся в учености и поэзии, в правосознании, в формах государственной жизни. Игровое качество при этом обычно полностью исчезает в культурных явлениях. Во все времена, однако, тяга к игре, в том числе и в формах той или иной высоко-

60

развитой культуры, вновь давала о себе знать в полную силу, вовлекая и отдельного человека, и массы в упоение грандиозной игры.

Кажется очевидным, что взаимосвязь игры и культуры нужно искать в первую очередь в высших формах социальной игры, там, где она проходит в упорядоченных действиях группы или сообщества, или двух групп, противостоящих друг другу. Игра в одиночку плодотворна для культуры лишь в весьма ограниченной степени. Ранее мы уже указывали на то, что все основные факторы игры, в том числе и совместной игры, уже существовали в жизни животных. Это схватка, выставление себя напоказ, вызов, щегольство, притворство, ограничительные правила. Вдвойне примечательно при этом еще и то, что именно птицы, филогенетически столь далеко отстоящие от человека, имеют так много с ним общего: тетерева исполняют танцевальные па, вороны соревнуются в искусстве полета, беседковые 1*, да и другие птицы имеют обыкновение украшать свои гнезда, певчие птицы наполняют воздух мелодиями. Состязание и представление, таким образом, не проистекают из культуры как развлечение, а предшествуют ей.

Совместная игра носит большей частью антитетический характер. Чаще всего она разыгрывается между двумя сторонами. Однако это нельзя считать обязательным. Танец, шествие, представление прекрасно могут обходиться без этого. Антитетическое само по себе вовсе не означает "состязательное", "агональное" или "агонистическое". Антифонное пение, разделенный надвое хор, менуэт, партии или голоса в музыкальном ансамбле, а также столь важные с точки зрения этнологии игры, когда отнимают друг у друга некий трофей, — все это примеры антитетических игр, которые вовсе не должны быть полностью агональными, хотя элемент соревнования там весьма часто присутствует. Нередко деятельность, которая уже сама по себе

означает законченную игру, например музыкальное или сценическое представление, в свою очередь превращается в предмет состязания, из-за того что процесс подготовки и исполнения протекает в соперничестве за присуждаемую награду, — подобно тому как это происходило с греческой драмой.

Среди общих признаков игры мы уже называли выше напряжение и неопределенность. В игре всегда остается вопрос: повезет или нет? Уже в одиночной игре на смекалку, отгадывание или удачу (пасьянс, головоломка, кроссворд, дьяболо^{2*}) соблюдается это условие. В антитетической игре агонального типа этот элемент напряжения, удачи, неопределенности достигает своей наивысшей степени. Ради того чтобы выиграть, действуют с такой страстностью, которая угрожает полностью свести на нет всю легкость и беззаботность игры. Здесь, однако, выступает еще одно существенное различие. В чисто азартных играх напряжение, охватывающее игроков, лишь в незначительной степени разделяется зрителями. Сама по себе игра в кости — примечательный культурный объект, однако для культуры она остается вполне бесплодной. Такие игры не сулят выигрыша ни в духовной сфере, ни в жизни. Совсем иное дело, когда это спортивные игры, требующие сноровки, знания, смекалки,

61

мужества или силы. По мере того как игра делается все "труднее", напряжение зрителей возрастает. Уже шахматы приковывают внимание собравшихся наблюдателей, хотя занятие это остается с точки зрения культуры бесплодным и при этом не содержит никаких зримых признаков красоты. Но как только игра приносит с собой красоту, культура тотчас же обнаруживает в игре ее ценность. Однако же для становления культуры такого рода эстетическая ценность не является необходимой. Физические, интеллектуальные, моральные, духовные ценности в равной степени могут возвышать игру до уровня культуры. Чем больше способна игра повышать жизненный тонус кого-то одного или группы, тем глубже она входит в культуру. Священное действо и праздничное состязание — вот две повсюду неизменно возвращающиеся формы, в которых культура вырастает как игра и в рамках игры.

Здесь сразу же вновь возникает вопрос, который мы уже затрагивали в предыдущей главе². Правомерно ли без каких бы то ни было оговорок распространять понятие игры на всякое состязание? Мы видели, что греки не склонны были, так сказать, не торгуясь, понимать άγων как παιδιά. Но это ясно и непосредственно из этимологии обоих слов. Ведь παιδιά выражало детское столь явно и непосредственно, что лишь в производном значении могло быть применено к таким играм, как серьезные воинские состязания. Термин же $a z_0 \mu$ определял состязание с несколько иной стороны; первоначальное значение слова $\alpha \gamma \omega v$ — повидимому, *собрание* (сравним: «хори́)^{3*}. Тем не менее Платон, как мы уже видели, употреблял слово παίγνιον, говоря о священных танцах: τά των Κουρητών ένόπλια παίγνια (та тон Куретон эноплиа пайгниа) [«вооруженные игры Куретов»], — и παίγνια — о sacra вообще. И тот факт, что, по-видимому, в большинстве случаев эллины состязались с полной серьезностью, отнюдь не является достаточным основанием, чтобы агон отделять от игры. Серьезность, с которой идет состязание, никак не означает отрицание его игрового характера. Ибо оно обнаруживает все формальные, так же как и почти все функциональные признаки игры. Они находят выражение, как бы собранные воедино, в самом этом слове wedcamp [состязание]: игровое пространство, campus, и wedden [держать пари], — то есть символическое выделение того, "ради чего" все происходит, та точка, которая является источником напряжения; отсюда wagen [дерзать]. Здесь можно вновь указать на примечательное свидетельство из Второй книги пророка Самуила (2 Цар. 2, 14)4*, де смертельный групповой поединок тем не менее обозначен словом, имеющим отношение к играм, входящим, в свою очередь, в сферу глагола смеяться. На одной греческой вазе мы видим изображение вооруженного поединка, представленного как агон, поскольку он сопровождается игрою флейтиста³. На празднествах в Олимпии бывали поединки со смертельным исходом⁴. Кунштюки, в которых Тора и его сотоварищей принуждают состязаются в палатах Утгарда-Локи с людьми последнего, именовали словом leika, значение которого лежит преимущественно в сфере игры. Нам не кажется слишком смелым рассматривать

62

раздельное наименование в греческом языке *состязания* — и *игры* всего лишь как более или менее случайный пробел в формировании абстрактного понятия игры вообще. Короче говоря, на вопрос, правомерно ли состязание как таковое причислять к категории игры, можно со всей искренностью ответить вполне утвердительно.

Состязание, как и любую другую игру, до некоторой степени можно считать не имеющим никакой цели. Это означает, что оно протекает в себе самом и его результат никак не сказывается на необходимом жизненном процессе данной группы. Известная поговорка со всей ясностью выражает это словами: "дело не в шариках, дело в самой игре", — то есть финальный элемент действия в первую очередь заключается в процессе как таковом, вне прямого отношения к тому, что за этим последует. Результат игры как объективный факт сам по себе незначителен и безразличен. Шах персидский, при посещении Англии отклонивший приглашение присутствовать на скачках, мотивируя это тем, "что он и так знает, что одна лошадь бежит быстрее другой", был, со своей точки зрения, совершенно прав. Он отказался вступать в чуждую ему игровую сферу, он пожелал остаться в стороне. Исход игры или состязания важен лишь для тех, кто в роли игроков или зрителей (на месте действия, по радио или еще как-нибудь) вступает в сферу

игры и принимает все ее правила. Люди становятся партнерами в игре, и они хотят ими быть. И для них вовсе не лишено значения и не безразлично, победит Ньорд или Тритон^{5*}.

"Ради чего" — в этих словах, собственно, самым сжатым образом заключается сущность игры. Это "что" не есть, однако, материальный результат игрового действия, например, то, что мяч попал в лунку, но факт чисто идеального свойства: что в игре выпал успех или что вся она прошла на хорошем уровне. "Успех" приносит игроку более или менее длительное удовлетворение. Это справедливо и для одиночной игры. Чувство удовлетворения возрастает от присутствия зрителей, однако это не значит, что без них нельзя обойтись. Любитель раскладывать пасьянс испытывает двойную радость, если за этим кто-либо наблюдает, но он в состоянии ограничиться и собственным обществом. Весьма существенно во всякой игре то, что свою удачу можно сделать предметом гордости перед другими. Расхожим примером здесь являются рыболовы. К такого рода похвальбе у нас еще будет случай вернуться.

Теснейшим образом связано с игрою понятие выигрыша. В одиночной игре достигнуть цели игры еще не значит *выиграты*. Понятие *выиграты* появляется лишь тогда, когда в игре есть противник.

Что такое *выиграть*? Что при этом выигрывается? *Выиграть* значит *возвыситься* в результате игры. Но действенность этого возвышения имеет склонность разрастаться до иллюзии верховенства вообще. И тем самым выигрывается нечто большее, нежели только игра сама по себе. Выигрывается почет, приобретается честь. И эта честь, и этот почет всегда полезны непосредственно всей группе, отождествляющей себя с победителем. Вот каково весьма знаменательное качество игры: достигну-

63

тын в ней успех словно сам собою переходит с одного на всю группу. Но еще более важна следующая особенность. В агональном инстинкте вовсе не в первую очередь мы имеем дело с жаждой власти или волей к господству. Первичным здесь является страстное желание превзойти других, быть первым и в качестве такового удостоиться почестей. Вопрос, расширит ли конкретное лицо или группа лиц свою материальную власть, отходит здесь на второй план. Главное — "победить". Чистейший пример триумфа, который проявляется не в чем-то зримом или доставляющем наслаждение, но в публичной демонстрации самой победы, способны принести шахматы.

Борются или играют ради чего-то. В первую и последнюю очередь это, конечно, сама победа, за которую борются и ради которой играют, но победе сопутствуют всевозможные способы наслаждаться ею. Прежде всего как торжеством, триумфом, празднуемом данной группой в обстановке похвал и приветственных возгласов. Из победы вытекают следующие за нею честь, почет и престиж. Как правило, однако, уже в момент, когда указываются границы игры, с выигрышем связывают нечто большее, нежели одну только честь. В игре провозглашается ставка. Она может быть символической или иметь материальную ценность, она может быть также и чисто идеального свойства. Ставка — это золотой кубок, драгоценность, королевская дочь, мелкая монета, жизнь игрока или благо целого племени. Это может быть заклад или приз. Заклад, wedde, vadium, gage — чисто символический предмет, который помещают или вбрасывают в игровое пространство. Призом может быть лавровый венок или денежная сумма, или какая-нибудь иная материальная ценность. Слово pretium этимологически восходит к сфере обмена ценностями, в нем заключено понятие против, в обмен на, однако его значение постепенно смещается к понятию игры. Pretium, prijs означает, с одной стороны, pretium iustum [справедливую цену], средневековый эквивалент современного понятия рыночной стоимости от стороны — оно начинает означать *похвалу* и честь. Едва ли можно семантически чисто разделить сферы значений слов plijs [neнa], minst [выигрыш] и loon [вознаграждение]. Последнее полностью лежит вне игровой сферы: оно означает справедливую оплату выполненной услуги или работы. Ради вознаграждения не играют, за вознаграждение трудятся. Английский язык, однако, заимствует слово, обозначающее вознаграждение, wages, именно из сферы игры. Winst [выигрыш лежит в равной мере как в сфере экономического обмена, так и в области состязаний: купец получает выигрыш, игрок добивается выигрыша. Prijs относится к сфере игр-состязаний и лотерей [приз], а также товаров в магазине [цены на них указываются в прейскурантах]. Между дергегеп [удостоенный (высшей) оценки] и geprijsd [снабженный ценой] создается напряжение противоречия игры и — серьезности. Элемент страсти, удачи, риска одинаково свойствен и экономическому предприятию, и игре. Чистое стяжательство не ведет дела и не вступает в игру. Риск, случай, неуверенность в конечном исходе, постоянное напряжение со-

64

ставляют суть игрового поведения. Напряжение определяет ощущение важности и ценности игры, и по мере того как оно возрастает, игрок уже более не сознает, что играет.

Греческое название приза победителю в состязании — άθλον (атлон) — некоторые производят от корня, подобного тому, от которого образованы wedde [вознаграждение], wedden [спорить] и латинское vadimonium [поручительство]. Среди слов, идущих от этого корня, есть и αθλητής [атлет]. Борьба, напряженное усилие, упражнение и отсюда терпение, страдание, выдержка, неудача — все эти понятия сплетаются здесь воедино. Германское wedden также выражает еще и напряженное усилие, рвение, однако это слово смещается в область права, чего мы вскоре коснемся особо.

Со всеми соревнованиями тесно связано не только *ради чего*, но также и *в чем*, и с *чем*. Борются за первенство в силе и ловкости, в знании и в искусности, в роскоши и в богатстве, в щедрости и в удаче, в знатности и в чадородии. Борются с помощью физической силы, оружия, ума или рук, выставляя себя Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова;

Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

напоказ, громогласно: хвастаясь, похваляясь, понося друг друга, — ставя все на кон, наконец, прибегая к хитрости и обману. Об этом последнем добавим еще несколько слов. Согласно нашему чувству, применение хитрости и обмана со всей очевидностью ломает, сводит на нет игровой характер состязания. Ведь сама сущность игры требует неукоснительного соблюдения правил. Тем не менее архаическая культура отказывает в правоте этому нашему нравственному суждению, так же как и народный дух. В сказке о зайце и еже, который с помощью обмана выигрывает состязание в беге, именно нечестному игроку отводится роль героя. Из героев мифов многие побеждают обманом либо используют помощь со стороны. Пелопс подкупает возничего Эномая, который вставляет восковые чеки в оси его колесницы. Ясон и Тесей выдерживают свои испытания с помощью Медеи и Ариадны, Гунтеру помогает Зигфрид. Кауравы в Махабхарате обманом выигрывают игру в кости. С помощью двойного обмана Фрейя добивается того, чтобы Вотан даровал победу лангобардам. Асы нарушают клятвы, данные ими Великанам 7*.

Во всех этих случаях сама, так сказать, особая хитрость, в свою очередь, превращается в предмет состязания и фигуру игры. Плутующий игрок, и мы уже говорили об этом, — отнюдь не шпильбрехер. Он делает вид, что следует правилам, и играет вместе со всеми, покамест не оказывается пойманным за руку⁶.

Неопределенность границ между игрой и серьезностью нигде не выступает так резко, как в следующем. Люди играют в рулетку, но они также "играют на бирже". В первом случае игроки согласятся с вами, что их действия — это игра, во втором же случае — нет. Покупать и продавать в надежде на неопределенные шансы роста или падения цен считается неотъемлемой частью "деловой жизни", то есть экономической функции общества. В обоих этих случаях люди рассчитывают на выигрыш. В первом случае шансы в общем признаются чистой случайностью, однако не до конца, ибо есть разные "системы" выигрывания.

65

Во втором случае игрок тешит себя твердой иллюзией, что он в состоянии рассчитать ближайшие тенденции рынка. Различие в ментальной позиции здесь весьма незначительно.

В этой связи следует обратить внимание на то, что обе эти формы денежных операций в надежде на будущее везение прямо проистекают из битья об заклад, так что можно усомниться, действительно ли игра, а не серьезный интерес, была здесь первичной. И в Генуе, и в Антверпене в конце Средневековья мы видим появление страхования жизни и других сделок на срок в форме битья об заклад относительно возможного исхода таких событий неэкономического характера, как "leven ende sterven van persoonen, reysen oft beevaerden, oft baeren van knechtkens of meyskens, oft opt inneemen van eenige landen, plaetzen oft steden" ["жизнь и кончина неких персон, путное хождение либо плавание, либо рождение на свет мальчика или девочки, либо взятие неких земель, мест или градов"]. Наряду с прочими недозволенными азартными играми и подобные сделки, даже там, где они уже приняли полностью меркантильный характер, то и дело подвергались запрету, как, например, со стороны Карла V⁸. На выборах нового папы делали ставки, как на нынешних скачках ⁹. Еще в XVII в. торговые трансакции известны нам как weddingen [napu].

Этнология все более явственно дает знать, что общественная жизнь в архаические периоды культуры обычно основывалась на антитетическом и антагонистическом устройстве самого общества, и весь мыслительный мир такого общества был организован соответственно проти-воположениям, заданным этой дуалистической структурой. Повсюду можно найти следы этого примитивного дуализма, когда племя делится на две противостоящие и экзогамные половины, или фратрии. Обе группы различаются своими тотемами. Люди могут быть "воронами" или "черепахами", что определяет для них целую систему обязанностей, запретов, обычаев и почитаемых объектов, относящихся либо к ворону, либо к черепахе. Взаимоотношения обеих частей племени носят характер взаимной борьбы и соперничества, но одновременно — изъявления готовности к взаимовыручке и обмену добрыми услугами. Совместно ведут они прилюдную жизнь племени, проходящую как бы в нескончаемой чреде тщательно формализованных ритуалов. Дуалистическая система, разделяющая обе части племени, простирается и на весь мир их представлений. Каждое существо, каждый предмет принадлежит либо той, либо другой стороне, так что весь космос охватывается этой классификацией.

Наряду с делением племени на две части люди группируются также по признаку пола, что равным образом может быть выражено в полном космическом дуализме, как это имеет место в китайском противопоставлении u и s и

66

обособление, и конкретно проявляется в разделении на группы юношей и девушек, которые на празднествах по времени года в ритуальных формах привлекают друг друга поочередным пением и играми.

В праздниках, соотнесенных с временем года, вступают в действие состязания как противостоящих групп племени, так и противоположных полов. На культуросозидающее действие всевозможных праздничных состязаний, приуроченных к смене времени года, ни для одной из великих культур не пролито столько света, как это сделал для культуры Древнего Китая Марсель Гране. Пусть даже картина, которую он воссоздает, строится на основе интерпретации древних песен, она так основательно подкрепляется и так полно согласуется со всем, что поведала нам этнология об архаической общественной жизни, что мы можем без колебаний обратиться к ней как к твердо установленной культурно-исторической данности 10.

Как первоначальную фазу китайской культуры Гране описывает состояние, при котором сельские роды отмечали празднования по времени года различными состязаниями, предназначенными способствовать плодородию и преуспеянию. О подобной целенаправленности так называемых примитивных культовых действий достаточно хорошо известно. С каждой удачно проведенной торжественной церемонией или победой в игре или состязании, особенно когда это священные игры, связывается в архаическом обществе явственная убежденность в достигнутом благе, распространяющемся на конкретную общность. Жертвоприношение или священные танцы прошли успешно — и все теперь хорошо, высшие власти попрежнему с нами, мировой порядок будет поддержан, космическое и общественное благополучие для нас и наших семей теперь обеспечено. Не следует, конечно, представлять эти чувства как результат ряда последовательных умозаключений. Это скорее некое жизненное ощущение, состояние удовлетворения, сгущающееся в более или менее осознанные верования, с проявлениями которых мы еще будем знакомиться более тщательно. Возвращаясь к описанию Гране китайской глубокой древности, мы остановим свое внимание на проводившемся мужчинами в мужском доме зимнем празднестве, носившем остро драматический характер. В экстатическом возбуждении после опьяняющих возлияний мужчины исполняли звериные танцы, устраивали кутежи, бились об заклад и старались всячески себя показать. Женщины не допускались, тем не менее антитетический характер празднества сохранялся. Разработка церемоний связывается именно с соперничеством и попеременным участием. Есть группа хозяев дома — и приглашенные. Если одни представляют собою начало ян, присущее солнцу, теплу, лету, то другие начало инь. связанное с луною, холодом и зимою.

Выводы Гране идут, однако, значительно дальше этой картины кре-стьянско-аграрной, квазиидиллической жизни по обычаям родов и племен. С ростом владений и отдельных царств внутри огромной территории, где жили китайцы, на предполагаемое первоначальное двухчастное разделение накладывается расчленение на множество соперничающих

67

групп. На основе приуроченных к временам года состязании племенных фратрий происходило иерархическое упорядочение общества. Процесс феодализации идет от престижа, который воины завоевывают себе в таких поединках. «L'esprit de rivalité qui animait les confréries masculines et qui, pendant la saison d'hiver, les opposait en des joutes dansantes est à l'origine du progrès institutionnel» ["Дух соперничества, который воодушевлял мужские фратрии и, в ходе зимних празднеств, в танцевальных состязаниях противопоставлял их друг другу, — именно он лежит в основе институционально выраженного развития"].

Но даже если мы не пожелаем заходить так далеко, как Гране, который всю чиновную упорядоченность позднейшего китайского государства выводит из этих примитивных обычаев, мы вынуждены будем признать, что он мастерски показал, как в ходе построения китайской цивилизации агональный принцип занял место, далеко превосходящее значение агона в культуре Эллады, при том что игровой по сути характер его заявляет о себе еще сильнее, чем в Греции.

И вот уже почти всякое ритуальное действие принимает форму церемониального состязания: именно так переправляются через реку, взбираются на гору, рубят дрова, рвут цветы 12. Постоянный тип легендарного установления государственной власти заключается в следующем: удивительными проделками или невероятным состязанием в силе героический князь доказывает свое превосходство над противниками. Как правило, подобный турнир влечет за собою смерть побежденного.

Здесь важен тот факт, что описанные состязания, даже если воображение придает им вид титанической смертельной борьбы, при всем своем своеобразии принадлежат сфере игры. Это бросается в глаза, если сравнить состязания, о которых в мифической и героической форме повествуют китайские предания, с проводимыми еще и в наши дни сезонными празднествами, встречающимися в стольких уголках мира. Это особенно касается певческих и игровых состязаний юношей и девушек во время весенних или осенних праздников. Гране, разрабатывая эту тему в отношении Древнего Китая на основании любовных песен из Шицзина 13 10*, уже указывал на подобные празднества в Тонкине, Тибете и Японии. Что касается Аннама 11*, где эти обычаи процветали вплоть до недавнего времени, все это превосходно описано в одной парижской диссертации 3 десь мы попадаем в самую сердцевину сферы подлинных игр. Поочередное пение, игра в мяч, ухаживание, јеих d'esprit [острословие], загадки — все здесь внутренне взаимосвязанно в форме живого соревнования между двумя полами. Сами песни суть типичные порожденья игры, с неизменными правилами, варьируемыми повторами, вопросами и ответами. Прочитать эту работу Нгуэна можно посоветовать всякому, кто желает получить убедительные иллюстрации о связи игры и культуры.

Все эти формы состязания снова и снова выдают связь с культом, ибо в отношении их постоянно сохраняется убеждение, что они полез-

68

ны и необходимы для доброго следования времен года, созревания урожая, счастливого завершения всего годового цикла.

Если исход состязания как таковой, то есть как достижение успеха, влияет на ход вещей в природе, то это следует понимать таким образом, что весьма мало значит, какой именно вид борьбы приводит к нужному результату. Победа в борьбе сама по себе подстегивает ход вещей. Победа *репрезентирует*, то есть *реализует* для победителей торжество добрых сил над злом и благо для группы, которая все это

свершает. Отсюда следует, что, подобно игровым состязаниям в силе, ловкости или хитрости, чисто азартные игры также могут иметь сакральное значение, то есть означать и определять божественные свершения. Можно пойти еще дальше. Понятия шанса и судьбы в человеческом сознании лежат особенно близко к сфере священного. Современный человек, который хочет представить себе эти духовные взаимосвязи, должен вспомнить о тех нелепых прогнозах в нашей повседневной жизни, которые памятны нам с детских лет и на которые порой попадаются вполне уравновешенные и совершенно не склонные к предрассудкам люди, даже если они и не придают им никакого значения. В качестве примера из литературы я сошлюсь на *Воскресение* Толстого, где один из судей, входя в зал заседаний, загадывает, что если он пройдет до своего кресла четное число шагов, то желудочных колик у него сегодня не будет^{12*}.

Игра в кости составляет часть религиозного обихода некоторых народов 15. Существует связь между двучленной структурой общества, разделенного на фратрии, и двумя цветами игровой доски или игральных костей. В древнеиндийском слове *dyütam* значения борьбы и игры в кости переходят одно в другое. Любопытные отношения связывают представления об игральной кости и стреле 16. Даже мир в целом мыслится как некая игра в кости, в которую играет Шива со своею супругой. Каждое из времен года, *rtu*, представлено одним из шестерых мужчин, играющих в кости из золота и серебра 17. Игру богов за игральной доскою знает и германская мифология. Когда в мире утвердился порядок, боги сошлись для игры в кости, а когда мир после своего заката возродится заново, вернувшие себе молодость асы вновь разыщут золотую игральную доску, которой они прежде владели 18 13*.

В только что упомянутом исследовании Хелдом сделаны этнологические выводы из того факта, что главное действие *Махабхараты* разворачивается вокруг игры в кости, которой заняты царь Юдхиштхира и кау-равы. Особый интерес представляет для нас место игры. Это может быть простой круг, dyütamandalam,, имеющий, однако, уже сам по себе магическое значение. Он тщательно очерчивается, со всяческими предосторожностями против обмана. Игроки не могут покидать круг, пока не выполнят всех своих обязательств ¹⁹. Нередко, однако, перед началом игры специально возводится временная палата, где вся почва священна. Целая глава *Махабхараты* посвящается возведению этой палаты игры — sabha — для поединка сыновей Панду со своими соперниками.

69

Азартная игра имеет таким образом и свою серьезную сторону; она входит в культ, и Тацит совершенно неправомерно удивлялся тому, что для германцев метание костей было вполне трезвым и серьезным занятием. Однако же когда Хелд из сакрального значения игры в кости делает вывод, что примитивные игры поэтому нельзя считать играми в полном смысле слова²⁰, я склонен со всей определенностью возражать против этого. Скорее наоборот: именно их место в культе следует объяснять их чисто игровым характером.

Агональную основу культурной жизни архаических обществ ничто не высвечивает с такой ясностью, как описание обычая индейских племен Британской Колумбии, известного в этнологии под названием по*тамч* В самой типичной форме, особенно по его описанию у племени квакиутль, *потамч* представляет собой большой, торжественный праздник, на котором одна из двух групп с чрезвычайной пышностью и всевозможными церемониями раздаривает самые щедрые дары другой группе, не преследуя никакой иной цели, кроме как доказать этим свое превосходство. Единственное, но при этом необходимое ответное действие заключается в том, что и другая сторона обязана в течение какого-то времени также устроить праздник и, насколько это возможно, превзойти соперников. Эта форма праздника раздаривания определяет всю общественную жизнь племен, знакомых с потлатчем. культовые обряды, правовые обычаи, искусство. Рождение, брак, инициация юношей, смерть, татуирование, установка намогильного знака — все служит поводом для потлатча. Вождь племени устраивает потлатч, строя дом или водружая тотемный столб. Во время потлати представители разных полов или кланов показывают свое искусство в исполнении священных песен, выставляют напоказ свои маски, дают неистовствовать колдунам, одержимым духами клана. Но главным делом остается раздача подарков. Устроитель праздника расточает при этом имущество всего своего клана. Однако, принимая участие в празднике, другой клан ставит себя перед обязанностью потлати еще более щедрого. Если же должник окажется несостоятельным, он потеряет свое имя, свой тотемный знак, так же как и тотемы клана, свою честь, свои гражданские и религиозные права. Так утварь и добро самым прихотливым образом кочуют из одного знатного дома в другой. Предполагается, что первоначально потлати устраивался только между двумя фратриями одного племени.

Свое превосходство в потлатче доказывают не только раздариванием имущества, но также, и еще более разительным образом, уничтожением своей собственности, чтобы хвастливо показать, что без всего этого можно обойтись. Такое уничтожение тоже сопровождается драматическим ритуалом, включая высокомерный вызов сопернику. Все это всегда протекает в состязательной форме: если вождь разбивает медный котел или сжигает кипу одеял, или рубит в щепки каноэ, то его соперник обязан уничтожить по меньшей мере равноценные вещи, а еще лучше — превзойти его в этом. Черепки и обломки с вызовом шлют сопернику

70

либо выставляют их как знак своей чести. О племени тлинкит^{14*}, близко родственном племени квакиутль, рассказывают, что один вождь, желая посрамить другого, убил несколько своих рабов, на что другой, дабы отомстить за себя, должен был умертвить большее число рабов, нежели первый²².

Подобные состязания в необузданной щедрости, доходящие в пределе до безрассудного истребления собственного добра, в более или менее явном виде еще и сегодня встречаются по всему миру. Марсель Мосс обратил внимание на обычаи, полностью совпадающие с *потлатием*, у меланезийцев. В *Essai sur le Don [Опыте о дарении*] он указывает на следы подобных обычаев в греческой, римской, древнегерманской культурах. Гране обнаруживает состязания в дарении, а также и в уничтожении вещей в древнекитайской традиции ²³. В доисламском арабском язычестве мы встречаем их под особым именем, доказывающим их формализованный характер: mo'aqara, некое nomen actionis ^{15*} глагольной формы, значение которой уже старинные словари, ничего не знавшие о рассматриваемом нами этнологическом фоне, определяли как "соперничать в славе, подрезая ноги верблюдам" ²⁴. Разработанная Хел-дом тема была уже более или менее задана Моссом в словах: "Le Mahabharata est l'histoire d'un gigantesque potlatch" [*"Махабхарата —* это история гигантского потлатча"].

С предметом нашего рассмотрения связано следующее. Пункт, к которому сводится все, называемое *потлатичем*, или родственное ему, это выигрыш, главенство, слава, престиж и не в последнюю очередь — реванш. Друг другу всегда противостоят, даже если одно лицо устраивает весь этот праздник, две группы, связанные между собой одновременно духом враждебности и общности. На свадьбе вождя племени мамалека-ла 16*, по описанию Боаса 26, группа приглашенных объявляет о "готовности начать поединок", то есть церемонию, в результате которой будущий тесть должен будет уступить свою дочь. Все достижения здесь носят характер испытаний и жертвований. Торжество протекает в форме священнодействия или в форме игры. Обширную прямоугольную площадку ограждают веревками. Чередующееся пение и танцы в масках сопровождают действие. Ритуал соблюдается очень строго: малейшая оплошность лишает силы все действие. Покашливание или смех стро-жайше наказываются.

Духовная атмосфера, в которой происходит вся эта торжественная церемония, — это атмосфера чести, выставления напоказ, бахвальства и вызова. Это мир рыцарской гордости и героических иллюзий, где ценятся имена и гербы и насчитываются вереницы предков. Это не мир забот о поддержании жизни, погони за необходимыми благами, расчетливого стремления к выгоде. Единственное стремление здесь — престиж своей группы, повышение ранга, превосходство над остальными. Отношение друг к другу и обязанности двух противостоящих фратрий племени тлинкит выражаются термином, который можно передать как showing respect [выказывание уважения]. Это отношение постоянно

71

претворяется в демонстрирование всевозможных взаимных услуг, включая обмен подарками.

Этнология, насколько мне известно, ищет объяснение такому явлению, как *потлати*, главным образом в магических и мифологических представлениях. Дж. У. Локер дал превосходный образчик этого в своей книге *The Serpent in Kwakiutl Religion* [Змея в религии квакиутль].

Нет сомнения, что практика *потлатиа* теснейшим образом связана с миром религиозных представлений тех племен, где она утвердилась. Все особые представления об общении с духами, инициации, отождествлении человека с животным и пр. постоянно находят свое выражение в потлатие. Это не исключает того, что потлати как социологическое явление вполне можно понять и вне какой-либо связи с определенной системой религиозных воззрений. Стоит лишь мысленно представить себе атмосферу сообщества, где непосредственно властвуют изначальные побуждения и глубинные страсти, которые в цивилизованном обществе встречаются не иначе как возрастные порывы юношеского периода. Такое сообщество будет в высокой степени вдохновляться понятиями групповой чести, восхищением перед богатством и щедростью, демонстрированием дружеских чувств и доверия, соперничеством, вызовом, жаждой приключений и вечного самовозвышения через показное безразличие ко всем материальным ценностям. Короче говоря, это атмосфера мыслей и чувств, присущих подросткам. Но и вне связи с технически правильно организованным потлатием как ритуальным представлением состязание в раздаривании и уничтожении своей собственности психологически понятно для каждого. Поэтому особенно важны случаи такого рода, не укладывающиеся в определенную систему культа, — как, например, следующий, описанный несколько лет назад Р. Монье по сообщению одной египетской газеты. Между двумя египетскими цыганами возник спор. Чтобы его уладить, они порешили, что в присутствии торжественно собравшегося племени каждый из них перережет всех своих овец, после чего сожжет все свои бумажные деньги. В конце концов один из них увидел, что может потерпеть поражение, и тогда он продал шесть своих ослов, чтобы все же одержать верх благодаря полученной выручке. Когда он пришел домой за ослами, жена воспротивилась этой продаже, и цыган зарезал жену²⁸. Совершенно очевидно, что во всем этом кроется нечто большее, нежели спонтанный взрыв страсти. Это формализованный обычай, называя который, Монье пользуется словом vantardise [бахвальство]. По-видимому, он чрезвычайно близок древнеарабскому mo'aqara, уже упоминавшемуся нами выше. Тем не менее какая бы то ни было религиозная подоплека здесь все же отсутствует.

Первичным во всем этом комплексе, называемом *потрамч*, кажется мне агональный инстинкт, первична здесь игра всего общества ради возвышения коллективной или индивидуальной личности. Это серьезная игра, пагубная игра, порою кровавая игра, священная игра, и все же это игра. Мы достаточно убедились, что игра — это и то, и другое, и третье.

72

Именно об игре уже Марсель Мосс говорит: "Le potlatch est en effet un *jeu* et une epreuve" ["Потлатч на самом деле и *игра*, и испытание"]. Также и Дави, который рассматривал *потлатч* исключительно с юридической точки зрения, как правообразующий обычай, сравнивает общественные формы, в которых бытует *потлатч*, с большими игорными домами, где фортуна, положение и престиж постоянно переходят из рук в руки в результате состязания и в ответе на вызов³⁰. Если поэтому Хелд заключает³¹, что игра в кости и примитивная игра в шахматы не являются настоящими азартными играми, потому что входят в область сакрального и выражают принцип *потлатча*, то я был бы склонен расположить эти аргументы в обратном порядке и сказать: они входят в область сакрального именно *потому*, *что* являются настоящими играми.

Когда Ливий говорит о пышности, с которой проводились ludi publici [публичные игры], и об излишествах, доходивших до безудержного соперничества 32 17*; когда Клеопатра, желая превзойти Антония, бросает в уксус жемчужину 18*; когда Филипп Бургундский чреду пиршеств придворной знати увенчивает в Лилле празднеством Vosux du faisan [Обета фазана] 19*; или, наконец, когда нидерландские студенты по случаю определенных праздников предаются церемонии битья стекол, то можно, если угодно, говорить о все тех же проявлениях инстинкта потлатча. Проще и вернее, однако, было бы сам потлатч рассматривать как наиболее разработанную и наиболее выразительную форму фундаментальной потребности человеческого рода, которую я бы назвал Игрой ради славы и чести. Технический термин потлатч, вошедший однажды в научное словоупотребление, слишком легко превращается в этикетку, с помощью которой это явление выступает на сцене как вполне ясное и исчерпанное.

Игровая суть подобного ритуала раздаривания, бытующего по всей земле, предстала в наиболее ярком свете, когда Малиновский в своей книге Argonauts of the Western Pacific [Аргонавты западной части Тихого океана] дал живое и подробное описание системы, называемой кула, которую он наблюдал у туземцев островов Тробриан и соседей их в Меланезии (Соседей их в Меланезии) (Соседей из групп островов к востоку от Новой Гвинеи. В процессе этого плавания племена, выступающие по обычаю как партнеры, обмениваются предметами, которые не имеют никакой потребительской ценности, — это бусы из красных и браслеты из белых ракушек, — но в качестве дорогих и прославленных украшений, нередко известных по имени, переходят на время во владение другой группы. Эта последняя принимает на себя обязанность в течение определенного времени передать эти предметы дальше, следующему звену в цепи кулы. Предметы имеют священную ценность. Они обладают волшебною силой, у них есть своя история, рассказывающая, как они были добыты впервые. Среди них есть и такие, что их включение в обращение вызывает сенсацию — настолько

73

высоко они ценятся³⁴. Все это сопровождается разного рода формальностями, ритуалом, праздничной торжественностью и магией. Действие происходит в атмосфере взаимных обязательств, доверия, дружеского расположения и гостеприимства, благородного поведения, щедрости, чести и славы. Такие плавания часто изобилуют приключениями и опасностями. Интенсивная культурная жизнь племен, изготовление резьбы на каноэ, поэтическое искусство, кодекс чести и манер — все это связано с понятием кула. Торговля полезными вещами также входит в подобные путешествия, но как нечто второстепенное. Возможно, нигде архаическая культурная жизнь не принимает до такой степени форму общинной благородной игры, как у этих папуасов Меланезии. Состязание принимает здесь вид, своею чистотой, пожалуй, превосходящий сходные обычаи других, нередко гораздо более цивилизованных народов. Бесспорно, что здесь, на почве всей системы священного ритуала, проявляется потребность человека жить в красоте. Форма, в которой эта потребность находит свое удовлетворение, это форма игры.

С детских лет и вплоть до высших достижений в культурной деятельности одной из сильнейших побудительных причин к совершенствованию самого себя, так же как и своей группы, выступает желание похвалы и почестей как награды за свое превосходство. Люди осыпают похвалами друг друга, хвалят самих себя. Ищут воздания чести за свою добродетель. Желают получить удовлетворение, когда что-то хорошо ими сделано. Сделано хорошо — значит сделано лучше другого. Стать первым — значит оказаться первым, показать себя первым. Чтобы получить доказательство своего превосходства, нужно соперничество, состязание.

Добродетель, делающая вас достойным почестей, в архаическом обществе — не абстрактная идея нравственного совершенства, соизмеримого с заповедью высшей божественной власти. Понятие добродетели — deugd — еще прямо соответствует своему глагольному основанию deugen: быть к чемуто пригодным, быть в своем роде подлинным и совершенным. Так же обстоит дело и с греческим понятием ápetí (аpete), и со средневерхне-немецким tugende. Всякая вещь обладает своей ápetí, присущей ее натуре. Лошадь, собака, глаз, топор, лук — всему свойственна своя deugd. Сила и здоровье — это добродетели тела, сметливость и проницатель ность — духа. Слово аpetí находится в связи со словом ápiotos (apuctoc) — nyumee, npeвосходное 35. Добродетель человека благородного звания — это ряд таких свойств, которые делают его способным сражаться и повелевать. Разумеется, сюда входят также щедрость, мудрость и справедливость. Совершенно естественно, что у многих народов слово, обозначающее добродетель, возникает на почве такого понятия, как мужественность, вроде латинского virtus, которое, впрочем, достаточно долго сохраняло по преимуществу значение доблести. Это же справедливо для

арабского *morou'a*. которое, подобно греческому $\acute{\alpha}$ рет $\acute{\eta}$ (арете), охватывает целый пучок значений, а именно: силу, мужество, богатство, хорошее ведение дел,

74

добрые обычаи, учтивость, изящество манер, щедрость, великодушие и нравственное совершенство. При любой системе архаического жизненного уклада на основе воинственной и благородной племенной жизни, вырастает идеал рыцарства и рыцарственности, будь то у греков, арабов, японцев или христиан эпохи Средневековья. И всегда этот мужской идеал добродетели сохраняет неразрывную связь с признанием и утверждением чести, примитивной, внешне проявляемой чести.

Еще у Аристотеля честь — это награда, завоеванная добродетелью³⁶. Правда, он рассматривает честь не как цель или основание добродетели, но скорее как ее естественное мерило. "Люди стремятся к чести, дабы удостовериться в своей собственной ценности, в своей добродетели. Они стремятся к тому, чтобы их почитали люди разумные, те, кто их знает, по причине их истинной ценности"³⁷.

Добродетель, честь, благородство и слава, таким образом, изначально попадают в круг состязания и, можно сказать, в круг игры. Жизнь молодого благородного воина — это постоянное упражнение в добродетели и битва за честь своего высокого положения. Гомерово

«αιτέν άριστεύεν και ύπείροχον έμμεναι. άλλων» 38 (αμε αρματεύεν και τωπεμροχοή εμμεναι. άλλων» 38

["тщиться других превзойти, непрестанно пылать отличиться"]

(Пер. Н. И. Гнедича) является полным выражением этого идеала. Эпос питает интерес не к военным действиям как таковым, но κ άριστεία (аристейа) [превосходству] особых героев.

Из приуготовления к благородной жизни вырастает воспитание себя для жизни в государстве и для государства. Но в этой связи άρετή еще не принимает чисто этического звучания. Оно продолжает означать способность гражданина исполнять свое дело в условиях полиса. В состязании элемент упражнения еще не утратил своей весомости.

Идея того, что благородство покоится на добродетели, изначально кроется в самом представлении о последней, однако понятие добродетели, по мере развертывания культуры, мало-помалу наполняется иным содержанием. Понятие добродетели возвышается до этического и религиозного. Благородное сословие, которое некогда отвечало идеалу добродетели тем, что отличалось доблестью и отстаивало свою честь, и которое все еще видит свое призвание в том, чтобы хранить верность этой своей задаче, должно либо вкладывать в традиционный рыцарский идеал более высокое этико-религиозное содержание, что на практике выглядит обычно весьма плачевно, либо довольствоваться культивированием внешней картины высокого положения и незапятнанной чести, демонстрируя помпезность, роскошь и куртуазное обхождение, которые теперь сохраняют всего-навсего игрвой характер — хотя и присущий им изначально, прежде, однако, выполнявший функцию создания культуры.

Человек благородного звания подтверждает свою *добродетель* действенным испытанием силы, ловкости, мужества, но также остроумия, мудрости,

75

искусности, богатства и щедрости. Либо, наконец, состязанием в слове, то есть заранее восхваляя или предоставляя восхвалять поэту или герольду ту добродетель, в которой желательно было превзойти соперника. Это прославление добродетели, как форма состязания, естественно переходит в поношение противника. Но и хула принимает собственную форму состязания, и весьма примечательно, что как раз эта форма состязаний в самовосхвалении и хуле занимает особое место в самых различных культурах. Достаточно вспомнить о сходном поведении мальчишек, чтобы сразу же квалифицировать бранные турниры такого рода как одну из игровых форм. Специально устраиваемый турнир в похвальбе и хуле не всегда можно четко отделить от бравады, которой некогда имели обыкновение предварять или сопровождать вооруженные столкновения. На поле битвы, по описанию древних китайских источников, царит безудержная мешанина самовосхваления, благородства, оскорблений, воздавания почестей и т.д. Это скорее состязание в моральных ценностях, соперничество в чести, а не в силе оружия³⁹. Особые действия имеют при этом техническое значение отличительных знаков чести или позора для тех, кто их производит или им подвергается. Жест презрения к неприступной мощи стены вражеской крепости, каковым был роковой прыжок Рема в начале римской истории^{21*}, присутствует как обязательная форма вызова в китайских повествованиях о войне. Воин спокойно приближается, например, к воротам врага и пересчитывает своей плетью доску за доскою 40. Весьма схоже ведут себя граждане Мо, которые, стоя на крепостной стене, стряхивают пыль со своих колпаков, после того как осаждающие дали залп из бомбард22°. Обо всем этом мы еще поговорим при обсуждении агонального элемента войны. Теперь же нас будут интересовать "joutes de jactance." ["поединки бахвальства"].

Едва ли следует говорить, что мы постоянно сталкиваемся здесь с явлением *потлатча*. Связь между состязанием в богатстве и расточительстве и поединками в похвальбе можно видеть и в следующем. Средства пропитания, указывает Малиновский, у жителей островов Тробриан ценятся не только из-за своей непосредственной пользы, но и как наглядное свидетельство их богатства. Хранилища ямса построены у них так, что снаружи всегда можно оценить, сколько его там находится, а сквозь широкие прогалы в обшивке можно удостовериться в качестве содержимого. Самые лучшие экземпляры кладут на виду, а особенно

крупные помещают в рамку, украшают цветами и вывешивают снаружи на стенах амбара. Если в деревне живет главный вождь, обыкновенные члены племени должны покрывать кокосовыми листьями свои сараи для припасов, дабы те не соперничали с амбаром вождя 1. В китайских преданиях отзвук подобных обычаев мы находим в рассказе о празднестве, устроенном злым царем Чжоу Синем, который повелел насыпать целую гору всяческой снеди, по которой могли проезжать колесницы, и вырыть и наполнить вином пруд, по которому могли плавать лодки 42. Один китайский автор описывает расточительность, сопутствовавшую народным состязаниям в похвальбе 43.

76

Состязание ради чести в Китае среди прочих многочисленных форм принимает некую особую форму соревнования в учтивости, обозначаемую словом жан, то есть уступить другому дорогу 44. Каждый старается побить противника благородством манер, уступить ему место, сойти с дороги. Состязание в учтивости, пожалуй, нигде не формализовано так, как в Китае, но находим мы его повсеместно 45. Оно может считаться как бы оборотной стороной состязаний в бахвальстве; основание столь подчеркиваемой учтивости — сознание собственной чести.

Состязание в поношении занимало значительное место в древне-арабском язычестве, и связь его с соревнованием в уничтожении собственного имущества, что являлось частью потлатча, явно выступает наружу. Мы уже упоминали об обычае, называемом *mo'agara*, по которому соперники перерезали своим верблюдам сухожилия ног. Основная форма глагола, от которого произошло слово *mo'agara*, означает ранить, калечить. В значении mo'aqara теперь также приводят и conviciis et dictis satyricis certavit cum aliquo бороться с кем-либо бранью и насмешливыми словами, здесь нам приходится вспомнить египетских цыган, у которых обычай соревноваться в уничтожении своего добра носил название похвальбы. Доисламские арабы, помимо mo'aqara, знали еще две технические разновидности состязаний, когда противники дразнили и оскорбляли друг друга, это — monàfara и mofäkhara. Заметим, что эти три слова образованы сходным путем. Это nomina actionis так называемой третьей формы глагола. И в этом, пожалуй, заключено самое интересное: в арабском языке имеется определенная форма глагола, которая может любому корню придавать значение "соревнования в чем-либо", "превосходства в чем-то над кем-либо", нечто вроде глагольной превосходной степени основной формы. Наряду с этим производная шестая форма глагола выражает еще и значение повторяемости действия. Так, от корня hasaba — считать, сосчитать образуется mohasaba — состязание в доброй славе, от kathara — превосходить в числе — mokathara состязание в численности. Mofakhara происходит от корня, означающего славу, самопрославление, похвальбу, monafara — происходит из сферы значений разбить, обратить в бегство. Хвала, честь, добродетель, слава объединяются в арабском в одну сферу значений — так же, как равноценные греческие понятия, группирующиеся вокруг $\acute{\alpha}$ рєт $\acute{\eta}$ как смыслового центра 46 . Центральное понятие здесь — 'ird, которое лучше всего. переводить как честь, понимаемую в самом конкретном смысле слова. Высшее требование благородной жизни — обязанность сохранять свою 'ird целой и невредимой. Напротив, намерение противника — повредить, нарушить эту 'ird оскорблением. Основание для чести и славы, то есть элемент добродетели, дает также всякое телесное, социальное, моральное или интеллектуальное превосходство. Люди взыскуют славы своими победами, своим мужеством, численностью своей группы или своих детей, своей щедростью, своим влиянием, остротой зрения, красотою волос. Все это вместе придает человеку 'izz, 'izza, то есть исключительность, превосходство над прочими и поэтому — власть и престиж. Дразнить

77

или поносить противника значит в немалой степени возвышать 'izz самого себя, это носит техническое обозначение *hidja*. Эти состязания ради чести, носившие название *mofakhara*, устраивались в строго определенное время, приуроченное к ярмаркам, и после паломничества. В состязаниях могли принимать участие племена, кланы или отдельные соперники. Как только две группы сходились друг с другом, они начинали свое состязание ради чести. Поэт или оратор играл там большую роль:

он мог лучше всех говорить от имени группы. Этот обычай явно имел сакральный характер. Он периодически сообщал новый жизненный импульс тому сильному социальному напряжению, которое было так характерно для доисламской арабской культуры. Восходящий ислам выступал против подобных обычаев, то придавая им новую религиозную устремленность, то снижая их до придворного развлечения. Во времена язычества mofakhara нередко заканчивалась убийством и межплеменною войной. Слово *monafara* указывает в особенности на такой тип состязания ради чести, когда обе стороны возлагают решение на обычного или третейского судью; с корнем, от которого образовано это слово, связаны значения *приговор*, *решение суда*. Речь идет о закладе, подчас определяют и тему: скажем, спорят о знатности происхождения, поставив на кон сотню верблюдов 47. Стороны по очереди встают и снова садятся, как и во время судебного разбирательства. Стараясь произвести наибольшее впечатление, они обзаводятся присяжными поручителями. Часто, однако, во всяком случае при исламе, судьи отказываются от своей роли; жаждущих схватиться осмеивают как "двух глупцов, возжелавших зла". Иногда monafara произносится в рифму. Формируются союзы, для того чтобы сначала провести mofakhara, затем дать черед оскорблениям и наконец, взявшись за мечи, перейти к рукопашной 48.

В греческой традиции мы находим многочисленные следы церемониальных и праздничных состязаний в хуле. Так, предполагают, что <u>иамбос</u>(иамбос) первоначально означало *насмешку, шутку*, особенно в связи с публичными песнями обидного и оскорбительного содержания, входившими в празднества Деметры и Диониса^{23*}. В этой сфере открытых насмешек появились на свет сатирические стихи Архилоха^{24*}, исполнявшиеся в музыкальном сопровождении на состязаниях. Из древнего сакрального народного обычая *ямб* развился в средство открытой критики. Тема поношения женщин есть, видимо, не что иное, как пережиток песен-насмешек, исполнявшихся мужчинами и женщинами в ходе празднеств Деметры или Аполлона. Сакральная игра публичного соревнования, <u>псогос</u> (псогос), должно быть, являлась общим основанием всего этого⁴⁹.

Древнегерманские предания сохраняют очень старый реликт поединка в хуле на королевском пиру в рассказе об Албоине при дворе гепи-дов, почерпнутом Павлом Диаконом⁵⁰, видимо, из старинных героических песен. Лангобарды приглашены на пир к Турисинду, королю гепи-дов. Когда король громко скорбит о павшем в битве с лангобардами сыне своем Турисмоде, встает второй его сын и начинает задирать обила-

78

ми (iniuriis lacessere coepit) лангобардов. Он называет их белоногими кобылами, добавляя, что от них еще и воняет. На что ему один из лангобардов ответствует: ступай, мол, на поле Асфелд и наверняка там узнаешь, как храбро умеют лягаться те, кого зовешь ты кобылами, — там, где кости твоего брата по лугу разбросаны, словно кости поганой клячи. Король удерживает бранящихся от рукоприкладства, и "на этом радостно приводят они пир к завершению" ("laetis animis convivium pera-qunt"). Это последнее замечание самым явственным образом показывает игровой характер оскорбительного словесного поединка. Древнескан-динавская литература знает этот обычай в особой форме mannjafna6r, то есть тяжба мужей. Наравне с состязанием в даче обетов он относится к празднику зимнего солнцестояния. Подробно разработанный образчик его дается в саге об Орваре Одде^{25*}. Он оказывается неузнанным при чужом королевском дворе и ставит в заклад свою голову, что выпьет больше, чем двое королевских вассалов. При появлении очередного рога с вином, который соперники передают из рук в руки, они кичатся своими ратными подвигами, в коих не участвовали другие, ибо с женщинами своими сидели у очага в постыдном покое⁵¹. Иной раз это и сами два короля, в хвастливых речах пытающиеся превысить друг друга. Одна из песней Эдды, Harbar6sljd6 [Песнь о Харбарде]^{26*}, сталкивает в таком поединке Одина и Тора⁵². В тот же ряд попадают и бранные речи Локи, названные Lokasenna [Перебранка Локи] 53 , которые он вел с асами во время пирушки^{27*}. Сакральный характер этих единоборств следует из ясно выраженного сообщения, что покои, где устроен был пир, это "великое место мира", "gri6asta6r mikill", где никто никому не может на слова его ответствовать силой. Хотя все эти примеры представляют собой литературную обработку уходящих в глубокую древность мотивов, их сакральное основание проступает слишком отчетливо, чтобы видеть в них всего только опыты поэтического вымысла позднейшей эпохи. Древнеирландские саги о Мак-Датовой свинье и Празднестве Брикренда повествуют о подобных *тяжбах мужей*^{28*}. Де Фриз полагает, что в основе mannjafna6r несомненно лежат религиозные представления⁵⁴. Какую весомость придавали такого рода обидам, можно видеть из случая с Харальдом Гормссоном, который всего лишь за одну охуль-ную песнь в отместку хочет выступить против Исландии 29*.

В древнеанглийском эпосе *Беовульф* Унферт вызывает героя перед придворными датского короля перечислить все свои прежние подвиги^{30*}. В древнегерманских языках для такого направленного друг против Друга церемониального хвастовства, самовосхваления и поношения — то ли как вступления к вооруженному поединку, то ли как сопровождения вооруженной игры, а то и как элемента празднества или пира — имелось особое слово, а именно *gelp*, или *getpan*. Первое из них, существительное, в древнеанглийском имело значения: *слава*, *тимеславие*, *выставление напоказ*, *высокомерие*, *бахвальство*, *надменность*, в средне-верхненемецком — *похвальба*, *крики*, *глумление*, *насмешки*. Английский

словарь для yelp [визг, взвизгивать], применяемого теперь в большинстве случаев только по отношению к собакам, также приводит и помеченные как "устаревшие" глагольные значения to applaud [рукоплескать], to praise [восхвалять]; для существительного — значения boasting [хвастовство], vain glory [пустая слава] 55. Германским gelp, gelpan в старофранцузском соответствуют gab, gaber, неясные по происхождению. Gab означает шутку, насмешку, издевку, особенно как преддверие вооруженного столкновения, но не исключается и во время застолья. Gaber — это подлинное искусство. Карл Великий и дюжина его пэров после трапезы у императора Константинополя отправляются каждый на свое ложе в отведенном для них покое, где, по слову своего господина, и начинают gaber, прежде чем отойти ко сну. Пример подает сам король, потом приходит черед Роланду, который охотно включается в состязание. "Пусть король Гюго, - говорит он, - даст мне свой рог, и выйду тогда я за городскую стену и задую с такою силой, что тотчас же врата все с петель сорвутся. А ежели и король сам ко мне подступит, так заверчу его, что лишится он своей горностаевой мантии, а усы его вспыхнут" 56 31*.

Стихотворная хроника Жоффруа Гэмара времен английского короля Вильгельма Рыжего изображает его незадолго до рокового выстрела из лука в Нью-Форесте, стоившего ему жизни, вовлеченным в хвастливый

спор с Уолтером Тирелом, который станет его убийцей ⁵⁷ ^{32*}. Насколько можно судить, эта условная форма поношения и бахвальства позже, при проведении турниров, стала обязанностью герольдов. Они славят бранные подвиги участников турнира от своей партии, восхваляют их предков, порою осыпают насмешками дам и в ответ сами испытывают презрение как бродяги и горлопаны ⁵⁸. В XVI в. *gaber* еще существует как групповая игра, каковою она в основе своей всегда и являлась. Герцог Анжуйский, как полагают, нашел упоминание об этой игре в *Амадисе Галльском* и решил поиграть в нее со своими придворными. Бюсси д'Амбуаз по необходимости принуждает себя выслушать герцога. Точно так же, как в перебранке Локи в палате Эгира, правило гласит, что все участники здесь должны быть равны и ни одно слово не должно быть воспринято как обида. Тем не менее игра становится поводом для низкой интриги, с помощью которой герцог Анжуйский подталкивает своего противника к гибели ⁵⁹ ^{33*}.

Идея состязания как важнейшего элемента общественной жизни издавна неотделима от нашего представления о культуре Эллады. Задолго до того, как социология и этнология стали уделять внимание необычайному значению агонального фактора вообще, само слово *агональный* было образовано Якобом Буркхардтом, а понятие это описано им в качестве одного из характерных признаков греческой культуры. Бурк-хардт, однако, не ведал общей социологической основы этого явления. Он полагал, что его следует принимать как специфически эллинскую черту и что воздействие его исчерпывается определенным периодом ис-

80

тории греческой культуры. В развитии эллина как типа, по Буркхардту, за человеком героическим следует "der koloniale und agonale Mensch" ["человек колониальный и агональный"], за которым в свою очередь — человек V, а затем и IV в. вплоть до Александра и, наконец, человека эллинистического⁶⁰. Колониальный и агональный период, по его мнению, охватывает, таким образом, именно VI в. до Р. Х. 34°. Эти представления Буркхардта находили последователей и в самое недавнее время⁶¹. Буркхардт "das Agonale" ["агональное"] называл "Triebkraft, die kein an-deres Volk kennt" ["движущей силой, не известной никакому другому народу" ⁶². Внушительный труд, возникший первоначально в виде лекционного курса и вышедший затем уже после смерти автора под названием Griechische Kulturgeschichte [История греческой культуры], относится к восьмидесятым годам, когда еще никакая общая социология не обрабатывала этнографических данных, да и сами они были известны весьма неполно. Кажется странным, что Эренберг еще совсем недавно способен был принять эту точку зрения. Он также считает принцип атональности специфически греческим. "Dem Orient blieb es fremd und feindlich" ["Востоку оставался он чужд и враждебен"]; "vergeblich wird man in der Bibel nach agonalem Kampfe suchen" ["напрасно было бы искать в Библии примеры агональной борьбы"]⁶³. На предыдущих страницах уже достаточно часто упоминалось в этой связи о Дальнем Востоке, об Индии Махабхараты, о мире первобытных народов, чтобы все .еще нужно было опровергать суждения, подобные этому. Одно из самых ярких доказательств связи игры с агональной борьбой мы. обнаружили именно в *Ветхом Завете* ⁶⁴. Буркхардт признавал, что состязания встречаются также у варваров и у первобытных народов, но не придавал этому большого значения 65 . Эренберг идет в этом отношении еще дальше: правда, он называет агональное "eine allgemeine menschliche Eigen-schaft, als solche aber historisch uninteressant und bedeutungslos" ["общечеловеческим свойством, но именно как таковое исторически неинтересным и лишенным значения"]! Состязание ради священной или магической цели он вообще не рассматривает и выступает против "folklo-ristische" ["фольклористского"] обращения с данными эллинской куль-туры⁶⁶. Побуждение к состязанию, по Эренбергу, "kaum irgendwo sozial und uberpersonlich bestimmende Kraft geworden"67 ["едва ли где-нибудь стало социально и сверхличностно определяющей силой"]. Лишь впоследствии он замечает, по крайней мере, некоторые исландские параллели и выражает готовность признать за ними то или иное значение⁶⁸.

Эренберг следует Буркхардту также и в том, что сосредоточивается на понятии агонального в период, которым в Элладе сменяется героическая эпоха, и признает, что в этот период агональные черты так или иначе находят свое проявление. Битве за Трою, по его мнению, еще вовсе не присущ агональный характер; только в связи с "Entheroisierung des Kriegertums" ["дегероизацией воинства"] возникает попытка создать противовес в агональном, которое таким образом лишь на втором этапе "sich herausbildete" ["выстроилось"] как продукт более поздней фазы

81

культуры⁶⁹. Все это более или менее основывается на высказывании Буркхардта: "Wer den Krieg hat, bedarf des Turniers nicht" ["Кто ведет войну, тому не нужны турниры"]. Мнение это, во всяком случае, в том, что касается любого из архаических периодов цивилизации, было, однако, отвергнуто данными социологии и этнологии как совершенно не соответствующее действительности. Пусть верно, что лишь с великими, объединившими всю Элладу играми в Олимпии, Истме, Дельфах, Немее 35* состязание на протяжении двух столетий делается жизненным принципом в греческом обществе, — дух непрекращающегося противоборства господствовал в эллинской культуре уже и до этого, а также и после.

Греческие боевые игры, даже во времена, когда при поверхностном рассмотрении они могли показаться всего лишь национальными спортивными праздниками, имели тесную связь с религией. Победные песни Пиндара целиком и полностью принадлежали его богатой священной поэзии, единственно сохранившейся

частью которой они являются⁷¹. Сакральный характер агона сказывается буквально во всем. Соревнование спартанских юношей перед алтарем в том, как они переносят причиняемую им боль, находится в самой непосредственной связи с мучительными испытаниями при посвящении в мужское сообщество, обычаем, который мы встречаем у первобытных народов по всей земле. Своим дыханием некий победитель Олимпийских игр буквально вдувает новые жизненные силы в своего деда⁷². Греческая традиция различает состязания как таковые, то есть связанные с государством, войной и правом, — и состязания в силе, мудрости и богатстве. Разделение на две эти группы все еще отражает, по-видимому, нечто из агонистической сферы ранней фазы культуры. Когда судебный процесс получает название агон, это не является, как считал Буркхардт⁷³, позднейшим переносом значения; напротив, это говорит о древнейшей взаимосвязи понятий. Судопроизводство представляло собою тогда подлинный *агон*.

Греки имели обыкновение состязаться во всем, где возникала возможность борьбы. Состязания мужчин в красоте входили в Панафинеи и в ристания в честь Тесея. На симпосиях соревновались в пении, загадках, времени бодрствования и количестве выпитого. Но даже и это последнее не теряет связи с сакральным: полнпоойа и акратопоойа, то есть пить много и пить, не смешивая с водой, входили в праздник Кувшинов 36*. Александр на пиршестве по случаю смерти Калана 37* устроил гимнический и мусический агон с наградами для тех, кто больше всех выпьет, вследствие чего из числа участников тридцать пять тотчас же умерли, а шестеро — спустя еще какое-то время, включая и самого победителя 4. Состязания в поглощении больших количеств еды и питья встречаются также и при потлатие.

Чересчур узкое толкование понятия *агон* приводит Эренберга к признанию антагонистического характера культуры Рима⁷⁵. Действительно, поединки свободных граждан друг с другом занимают здесь не слишком большое место. Но это не должно означать, что в структуре

82

римской цивилизации агональный элемент вовсе отсутствовал. Скорее мы сталкиваемся здесь с тем своеобразным явлением, что момент противоборства уже очень рано переместился с личного соперничества на лицезрение схваток, разыгрываемых другими, бойцами, именно для этого предназначенными. Несомненно, это перемещение как раз и свидетельствует о связи с тем фактом, что у римлян сакральный характер таких поединков продолжал сохраняться особенно строго; ведь именно в отправлении культа одних участников исстари заменяли другими. И хотя бои гладиаторов, схватки со зверями, гонки колесниц проводились рабами, все они полностью охватываются сферою агонального. При том что *ludi [игры]* не были привязаны к постоянным праздникам года, это были *ludi votivi*, то есть устраиваемые по *обету*, как правило, в честь умерших или чтобы в данном конкретном случае отвести гнев богов. Малейшее нарушение ритуала, какая-либо случайная помеха делали все празднество недействительным. Это также указывает на священный характер свершавшегося.

Здесь чрезвычайно важно отметить, что именно для этих римских боев, с их кровопролитием, суевериями и нетерпимостью, как общее наименование неизменно употребляли то самое слово, которым обозначали игру, *ludus*, со всеми неотъемлемыми ассоциациями свободы и веселья. Как нам это следует понимать?

Согласно мнению, в котором Эренберг сходится с Буркхардтом, греческое общество, по завершении архаического и героического периодов своей культуры, исчерпав в серьезной борьбе свои лучшие силы, продолжает — теперь уже вторичное — движение в направлении агонального как всеохватывающего социального принципа. Это переход "aus Kampf zu Spiel" ["от борьбы к игре"] и поэтому — вырождение. Несомненно, преобладание агонистики в конце концов приводит ее именно к этому. Агон, с его фактической бесцельностью и бессмысленностью, в конечном счете означал "Aufhebung aller Schwere des Lebens, Denkens und Handelns, Gleichgultigkeit gegenuber aller fremden Norm, Verschwen-dung um des einzigen willen: zu siegen"⁷⁷ ["устранение всех тягостей, связанных с жизнью, мыслями и поступками, равнодушие ко всяческим чуждым нормам, растрачивание себя ради одного единственного: одержать победу"]. В этих словах, разумеется, много правды, между тем как последовательность явлений все же иная, чем полагал Эренберг, и всеобъемлющая формулировка значения агонального для культуры должна быть выражена подругому. Не было перехода ни "от борьбы к игре", ни "от игры к борьбе", но "в состязательной игре — к культуре"; при этом состязание временами заглушало ростки культуры и одновременно как бы теряло свою игровую, священную и культурную ценность, вырождаясь в открытую страсть соперничества. Исходным пунктом здесь Должно служить представление о еще детском, в сущности, чувстве игры, которое проявляется во множестве игровых форм, то есть связанных правилами и выхваченных из "обыденной жизни" действий, в которых может раскрываться врожденная потребность ритма, изменчиво-

83

сти, антитетической кульминации и гармонии. С этим чувством игры сочетается дух, взыскующий чести, достоинства, превосходства и красоты. Все мистическое и магическое, все героическое, все мусическое, логическое и пластическое ищет форму и выражение в благородной игре. Культура берет начало не как игра и не из игры, но в рамках игры. Антитетическая и агонистическая основа культуры задается в игре, которая древнее и первичнее, чем любая культура. Возвращаясь к нашему исходному пункту, к римским ludi, заметим: именуя священные состязания попросту играми, латынь выражает свойство этого элемента культуры столь точно, сколь это возможно.

В процессе развития каждой культуры функция и структура агона уже в архаический период достигают наиболее зримой и самой прекрасной формы. По мере того как материал культуры усложняется по составу, делается все более разнообразным и пестрым, а техника производственной и общественной жизни, индивидуальной и коллективной, становится все более утонченной, почва культуры зарастает идеями, системами, понятиями, учениями и нормами, сведениями и обычаями, которые всякое касательство к игре, казалось бы, уже вовсе утратили. Культура становится все более и более серьезной и отводит игре лишь все более второстепенное место. Агональный период уже миновал. Или кажется, что миновал.

И вот прежде чем двинуться далее, постепенно отмечая игровые элементы в наиболее значительных проявлениях культуры, окинем взором группу явно игровых форм, на примере которых мы пытались прояснить связь архаической культуры и игры. Мы увидим, что по всей земле на территории обитания раннего человеческого общества господствует комплекс совершенно однородных представлений и обычаев агонисти-ческого характера. По всей видимости, эти состязательные формы возникают независимо от особенностей религиозных представлений, свойственных тому или иному народу. Готовое объяснение этой однородности лежит в самой человеческой природе, всегда устремленной к высшему, будь это высшее земной славой и превосходством — или же преодолением всего земного. Врожденной функцией человека, благодаря которой осуществляется это стремление, и будет игра.

Если в явлениях культуры, которые мы здесь имеем в виду, это игровое качество на самом деле первично, тогда будет логично полагать, что между всеми этими формами: *потлатчем* и *кулой*, антифонным пением, состязанием в хуле, бравадой, кровавым поединком и пр. — не проходит никакой четкой границы. Это станет еще яснее, если мы, переходя теперь к рассмотрению различных функций культуры, каждой в отдельности, прежде всего поговорим о взаимосвязи игры и права.

IV. ИГРА И ПРАВОСУДИЕ

На первый взгляд сфера права, закона и правосудия чрезвычайно отдалена от сферы игры. Ибо священная серьезность и живейшие интересы отдельного человека и общества в целом царят во всем, что касается права и правосудия. Этимологическая основа для выражения понятий "право", "суд" и "закон" преимущественно определяется словесной областью принятия, установления, указания, поддержки, порядка, выбора, разделения и объединения, установления согласия, обязывания, следования обычаю, очевидности. Всё это — представления, которые обычно противополагаются той семантической сфере, куда входят слова, относящиеся к игре. Мы, однако, уже не раз убеждались, что священному и серьезному действию ни в коей мере не противопоказана игровая окраска.

Возможность родства между игрою и правом делается для нас очевидной, как только мы замечаем, что правовая практика — другими словами, судопроизводство, независимо от того, какие идеалы положены в основание права, — носит в высшей степени состязательный характер. Связь между состязанием и формированием правовых отношений уже была затронута выше, при описании *потратича*, который, впрочем, Дави трактует исключительно с точки зрения истории права, как первоисток примитивной системы совершения сделок и взятия обязательств 1. Судебный спор сторон для греков выступает как ajgwvn, своего рода битва, обусловленная жесткими правилами и протекающая в освященных формах, где две борющиеся стороны взывают к решению третейского судьи. Понимание процесса как состязания не должно рассматриваться как позднейшее нововведение, как перенос понятий и чуть ли не вырождение, подобно тому, что мы видим у Эренберга². Напротив, из агональной сущности правового спора проистекает все его последующее развитие, и этот состязательный характер продолжает жить в нем и по сей день.

Но кто говорит "состязание", говорит "игра". Ранее мы уже видели, что нет достаточных оснований отказывать какому бы то ни было состязанию в наличии еще и игрового характера. Как игровое качество, так и качество состязательности, — возносимые оба в сферу священного, как того требует для свершения правосудия всякое общество, — до сих пор пронизывают самые различные формы правовой жизни. Местом свершения правосудия является "двор". Этот "двор" все еще в полном смысле слова <u>гиербс кюклос</u> (гиербс кюклос), священный круг, где восседали

85

видные отовсюду судьи, как это и было изображено на щите Ахилла³ 1*. Всякое место, где свершается правосудие, — это подлинное *теменос*, освященное место, отрезанное, отгороженное от обычного мира. Таким образом, сначала *выделяют* место для суда, а затем *созывают* суд. Это поистине магический круг, игровое пространство, внутри которого привычное деление людей по их рангу временно прекращается. На время они делаются неприкосновенными. Локи, прежде чем отважился вступить в состязание в хуле, удостоверился, что для этого было отведено "великое место мира"⁴. Верхняя палата английского парламента до сих пор, по существу, являет собой "двор суда", отсюда и *woolsack* [набитая шерстью подушка], седалище лорда-канцлера, совершенно никому не нужный предмет, считающийся к тому же "technically outside the precincts of the House" ["формально вне пределов Палаты"].

Судьи до сих пор уходят из "обыденной жизни", прежде чем приступить к отправлению правосудия. Они облачаются в мантию или, скажем, надевают парик. Исследовался ли этот костюм английских законников с точки зрения его этнологического значения? Мне кажется, что связь с модой на парики в XVII и XVIII вв. играет здесь лишь второстепенную роль. По сути, wig [napuk] продолжает собою старый отличительный признак английских знатоков права, а именно coif, первоначально — плотно облегающую белую шапочку,

которая до сих пор представлена белою кромкой подкладки парика нынешнего судьи в Англии. Но и сам судейский парик есть нечто большее, чем реликт прежнего церемониального облачения. По своей функции он может считаться близким родичем примитивных танцевальных масок первобытных народов. И то и другое делает человека "иным существом". Британский мир, с тем благоговением перед традицией, которое так ему свойственно, сохраняет еще и другие, весьма древние, правовые особенности. Элемент спорта и юмора в судопроизводстве, столь сильно распространенный, вообще относится к основным особенностям всей правовой практики. Впрочем, и в нидерландском народном сознании черта эта отнюдь не отсутствует. "Ве а good sport!" — говорит американский бутлегер во времена сухого закона^{2*} таможеннику, составляющему на него протокол. Спортивности требует от правосудия и нидерландец. Один брабантский контрабандист, представ перед судом по обвинению в преднамеренной попытке наехать на полицейского⁵, заявляет:

- Чтобы его объехать, я же взял влево. Полицейский это отрицает. Обвиняемый:
- Ну будьте же честным и ведите себя спортивно... Один бывший судья писал мне: "Стиль и содержание наших судебных дел выдают, как часто и с каким чисто спортивным наслаждением наши адвокаты подкалывают друг друга своими аргументами и контраргументами (в том числе и не чем иным, как софизмами), так что их способ мышления напоминал мне иной раз речистых участников процессов, обусловленных требованиями адата^{3*}, где при каждом аргументе сторон в землю втыкали палочку, чтобы затем по наибольшему числу

86

таких палочек попытаться выявить победителя". Особенно живо выступает игровой характер правосудия в описании Гёте судебного заседания в Палаццо дожей в Венеции 4* (Italienische Reise, 3 октября).

Эти разрозненные замечания могут подготовить почву для рассмотрения сущностной взаимосвязи правосудия и игры. Итак, вернемся к архаическим формам судопроизводства. В процедуре, разворачивающейся перед лицом судьи, во все времена и при всех обстоятельствах стороны с такой силой, с такой остротой, с такой устремленностью хотят добиться победы, что агональный элемент не может быть здесь исключен ни на мгновение. При этом система ограничительных правил, которая неизменно царит в этой борьбе, формально целиком и полностью помещает ее в рамки хорошо организованной антитетической игры. И действительно, взаимосвязь права и игры в архаических культурах может быть рассмотрена под тремя разными точками зрения. Судебный процесс — как вид азартной игры, как состязание, как словесный поединок.

Судопроизводство — это спор о справедливости и несправедливости, правоте и неправоте, победе и поражении. Если мы переместим наш взгляд с правовой практики высокоразвитых форм цивилизаций на. соответствующую сторону далеко не столь ушедших вперед стадий культуры, то увидим, что представление о правоте или неправоте, то есть идея этико-юридическая, как бы затмевается в сознании общества представлением о победе или поражении, то есть идеей чисто агональ-ного свойства. Элемент случая и тем самым, игры все больше и больше выступает на первый план, по мере того как мы перемещаемся в более примитивное правосознание. Перед нами будто предстает сфера мышления, где понятие о решении, источниками которого могли быть предсказание оракула, божий суд, выпавший жребий, иными словами — игра (ибо непреложность решения вытекает лишь из правил игры), а вместе с ним и сам приговор, воспринимались еще как единое целое.

Волю божественной власти, то есть ту, что принесет с собою ближайшее будущее, то есть сбывшийся жребий, узнают, выпытывая у нее вынесение приговора. К оракулу прибегают, чтобы проверить неопределенные шансы. Вытаскивают палочки, мечут камушки или раскрывают наугад страницу священной книги. Так, по наказу *Книги Исхода* (28, 30) об *урим и туммим* — чем бы ни были эти предметы — их следовало носить в наперснике *судном*, который должен был находиться у сердца первосвященника, и в *Книге Чисел* (27, 21) священник Елеазар через посредство их спрашивает о совете. В *Первой книге пророка Самуила* [1 Цар. 14, 42) по приказу Саула бросают жребий между ним и его сыном Ионафаном. Взаимосвязь между оракулом, метанием костей и судом дается здесь настолько ясно, насколько это возможно. Подобный оракул о грядущей судьбе известен и в древнеарабском язычестве . И представляют ли собой что иное священные чаши весов, на которых Зевс в *Илиаде* взвешивает смертные судьбы тех, кому предстоит участвовать в наступающей битве?

87

"Зевс распростер, промыслитель, весы золотые; на них он Бросил два жребия смерти, в сон погружающей долгий: Жребий троян конеборных и меднооружных данаев".

[Пер. Н. И. Гнедича]

Такое взвешивание — это суд Зевса, δίκη (дике)Представления о божественной воле, роке и случайном исходе смешаны здесь воедино. Весы правосудия — ибо от этого гомеровского образа наверняка берет свое начало эта метафора — суть равно-весие риска. О победе нравственной истины, о представлении, что правота весомее неправоты, пока еще нет и речи.

Среди фигур на щите Ахилла, как это описывает XVIII книга *Илиады*, есть судьи, восседающие средь священного круга. В круге пред ними лежат дуо хрюсойо таланта (дуо хрюсойо таланта) — два таланта чистого злата, — мзда для того, кто из них дикен (дикен) — приговор — справедливее скажет⁸. Два золотых

таланта — такова, стало быть, сумма, каковой домогается каждая из сторон. Однако же это более походит на ставку или на приз, чем на предмет судебного разбирательства. *Талантами* изначально обозначаются сами весы. Не можем ли мы предположить, что поэт разрабатывает здесь картину, восходящую к образцу, когда, в соответствии с древним обычаем, право действительно *взвешивали*, — то есть судьбу предрекало решенье оракула, — он же, не вникая в это древнее представление, понимал под *талантами* цену.

Греческое **δίκη** (дике), *право*, имеет целую шкалу значений, простирающуюся от чистой абстракции до вещей более конкретных. Наряду с правом как абстрактным понятием оно может означать также причитающуюся долю, возмещение ущерба: стороны отдают и получают *диуке*, судья — присуждает. Понятие это равным образом означает сам процесс, решение суда и наказание. По мнению Вернера Йегера, в этом случае — мы могли бы сказать, в виде исключения — данное конкретное значение следовало бы рассматривать как производное от абстрактного . С этим, пожалуй, не согласуется то, что именно абстрактные понятия: δίκαιος (дикайос) — справедливый и δικαιοσύνη (дикайосюне) — справедливость — были образованы от *дике* лишь в более поздний период. Вышеописанная общность правосудия с испытанием жребия склоняет нас все же отдать предпочтение отвергнутой Йегером этимологии, согласно которой δίκη выводится из δικείν — бросать, хотя взаимосвязь δίκη и δείκνυμι едва ли вызывает сомнение. Общность понятий *право* и *бросать* существует, очевидно, и в древнееврейском, где *thorah*, слово, обозначающее *закон* и *право*, и корень со значениями *бросать жеребии, метать, вопрошать судьбу у оракула*, бесспорно, близки друг другу¹⁰.

Особое значение приобретает тот факт, что фигура Λ (кп) на монетах сливается с изображением T0х η , богини случайного жребия 6* . И она тоже держит весы. "It is not, — говорит мисс Харрисон, — that there is a late "syncretism" of these divine figures; they start from one conception and differentiate" ["Дело не в том, <...> что здесь обнаруживается позд-

88

нейший "синкретизм" этих божеств; они оба одного и того же происхождения и различаются только впоследствии"].

Примитивную связь права, жребия и азартной игры есть множество способов обнаружить и в традиции германских народов. Вплоть до сегодняшнего дня слово *lot* в нидерландском языке означает одновременно то, что предназначено нам на будущее, что выпадет на нашу долю, что нам суждено (beschikt, немецкое — Schicksal, судьба), — и знак удачи, так сказать, самая длинная или самая короткая спичка или, например, лотерейный билет ¹². Едва ли можно выяснить, какое из двух значений является первоначальным: в архаическом мышлении оба понятия сливаются воедино. Зевс держит весы божественного суда, асы мечут мировой жребий, бросая игральные кости ¹³. Божий суд выносит свой приговор через испытание в силе или через схватку с оружием точно так же, как и через случайно выпавшие игровые символы. Не без оснований, уходящих далеко в прошлое и глубоко укоренившихся в человеческой душе, и теперь всё еще гадают на картах. Поединок с оружием в руках порой сопровождается игрою в кости. В то время как герулы сражаются с лангобардами, их король склоняется над игральной доской. Подобным же образом играют в кости в шатре короля Теодориха при Кьерзи ^{14 7*}.

С точностью определить, в чем состояло понятие божьего суда у тех народов, которые его применяли, вовсе не так легко. На первый взгляд, это вроде бы можно описать следующим образом: через исход испытания или метания жребия боги показывают, на чьей стороне правда или в каком направлении простирают они свою волю. Но не есть ли это уже позднейшая интерпретация? И само состязание, сама игра ради того, чтобы одержать победу, не является ли по сути исходным пунктом? Исход игры, зависящей лишь от счастья, сам по себе есть священная воля. Это то же самое, чего до сих пор требует устоявшийся обычай: при равенстве голосов пусть решает жребий. Только в последующей фазе выражения религиозных воззрений приходят к формулировке: правда и справедливость бывают явлены тем, что божество направляет паденье игральных камней или дарует победу в схватке. Когда Эренберг говорит: "Aus dem Gottesurteil erwachst das weltliche Gericht" ["Из божьего суда вырастает светское судопроизводство"], — передо мной словно предстает целый ряд образов, выпадающих из истории. Пожалуй, это должно звучать следующим образом. И судопроизводство, и обычаи божьего суда коренятся в практике агонального решения споров вообще, будь то с помощью жребия или испытания силы. Битва до победы или поражения священна сама по себе. Если она вдохновляется формулируемыми понятиями справедливости и несправедливости, она восходит тем самым в правовую сферу; увиденная же в свете положительных представлений о божественной власти, она восходит в сферу религии. Первичными же здесь являются формы игрового характера.

Правовой спор, — это состязание (wedstrijd), во многих случаях — бег наперегонки (wedloop) или спор об заклад (weddenschap). Все снова

89

и снова в наших рассуждениях вырывается на первый план такое чисто игровое понятие, как wedde [вознаграждение, приз]. Потлати создает примитивную систему юридических отношений. Вызов приводит к согласию 16. Помимо потлати и непреложного божьего суда в архаических правовых обычаях разного рода можно обнаружить наличие состязаний, устраиваемых в соответствии с требованиями права, то есть с целью принятия решений и установления неких стабильных взаимоотношений в том или ином конкретном

случае. Кстати, многое на эту тему, впрочем, не касаясь анализа, охватывает труд Отто Гирке под названием *Нитог im Recht* [*Юмор в вопросах права*]; рассматриваемое как вольная игра народного духа, все это находит верное объяснение в свете агональных истоков правосознания. Это действительно игра народного духа, но в более глубоком смысле, чем готов был принять Отто Гирке, и полная серьезного значения. Так, например, по правовым обычаям древних германцев, границу марки или земельного надела подчас устанавливали метанием топора или состязанием в беге. Или, скажем, обладание неким правом определялось тем, что кому-либо завязывали глаза и он касался то ли какого-нибудь предмета, то ли самого человека; брали также яйцо и катали его или вращали. Всё это случаи, когда для определения права нужно помериться силами или сыграть на удачу. В арабском языке слово *qara'*, то есть *заклад*, образовано от корня, означающего бросание жребия либо выигрыш при бросании жребия или стрельбе в цель.

Разумеется, не случайно состязание занимает особо важное место при выборе жениха или невесты. За английским словом wedding, то есть заключение брака, стоит столь же далеко уходящая в глубь времен история культуры и права, как и за соответствующим нидерландским словом bruiloft. Первое говорит о wedde, символическом залоге в знак соблюдения взятых на себя обязательств 17. Bruiloft свидетельствует о беге [loop], состязании [wedloop] ради невесты, что могло означать испытание, или одно из испытаний, от которого зависело вступление в силу таких обязательств 18. Данаиды были завоеваны в состязании 8 — пример, находивший подражание и в историческую эпоху. По отношению к Пенелопе речь идет также о состязании 19 9 3 Здесь на первом месте стоит вовсе не то, являются ли подобные обычаи сюжетом только мифов и саг — или же они могли иметь место в действительности. Главное здесь то, что существовало представление о состязании ради невесты. Бракосочетание — это "contrat a epreuves" ["состязательный договор"], "а potlatch сиstom" ["обычай в рамках потлатича"], как скажет этнолог. Махабхарата описывает состязание в силе, которое предстояло женихам Драупади, Рамаяна — подобное состязание ради Ситы 10 Песнь о Нибелунгах — ради Брунхильды 11 1 .

Дело не ограничивалось, однако, испытаниями лишь в силе и храбрости, которым подвергался жених, чтобы завоевать невесту. Иной раз ему задавали трудные вопросы, дабы испытать его знания. В описании

праздничных игр юношей и девушек Аннама, которое мы находим у Нгуэн Ван Хуэна, состязание в знании и находчивости занимает весьма важное место. Временами это настоящий экзамен, которому девушка подвергает юношу. В эддической традиции испытание знаний в ходе борьбы за невесту мы усматриваем, хотя и в несколько смещенной форме, в песне об Альвисе, где Тор обещает всеведущему карлику свою дочь, если тот поведает ему тайные имена вещей, о которых он его спрашивает 20 12*

От состязания (wedkamp) мы переходим теперь к спору об заклад (weddenschap), который опять-таки тесно связан с обетом. Элемент подобного спора (wedden) находит выражение в судебной процедуре двояким образом. Первый таков. Главный участник тяжбы ставит в заклад (wedt) свою правоту, то есть вызывает противника оспорить его правоту, выставляя заклад (wedde), gage, vadium. Английское право вплоть до XIX в. знало две формы судебной процедуры в гражданских делах; обе носили название wager, буквально weddenschap [спор об заклад]: wager of battle, когда один из противников предлагал поединок, и wager of law, когда стороны брали на себя обязательство в определенный день присягнуть в своей невиновности. Несмотря на то, что обе эти формы давно уже вышли из употребления, официально та и другая были отменены соответственно лишь в 1819 и 1833 году²¹. Хотя судебный процесс и сам по себе уже носит характер спора, ему сопутствует обычай, когда относительно того, чем кончится разбирательство, присутствующие заключают пари в том самом смысле, который и мы придаем этому слову. Пари об исходе суда, насколько я знаю, известны в Англии и по сей день. Когда Анна Болейн и ее окружение предстали перед судом 13*, то под впечатлением умной защиты ее брата Рошфора в Тауэр-холле присутствующие ставили десять против одного, что он будет оправдан. В Абиссинии биться об заклад о том, какой будет вынесен приговор, было обычным делом в ходе судебного разбирательства, пока шло время между выступлением защиты и допросом свидетелей 22.

Мы различаем всего три игровые формы судопроизводства: это игра на счастье, состязание или спор об заклад, словесный поединок. Этим последним и остается судоговорение по самой своей сути, даже после того как по мере развития культуры оно полностью или частично, по видимости или на самом деле, утратило свой игровой характер. Наша тема, однако, ограничивает нас исключительно архаической фазой этого словесного поединка, когда дело решают не наиболее взвешенные юридические аргументы, а наиболее острое и меткое поношение. Агон почти полностью состоит здесь в стремлении превзойти друг друга в изо-щреннейших поношениях и тем самым оказаться на высоте положения. О состязании в хуле как таковом, как о социальной претензии, ради чести и престижа, речь шла уже ранее, когда фигурировали такие понятая, как фогос, яамвос тобакнага, такие понятая, как фогос, яамвос тобакнага, такие судебной тяжбе не может быть строго очерчен. Это станет яснее, если

91

мы рассмотрим подробнее одно из наиболее замечательных доказательств взаимосвязи игры и культуры, а именно состязания в игре на барабане или песенные поединки гренландских эскимосов. В этом живом или, по крайней мере, еще недавно бытовавшем обычае мы имеем дело со случаем, когда функция культуры,

которую мы зовем судопроизводством, еще не высвободилась полностью из сферы игры и не утратила своего игрового характера²³.

Если у одного эскимоса имеется жалоба на другого, то он вызывает его на барабанное или песенное состязание (Trommesang, drum-match, drum-dance, song-contest). Племя или клан собирается на праздничную сходку в самых лучших нарядах и в атмосфере веселья. Оба противника поочередно поют друг другу бранные песни под стук барабана, упрекая один другого во всевозможных проступках. При этом не делается различий между обоснованными обвинениями, нарочитым высмеиванием и низким злословием. Так, один из поющих перечислил всех соплеменников, съеденных женой и тещей его противника во время голода, и настолько поразил слушателей, что они разразились слезами. Попеременное пение сопровождается телесным воздействием и причинением физических неприятностей: дышат и сопят друг другу в лицо, бьют противника лбом, разжимают ему челюсти, привязывают к палаточной жерди — и все это "обвиняемый" должен сносить совершенно невозмутимо и даже с насмешливою улыбкой. Присутствующие подхватывают припев, хлопают в ладоши и подстрекают противников. Некоторые же сидят, погрузившись в сон. В промежутках обе противные стороны общаются друг с другом подобно добрым друзьям. Заседания, посвященные подобному единоборству, могут растягиваться на годы; стороны всякий раз придумывают все новые песни и указывают на все новые преступления. В конце концов собравшиеся решают, кого нужно объявить победителем. После этого иной раз дружба вновь восстанавливается, но бывает и так, что семейство, пережившее позор поражения, вовсе уходит прочь. Кто-то участвует на протяжении одного и того же времени в различных барабанных противоборствах такого рода. В это могут быть вовлечены также и женшины.

В первую очередь здесь важен тот факт, что подобные поединки в племенах, знакомых с этим обычаем, используются для принятия судебных решений. Иной формы правосудия, кроме барабанных поединков, племена эти не знают. Это единственный способ улаживать разногласия. Другого пути формирования общественного мнения просто не существует²⁴. Даже убийства делаются достоянием гласности с соблюдением этой же формы. После того как победа в песенной битве одержана, никакое иное официальное решение за этим не следует. Поводом для таких состязаний чаще всего становятся женщины. Следует делать различие между племенами, где этот обычай известен как правовое средство, и теми, где он встречается лишь как праздничное увеселение. Допустимые виды насилия бывают различными; побои или только при-

92

вязывание к столбу и т.д. Наряду с песенным состязанием для улаживания разногласий иногда служат кулачный бой или борьба.

Таким образом, мы имеем здесь дело с культурной практикой, выполняющей функцию судебного разбирательства в чисто агональной форме и одновременно являющейся игрой в самом подлинном смысле слова. Всему этому сопутствуют смех и веселье. И делается это для того, чтобы доставить удовольствие слушателям. "К следующему разу, — говорит Игсьявик²⁵, — я сочиню новую песню, особо потешную, да такую, что врага моего привяжу ею к столбу". Барабанные поединки составляют основное развлечение общественной жизни. При отсутствии распрей их затевают в шутку. Как особое искусство поют иногда в виде загадок.

Не так уж далеко от барабанного поединка располагаются окрашенные сатирой и юмором судебные заседания для вынесения наказаний за разного рода провинности, в особенности сексуальные, как мы это наблюдаем в некоторых народных обычаях германских стран (наиболее известно так называемое "Haberfeldtreiben" ["Изгнание в овсяное поле"]). Эти разбирательства целиком обставляют как фарс, хотя и относятся к ним иногда с полной серьезностью. Таков, например, устраивавшийся молодыми людьми "Saugericht" ["Свиной суд"] в Рапперсвиле, решения которого могли быть обжалованы в Малом Совете 26 14*.

Совершенно ясно, что барабанные сражения эскимосов входят в ту же сферу, что и потлати, древнеарабские состязания в хуле и бахвальстве, китайские соревнования, древненорвежские mannjafnaðr и niðsang — буквально nijdzang — песнь, имевшая целью обесчестить врага (здесь nið — nijd — понимается как вражда, а не зависть). Равным образом представляется очевидным, что эта сфера не является, во всяком случае изначально, сферой "божьего суда" в собственном смысле слова. Понятие о приговоре божественных сил в отношении абстрактной истины и справедливости, пожалуй, может быть связано лишь вторично с подобными действиями; первичным же здесь является агональное решение как таковое, то есть решение относительно серьезных вещей, принимаемое в игре и через игру. В особенности арабский nifar, или monafara — разыгрываемый перед третейским судьей поединок ради славы и чести — более всего напоминает описанный эскимосский обычай. Под этим же углом зрения следует рассматривать и латинское iurgium, или iurgo. Оно возникло из формы ius-igium — ius и agere, — что означает ведение судебного процесса, так же, как litigium буквально — ведение спора. При этом iurgium означает как процесс, процедуру, так и поношение, словесный поединок, перебранку и указывает на-фазу, когда правовое состязание все еще представляет собой главным образом состязание в поношении. В свете эскимосских поединков под барабан делается понятней и фигура Архилоха, чьи песни против Ликамба 15* имеют с ними некое сходство. Даже упреки и увещевания Гесиода, с которыми тот обращается к своему брату Персу^{16*}, мы можем из нашего отдаления рассматривать под этим же углом зрения. Йегер указывает на то, что общественная сатира у

греков была вовсе не только нравоучением или свидетельством личной вражды, но первоначально выполняла и социальную функ-

93

цию²⁷. Ту же, что и эскимосское состязание под барабан, — можем мы сказать с полной уверенностью.

Впрочем, фаза, на которой защитительная речь и состязание в хуле были неотделимы, в классической культуре не совсем еще миновала. Судебное красноречие у афинян эпохи расцвета еще целиком находилось под знаком состязания в риторической изворотливости, где разрешались всяческие уловки и любые средства убеждения публики. Скамья защитника и политическая трибуна почитались местом, где искусство убеждать было как нельзя более кстати. Именно это искусство вкупе с насилиями войны, разбоя или тирании составляло ту "охоту на человека", дефиниции которой устанавливают у Платона участники диалога Софист²⁸. Софисты обучали за деньги, каким образом слабое дело можно выдать за сильное. Молодой политик нередко начинал свою жизненную карьеру с обвинительной речи в каком-нибудь скандальном процессе.

Также и в Риме еще долго разрешалось прибегать в суде к любым средствам, чтобы сокрушить противную сторону. Можно было облачаться в траурные одежды, вздыхать и стенать, громогласно ссылаться на благо государства, приводить с собою как можно больше сторонни-ков, дабы произвести наибольшее впечатление, короче — делать все то, что иной раз делают и сейчас²⁹. Стоики пытались изгнать из судебной элоквенции ее игровой характер и привести ее в соответствие со своими строгими нормами истины и достоинства. Но первый же, кто захотел сделать это убеждение достоянием практики, Рутилий Руф, проиграл свое дело и вынужден был удалиться в изгнание 17*

V. ИГРА И РАТНОЕ ЛЕЛО

Называть сраженье игрою значит прибегать к выражению столь же древнему, как сами слова "игра" или "битва". Но можно ли, строго говоря, назвать такое наименование переносным? Выше мы уже задавались подобным вопросом и пришли к мнению, что ответ на него должен быть отрицательным: оба понятия — "сражение" и "игра" — и в самом деле по видимости нередко сливаются. Всякая схватка, если она ограничена определенными правилами, имеет — уже в силу самого этого ограничения — формальные признаки игры, особо напряженной, решительной, но в то же время и чрезвычайно наглядной. Подросшие щенки и мальчишки борются "для забавы", по правилам, которые ограничивают применение силы. Но граница разрешенного в подобной 'игре вовсе не обязательно должна проходить перед кровопролитием и даже перед смертоубийством. Средневековый турнир был и остался, вне всякого сомнения, сражением напоказ, то есть игрой, но на самом раннем этапе он протекал совершенно "всерьез", вплоть до гибели одного из участников, точно так же, как "игры" юных воинов Авенира и Иоава 1. Сражение как одна из функций культуры всегда предполагает наличие ограничительных правил, требует, до известной степени, признания за собой некоторых качеств игры. И в относительно развитые времена война иной раз все еще принимает вполне игровые формы. Прославленная Битва Тридцати (Combat des Trente) в 1351 г. в Бретани хотя и не запечатлена в исторических источниках со всей определенностью как игра, выглядит тем не менее именно так². Не иначе обстоит дело и с Вызовом при Барлетте (Disfida di Barletta), 1503 г., где друг против друга сражались тринадцать итальянских и тринадцать французских рыцарей³. В этой сколь архаической, столь и романтически-варварской сфере взглядов кровавая битва, праздничное воинское состязание и пышный турнир, будучи связаны определенными правилами, все вместе воспринимаются в рамках первичного представления об игре. О войне можно говорить как о функции культуры в той степени, в которой она ведется в границах некоего круга, члены которого признают равенство или, по крайней мере, равноправие друг друга. Если же это борьба с теми, кого, по сути, не признают за людей, во всяком случае, не признают за ними человеческих прав, называя их "варварами", "Дьяволами", "язычниками", "еретиками", тогда "в границах" культуры такая борьба может оставаться лишь постольку, поскольку та или иная группа ради собственной чести даже и при таких обстоятельствах нало-

95

жит на себя определенные ограничения. На таких ограничениях вплоть до новейшего времени покоилось международное право, в котором выразилось стремление включить войну в сферу культуры. Состояние войны со всей определенностью отличали как от состояния мира, так и от преступного насилия. Над замешанными сторонами, подобно своду, возвышалась идея общности, признававшая своих членов "человечеством", с соответствующими правами и притязаниями на обращение с каждым из них как с "человеком". И только теория "тотальной войны" полностью отказывается от последних остатков культурной, и тем самым игровой, функции войны.

Исходя из нашего убеждения, что агон неизменно сохраняет свой игровой характер, мы оказываемся перед вопросом, до какой степени следует считать войну агональной функцией общества. Многие формы борьбы вообще могут быть исключены из рассмотрения как неагональ-ные. Современной войны мы пока что тоже не будем касаться. Засада, разбойничий набег и резня как таковые вообще не могут считаться агональными формами борьбы, хотя и могут быть поставлены на службу агональной войне. С другой стороны, политические цели войны: завоевание, покорение, господство над другими народами — также лежат вне всякого "состязания. Агональный момент вступает в действие с той минуты, когда воюющие стороны начинают видеть друг в друге противника, сражающегося за то, на что он имеет право. И если даже за их

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

желанием воевать скрывается всего-навсего голод, что, впрочем, случается редко, для них самих война выступает как дело священного долга, чести или возмездия. Стремление к материальной власти, даже в условиях развитых культурных отношений, если даже сами государственные деятели, планировавшие эту войну, целью ее провозглашают вопрос власти, в основном полностью подчинено мотивам гордости, славы, престижа и видимости превосходства и верховенства. Все крупные наступательные войны с древности и до наших дней объясняются понятным каждому термином "слава" гораздо существеннее, нежели какой-либо рациональной теорией экономических сил и расчетами политического характера. Нынешние вспышки прославления войны, нам, увы, уже слишком хорошо знакомые, фактически возвращают нас к ассировавилонскому мнению, которое сводилось к тому, что истребление врагов есть божья заповедь в чаянии священной славы.

В некоторых архаических формах войны игровой характер, по природе ей свойственный, выражается самым непосредственным и утонченным образом. В фазе культуры, когда отправление правосудия, жребий, игра на удачу, спор об заклад, вызов, единоборство и суд божий, как вещи священные, располагались рядом друг с другом в одной сфере понятий, как мы уже это пытались описать выше, война, по роду ее, неминуемо должна была попасть в тот же самый круг представлений. Война ведется, дабы через испытание победой или поражением сподобиться решения, освященного благоволеньем богов. Решение можно вытянуть метанием жребия или меряясь силами в метком слове, а то и бе-

96

рясь за оружие. Если выбирают последнее, то исход выявляет волю богов столь же непосредственно, как и при других испытаниях. В слове ordale [ордалия]^{5*}, oordeel, английском ordeal [приговор], самом по себе некая особая связь с божеством нисколько не выражена, но каждое в должных формах полученное решение — это приговор божественных сил. И лишь на следующем, втором уровне терминологическое понятие божественного приговора связывается с определенными доказательствами вмешательства чудодейственных сил. Чтобы лучше понять эту взаимосвязь, нужно, собственно говоря, отвлечься от нашего разделения понятий на юридические, религиозные и политические. То, что мы называем "правом", в архаическом мышлении с таким же успехом может именоваться "волей богов" или "проявлением высших сил". Жребий, борьба и попытка убедить словом в равной мере служат "вещественными доказательствами" воли богов. Борьба в равной мере является одной из форм судопроизводства, так же как и гадание или тяжба перед судьей. Но учитывая, что в конечном счете священный смысл приписывают любому решению, борьбу опять-таки можно воспринимать как гадание².

Неразделимый комплекс представлений, простирающихся от судоговорения до игры в кости, ярче всего проявляется в архаических культурах в функции единоборства. Оно может иметь различные формы. Это может быть личная *аристейя^{6*},* предваряющая или сопровождающая сражение вообще, *поединок,* прославляемый поэтами и составителями хроник, хорошо и повсеместно известный в истории. Характерны, например, такие поединки в битве при Бадре, где Мухаммед разбил ку-рейшитов /*. Группа из трех воинов бросает вызов равному числу вражеских воинов. Они представляются и признают друг в друге достойных противников³. В мировой войне 1914 г. *аристейя* ожила в виде вызова на поединок, который прославленные авиаторы посылали друг другу в письмах, сбрасываемых с аэропланов. Личное единоборство может служить оракулом, предвещающим исход будущего сражения. Во всяком случае, китайцам это было известно так же хорошо, как и германцам. Перед началом битвы наиболее отважные бросают вызов противнику. "La bataille sert a eprouver le Destin. Les premieres passes d'armes sont des presages efficaces" ["Битва служит для того, чтобы испытать Судьбу. Первые же поединки суть вернейшие предзнаменования"]. Но единоборство может происходить и вместо сражения. В Испании во время войны вандалов с алеманнами исход сражения решается поединком 5 8*, который тем самым служит здесь не предзнаменованием, но замещением битвы, т.е. выступает как выраженное в агональной форме краткое Доказательство превосходства одной из сторон. Доказательство, что дело, за которое выступает одна из сторон, являет большую силу, говорит о том, что оно — лучше другого: ему благоприятствуют боги, стало быть, оно правое. Однако уже в довольно ранние времена к замене битвы на поединок примешивается мотив, что тем самым это уменьшит

97

кровопролитие. Так, в случае с меровингским королем Теодорихом в битве при Кьерзи-на-Уазе сами воины говорят: лучше пасть одному чем погубить целое войско Как только во времена позднего Средневековья заходит речь о каком-нибудь блистательном, пышном, уже во всех деталях подготовленном поединке, в ходе которого два короля или князя должны будут разрешить свою *querelle* [*pacnpю*], настоятельно выдвигается мотив: "pour eviter effusion de sang chrestien et la destruction du peuple" ["дабы избежать пролития христианской крови и истребле-нья народа"]. Но старое представление о судебном деле, которое может быть законно решено именно таким образом, все еще прочно сидит в этом столь цепко удерживаемом обычае. Он уже давно стал международной красивой забавой, тщеславным церемониалом, однако приверженность этой форме и серьезность, с которой к ней прибегают, все еще выдают ее происхождение из древних священных обычаев. Даже Карл V дважды по всей форме вызывал на поединок Франциска 18, и этот случай, видимо, был не последним

Единоборство взамен сражения едва ли можно противопоставлять судебному поединку, которым разрешают правовой спор. Известно, какое важное место уделяли судебному единоборству законы и обычаи Средневековья. Спорный вопрос — независимо от того, видеть ли в судебном поединке, вместе с Бруннером и другими⁹, божий суд или же разделять мнение Шрёдера и прочих¹⁰, не выделяющих его из ряда вещественных доказательств, — в значительной мере лишается смысла, если такой поединок рассматривать в его подлинной сущности сакрального агона, который в качестве такового не только служит правовым доказательством, но и выявляет милость богов.

Судебное единоборство, даже если оно и приводит порой к горестному исходу 11, изначально склонно к тому, чтобы выдвигать на первое место свои формальные стороны и тем самым выделять свои игровые черты. Уже сама возможность проводить такой поединок, прибегая к помощи наемных бойцов, выдает его ритуальный характер, — ведь именно сакраментальные действия допускают, в общем, такую замену. Ограничения относительно разрешенных видов оружия и особые затруднения, с помощью которых стараются обеспечить равные шансы неравноценным противникам, — как, например, случай, когда мужчина становился в яму по пояс, дабы сразиться с женщиной, — всё это обычные приемы в играх с оружием. Если судебный поединок в позднем Средневековье, видимо, протекал, как правило, без больших повреждений и превратился в своего рода спортивное выступление, остается все же сомнительным, нужно ли видеть в этом его ослабление до игровых форм — или же игровой характер этого обычая, не исключающий, впрочем, кровавой серьезности, скорее всего лежит в основе самой его сущности.

Последний *trial by battle* [*cyд боем*] по гражданскому иску в Court of Common Pleas [Суде по гражданским делам] состоялся в 1571 г. на прямоугольной площадке со стороною в 60 футов, выделенной на Тотхилл

98

филдз в Вестминстере. Схватка могла продолжаться от восхода солнца

того времени, когда станут видны на небе первые звезды, но должна была закончиться тотчас же, едва одна из сторон, сражавшихся с помощью дубин и щитов, признает свое поражение, - для чего следовало пооизнести, как то предписывалось еще *Каролингскими капитуляриями* 11*, "ужасное слово" *craven* [сдаюсь]. Вся эта церемония, по описанию Блэкстоуна, имела "a near resemblance to certain rural athletic diversions" ["близкое сходство с некоторыми сельскими атлетическими забавами"].

Если явный элемент игры присущ судебному поединку, так же как и

полностью фиктивной дуэли властителей, то это справедливо и для обычной дуэли, что хорошо известно некоторым европейским народам вплоть до нашего времени. Поруганная честь мстит за себя, прибегая к дуэли. Оба понятия: поруганной чести и необходимого отмщения, — наряду с их неослабевающим психологическим и социальным значением вообще, особенно свойственны архаической сфере культуры. Чья-либо полноценность должна обнаруживаться публично, и если признанию ее угрожает опасность, ее приходится подтверждать или завоевывать вновь, прибегая к действиям, которые носят агональный характер. Признание личной чести не зависит от того, основывается ли оно на справедливости, действительном положении вещей или каких-либо иных этических принципах. Разыгрывается не более и не менее как социальная значимость человека. Можно оставить без внимания вопрос, не коренится ли дуэль именно в судебном поединке. В сущности, это все та же самая, вечная борьба за престиж, который является изначальной ценностью и представляет собою и власть, и право. Местью удовлетворяется чувство чести, каким бы извращенным, преступным или болезненным оно ни было. Выше мы уже видели, что фигура Дике иногда не вполне ясно отличима от Тихе, или фортуны. Так же точно в эллинской иконографии она сливается воедино с Немезидой, богиней мести 13 12* . Дуэль выдает свою фундаментальную идентичность с судебным решением также и тем, что, подобно судебному поединку, она не накладывает долга кровной мести на кровных родичей того, кто лишается жизни в ходе дуэли, при условии, что дуэль была проведена по всей форме.

Во времена, сохраняющие отпечаток прочных аристократических и военных традиций, дуэль может принимать чрезвычайно кровавые формы, когда и первые действующие лица, и секунданты, разбившись на группы, вступали друг с другом в рыцарский поединок на пистолетах. Это было принято в XVI в. во Франции. Незначительная дворянская ссора перерастала в кровавую стычку между шестью или восемью участниками. Честь обязывала секундантов также не уклоняться от этого. Монтень рассказывает о такого рода дуэли между тремя миньонами Генриха III и тремя придворными Гиза^{13*}. Ришелье борется с этим обычаем 14*, но и при Людовике XIV дуэли уносят немало жертв. С другой стороны, вполне в соответствии с сакральным характером, присущим и

99

обычной дуэли с самых ее истоков, схватка не нацелена на смертельный исход, и одно уже пролитие крови считается достаточным для удовлетворения чести. Поэтому современную французскую дуэль, продолжающуюся, как правило, не далее чем до первого ранения, ни в коем случае не следует рассматривать как смехотворный упадок некогда серьезных обычаев. Дуэль в своей сущности — это ритуальная игровая форма, это регламентация внезапно свершающегося убийства, вызванного безудержным гневом. Место схватки — это игровое пространство, равное оружие должно быть тщательно сверено;

подается знак к началу и к прекращению дуэли, предписывается число выстрелов. Появления крови уже самого по себе достаточно для выполнения требования, чтобы поруганная честь была отомщена кровью.

Агональный элемент в настоящей войне не поддается точному взвешиванию. В ранних фазах культуры в стычках между племенами и отдельными группами состязательный элемент, пожалуй, еще не получил достаточного развития. Разбойничьи нападения, убийство из-за угла, охота на людей существовали всегда от голода, от страха, из-за религиозных представлений и жажды крови. Понятие же войны возникает, собственно, лишь тогда, когда особое, приподнятое настроение охватывающей всех враждебности делается отличным от распри между отдельными людьми, а до некоторой степени и родовой ненависти. Такое различие помещает войну не только в сакральную, но одновременно и в агональную сферу. Война тем самым возвышается до святого дела, где все вместе могут помериться силами, испытывая свой жребий, короче говоря, она попадает в такую сферу, где право, жребий, престиж все еще пребывают в неразрывном единстве. Тем самым она вступает немедленно в сферу чести. Она делается священным установлением и как таковое облекается той духовной и материальной орнаментикой, которой располагает данное племя. Это не означает, что война ведется теперь по нормам кодекса чести и в формах отправления культа. Грубая сила властвует в полной мере. Война, однако, рассматривается в свете священного долга и чести и до некоторой степени разыгрывается в присущих им формах. При этом всегда трудно выявить, до какой степени подобные представления действительно оказывают влияние на ведение войны, в какой мере они управляют ею. Большая часть того, что мы извлекаем из исторических источников об этих "битвах в прекрасном стиле", покоится на литературном видении битв современниками или их потомками, отразившемся в песнях, эпосе или хронике. В игру вступают распрекрасные изобразительные картины и романтический или героический вымысел. И все же было бы неверно полагать, что облагораживание войны вознесением ее в область морали и ритуала есть чистая фикция, а эстетический облик сражения — личина его жестокости. Если бы даже так оно и было, представления о войне как величественной игре чести и добродетели сформулировали идею рыцарства, идею благородного воина. Более того: в дополнение к представлениям о рыцар-

100

ском долге, достоинстве рыцаря, на античной и христианской основе, бь1ла возведена система международного права. А эти две идеи: рыцарства и международного права — вскормили понятие подлинной человечности.

Выхватывая те или иные примеры из разных культур и эпох, высветим агональный, и тем самым игровой, элемент войны. Прежде всего — одна небольшая деталь, предваряющая дальнейшие рассуждения: английский язык все еще использует выражение to wage war, буквально состязаться (wedden) в войне, вызвать на брань, бросив символический gage [заклад] в средину круга.

Два примера из истории Эллады. Война между двумя городами острова Эвбея, Халкидой и Эретрией, в VII в. до Р. X. 15* велась, согласно легенде, как состязание. Торжественный договор, устанавливающий правила брани, был засвидетельствован в храме Артемиды. Время и место битвы были указаны. Метательное оружие: дротик, лук и праща — было запрещено, можно было использовать только мечи и копья. Более известен другой пример. После победы при Саламине 16* греки отправились к Истму, чтобы вручить там награды, известные как аристейя, воинам, особо отличившимся в битве. Военачальники принесли свои голоса на алтарь Посейдона: за тех, кто достоин был первого и кто — второго места. Все голосовали за самих себя как за первых, но вторым большинство отметило Фемистокла, и поэтому он превзошел всех. Взаимная зависть помешала, однако, этому решению войти в силу¹⁴. Когда Геродот, рассказывая о битве при Микале 17*, говорит, что острова и Геллеспонт были боевыми трофеями (аэтла) и для эллинов, и для персов, значение этого не выходит за пределы расхожей метафоры. По-видимому, сам Геродот испытывает сомнение относительно оценки взгляда на войну как на состязание. В вымышленном совете при дворе Ксеркса устами Мардония 18* он порицает безрассудное поведение греков, которые торжественно объявляют друг другу войну, а затем имеют обыкновение подыскивать красивое и ровное поле для битвы, куда и выходят сражаться — к обоюдному вреду и победителей, и побежденных. Им бы следовало улаживать свои распри с помощью глашатаев и послов, а если уж непременно придется сражаться, отыскивать место, где напасть на них будет всего труднее 15.

Похоже, что литературным описаниям и восхвалениям благородных рыцарских войн почти всегда сопутствует критика, противопоставляющая им тактические или стратегические преимущества. Поразительно в этом отношении сходство Китая и средневекового Запада. О победе может идти речь лишь в том случае, — следуя изображаемой Гране картине ведения войны в феодальном Китае 16 19*, — если сражение возвышает честь полководца. Это обеспечивается не столько достигнутыми преимуществами — и тем более не тем, что их используют до предела, — сколько проявлением умеренности. Двое вельмож, Цинь и Цзинь, расположили свои войска в боевом по-рядке друг против друга, не начиная сражения. Ночью к Циню приходит посланец от Цзиня и уведомляет его, чтобы тот приготовился: "С обеих

101

сторон уже достаточно воинов! Встретимся же наутро друг с другом, я Вас вызываю!" Но люди Циня замечают, что взгляд у посланного к ним не очень-то тверд и голос его не слишком звучит уверенностью. И вот Цзинь уже потерпел поражение. "Войско Цзиня боится нас. Оно вот-вот обратится в бегство! Отбросим

врагов к реке! Мы наверняка разобьем их". Но войско Циня не трогается с места, и противник может спокойно покинуть поле проигранной битвы. Честь препятствует тому, чтобы последовать такому совету. Ибо: "Не дать подобрать убитых и раненых — это бесчеловечно! Не дожидаться урочного времени, загонять противника в угол — это же трусость..." 17.

И одержавший верх скромно отказывается водрузить знак победы на поле битвы: оно хорошо было, когда древние цари, сиявшие добродетелями, сражались с врагами Неба, срывая тем самым покровы зла, "здесь же нету виновных, это вассалы, явившие свою верность до самой смерти. К чему тогда знак победы?"

При сооружении военного лагеря его тщательно ориентируют по странам света. Устройство такого лагеря обусловлено строгими правилами, ибо речь идет о повторении плана столичного города. Положения, подобные приведенному, явственно выдают принадлежность всего этого к сфере сакрального 18. Оставим в стороне вопрос о существовании сакральных истоков в структуре римского военного лагеря — мнение, которого придерживается Ф. Мюллер и другие. Ясно, что изобилующие пышными сооружениями, богато украшенные военные лагери позднего Средневековья, такие, как, например, лагерь Карла Смелого под Нейс-сом в 1475 г. 20*, являются замечательным доказательством тесной взаимосвязи между кругом идей турнира и сферой военных действий.

Обычай, проистекающий из отношения к войне как к благородной честной игре и время от времени проявляющийся даже в условиях нынешнего, абсолютно бесчеловечного ведения войн, это обмен любезностями с неприятелем. Определенный элемент сатиры, позволяющий с еще большей уверенностью говорить об игровом характере этого обычая, порой оказывается здесь не лишним. В китайских феодальных войнах противнику посылают кувшин вина, который торжественно выпивается в память о свидетельствах поддержания чести в былое мирное время 19. Приветствуют друг друга, всячески выражая почтительность, обмениваются подарками и оружием на манер Главка и Диомеда 21*. Еще при осаде Бреды Фридрихом Генрихом в 1637 г. 22*, — если добавить сюда пример из недавней нашей истории, — комендант города приказывает любезно вернуть графу Нассау четверку лошадей, захваченную осажденными, добавив 900 гульденов для раздачи его солдатам. Порой враги дают насмешливые и оскорбительные советы. В распре между Цинем и Чжоу воин одного из них с докучным терпением показывает другому, как вытащить из грязи колесницу, и получает в награду: "Мы же не привыкли обращаться в бегство, как вы" Около 1400 г. некий граф Фирнебург объявляет сражение городу Аахену в определенный день и в

определенном месте, советуя тотчас же доставить туда из Γ юлика тамошнего дроста^{23*}, виновника означенной ссоры²¹.

Такая договоренность о месте и времени битвы формирует кардинальную черту отношения к войне как к честному состязанию, одновременно являющемуся правовым разрешением спора. Выделение площади для сражения, поля битвы, может быть полностью идентифицировано с ограждением — немецкое hegen — места судебного разбирательства. Мы находим описание этого в древненорвежских источниках: деревянными колышками или ветками лещины обносят место будущей битвы. Представление об этом до сих пор сохраняется в английском выражении a pitched battle для сражения, проходящего с соблюдением правил военного дела. До какой степени и вправду поддерживалось действительное разграничение поля битвы в войнах, которые шли всерьез, сказать трудно. Уже по самой своей сути это сакральная форма и как таковая всегда могла быть обозначена чисто символически с помощью тех или иных знаков, выступавших как действительное ограждение. Торжественное предложение времени и места сражения запечатлели многочисленные примеры из средневековой истории. Но здесь же одновременно выявляется и то, что прежде всего это не более чем форма, поскольку предложение это как правило оставляют без внимания или же отвергают. Карл Анжуйский дает знать Римскому королю 24* Вильгельму Голландскому,

```
"dat hi selve ende sine man ["что вместе с войском, на лугу, recht totte Assche op der heiden точь-в-точь у Ассе, без движенья, sijns dre daghe wilde verbeiden" три дня он будет ждать сраженья
```

Герцог Иоанн Брабантский в 1332 г. через герольда, сжимающего в руке обнаженный меч, предлагает королю Иоанну Богемскому определенный день — среду — и определенное место для битвы, с просьбой дать согласие или сообщить о своих пожеланиях 25*. Король, однако же, хотя и вполне являл собою образец чрезмерно преувеличенной рыцарской моды по обычаю того времени, вынуждает герцога провести целый день в ожидании под дождем. Битве при Креси (1346 г.) предшествовал обмен посланиями, причем король Франции предлагал королю Англии на выбор два места и один из четырех дней, — а то и больше, — для того чтобы провести сражение 23. Король же Эдуард сообщал, что он не мог переправиться через Сену и целых три дня понапрасну ждал неприятеля 26*. Однако при Нахере, в Испании, Генрих Трастамарский действительно отказывается от своей более выгодной позиции только ради того, чтобы любой ценою сразиться с неприятелем на открытом месте, — и проигрывает сражение 27*.

Сакральная форма сводится здесь к предписываемой учтивости, к игре рыцарской чести, не слишком теряя при этом, собственно говоря, своего изначального, все-таки по существу игрового характера. Пересиливающий интерес выиграть битву сдерживал воздействие обычая, ко-

103

торый коренился в самобытных культурных условиях прошлого и именно там обладал значимостью²⁴.

В том же ключе, что и предложение времени и места сражения, лежит притязание на твердо установленное в соответствии с вопросами чести место в самом ходе сражения и требование, чтобы победитель три дня оставался на поле брани. Первое, а именно право на начало сражения, иногда установленное особой хартией или переданное в качестве лена определенным родам или землям, часто служило поводом к жестоким распрям, в том числе и с роковыми последствиями. В знаменитой битве при Никополисе в 1396 г., где отборное рыцарское войско, с пышным великолепием выступившее в крестовый поход, было уничтожено турками, шансы на победу были упущены именно из-за таких тщеславных соображений первенства 28*. Оставим в стороне вопрос, не следует ли в постоянно выдвигаемом требовании оставаться три дня на поле битвы видеть не что иное, как sessio triduana [трехдневное заседание] из области права. Бесспорно то, что со всеми этими из столь далеко отстоящих областей унаследованными обычаями церемониального и ритуального характера война отчетливо выявляет свое происхождение из примитивноагональной сферы, где игра и борьба, право и метание жребия все еще нераздельно соседствовали друг с другом 25.

Если войну агональную и сакральную назвать архаической, это вовсе не будет означать, что на ранних стадиях культуры любая схватка проходила в форме обусловленного правилами боевого состязания или что в современной войне агональному элементу больше нет места. Во все времена существует человеческий идеал честной борьбы за правое дело. Но этот идеал с самого начала искажается грубой действительностью. Воля к победе всегда сильнее, чем самоограничение, накладываемое чувством чести. Хотя человеческая культура может ставить пределы насилию, идти на которое чувствует себя вынужденным то или иное общество, необходимость одержать победу настолько сильно овладевает воюющими сторонами, что людская злоба постоянно порывает со всеми правилами игры и позволяет себе все, что может измыслить рассудок. Архаическое общество очерчивает границы дозволенного, то есть, другими словами, правила игры, непосредственно для тесного круга своих соплеменников или себе подобных. Честь, которой хотят оставаться верными, действенна только для себе подобных. Признавать правила должны обе стороны конфликта, иначе эти правила никуда не годятся. Имея дело с равным противником, люди вдохновляются в принципе чувством чести, с чем связаны дух состязания, требование определенного самообуздания и пр. 26. Но как только борьба ведется против тех, кого принимают за низших, называют ли их варварами или какнибудь по-другому, всякие ограничения исчезают, насилие творится в полную меру, и мы видим историю человечества, запятнанную отвратительной жестокостью, которой вавилонские и ассирийские цари гордились как богоугодным делом. Фатальное развитие технических и политических возможностей и далеко зашедшее выкорчевывание нравственных устоев

104

новейшее время почти во всех отношениях сделали бездейственной, даже в условиях вооруженного мира, с таким трудом обретенную конструкцию военного права, когда противник признается равноценной стороной, притязающей на честное и почетное обращение.

На смену примитивному, укорененному в самовосхвалении идеалу чести и благородного происхождения в более развитых фазах культуры приходит идеал справедливости, или, лучше сказать, он примыкает к первому и, при том что на практике воплощение его могло быть достойно крайнего сожаления, в конце концов становится признанной и достойной подражания нормой человеческого общежития, которое тем временем из соприкасающихся между собой племен и кланов разрастается в сообщество больших народов и государств. Международное право берет начало в агональной сфере как представление, что "это было бы вопреки чести, это было бы против правил". Как только система обусловленных международным правом обязательств достигает определенного уровня зрелости, для агонального элемента в отношениях между государствами она оставляет не много места. Ибо она пытается возвести в правовое понятие инстинкт политического соперничества. Сообщество государств, построенное на положениях общепризнанного международного права, не имеет более почвы для агональных войн в пределах своего круга. Но оно при этом вовсе не утрачивает всех черт игрового сообщества. Разделяемые им принципы равноправия противостоящих сторон, дипломатические формы, взаимные обязательства верности договорам и официальное расторжение ранее заключенных соглашений формально уподобляются правилам игры, связующим сообщество государств, в той степени, в какой находит признание сама игра, то есть необходимость упорядоченного человеческого общежития. Но на сей раз эта "игра" сама есть основа всякой культуры. И наименование "игра" здесь приемлемо до некоторой степени лишь формально. Ибо фактически дело зашло столь далеко, что система международного права не обладает больше всеобщим признанием как основа культуры; по крайней мере, относятся к ней с подозрением. Как только члены сообщества государств на практике отвергают обязательность международного права или хотя бы в теории выдвигают на первый план в качестве единственной нормы отношений между государствами интересы и власть своей группы, будь то народ, партия, класс, церковь или государство, то с последним чисто формальным остатком игрового поведения исчезают также всякие притязания на культуру, и общество скатывается до уровня, еще более низкого, чем архаическая культура. Так безраздельное насилие снова вступает в свои "права".

Отсюда явственно следует важный вывод, что без поддержания определенного игрового поведения культура вообще невозможна. Но и в обществе, совершенно одичалом из-за отказа от каких бы то ни было

правовых норм, агональный инстинкт вовсе не исчезает, ибо он коренится в самой природе человека. Врожденное стремление быть первым и тогда сталкивает отдельные группы друг с другом и в безумном само-

105

возвышении может их привести к неслыханным крайностям ослепления и безрассудства. Хватаются ли они за устаревшее учение об экономических отношениях как движущей силе истории, провозглашают ли совершенно новое видение мира, чтобы дать имя и форму этой тяге торжествовать над соперниками, в основе всегда речь идет о желании победить, пусть даже известно, что в этом "победить" и речи уже не может быть о "победе".

Состязаться для того, чтобы показать свое первенство, без сомнения, является для культуры в период ее становления формирующим и облагораживающим фактором. На стадиях еще наивного детского сознания и живых понятий сословной чести такое состязание порождало горделивую личную доблесть, неотъемлемую черту юной культуры. И не только это: в неизменных, всегда освященных культом боевых играх вырастают сами культурные формы, развивается структура общественной жизни. Жизнь благородных сословий приняла форму возвышенной игры чести и доблести. Но именно потому, что эта благородная игра в самой жестокой войне может осуществиться лишь в самой незначительной .степени, ее следует пережить как эстетическую социальную фикцию. Кровавое насилие лишь в малой части позволяет себя изгнать в благородные культурные формы. Так что духовные силы общества все снова и снова ищут выхода в прекрасных образных воплощениях героической жизни, свершающейся в благородном соперничестве в идеальной сфере чести, добродетели и красоты. Идея благородного единоборства остается, таким образом, одним из сильнейших импульсов культуры. Если она разворачивается в систему боевой атлетики, торжественной коллективной игры, поэтического возвышения жизненных отношений, как в рыцарстве западного Средневековья или в японском бу-сидо, то эта образность сама будет существенно воздействовать на культурную и личную позицию и деятельность, закаляя мужество и повышая чувство долга. Приведенная в систему благородная битва как жизненный идеал и форма жизненного уклада преимущественно связана с такой общественной структурой, в которой многочисленная военная знать среднего достатка находится в зависимости от княжеской власти, наделенной священным авторитетом, при том что верность своему господину является центральным мотивом существования. Только в таком обществе, в котором свободному человеку не нужно трудиться, может процветать рыцарство с его неизбежной потребностью помериться силами, с его турнирами. Здесь относятся всерьез к игре провозглашения фантастических обетов о свершении неслыханных героических подвигов, здесь уходят в вопросы гербов и флагов, здесь объединяются в ордена и оспаривают друг перед другом ранг или первенство. Только феодальная аристократия имеет для этого время и испытывает к этому расположение. Этот обширный агональный комплекс идей, обычаев и уставов в наиболее чистом виде очерчивается на средневековом Западе, в мусульманских странах и в Японии. Возможно, еще явственнее, чем

106

христианском рыцарстве, проявляется фундаментальный характер всего этого в стране Восходящего Солнца. Самурай придерживался воззре-ния, что то, что серьезно для обыкновенного человека, для доблестно го лишь игра. Благородное самообладание перед смертельной опасностью — для него это всё. Словесная перепалка, о чем шла уже речь выше может возвышаться до благородного рыцарского обычая, в котором противники выказывают свое владение героической формой. К этому феодальному героизму относится также презрение человека благородного происхождения к материальной стороне жизни. Японец знатного пода демонстрировал хорошее воспитание тем, что не знал достоинства монет. Японский князь Кэнсин, воевавший с другим князем по имени Сингэн, жившим в горах, узнал, что третий князь, открыто не воевавший с Сингэном, отрезал путь, по которому доставляли соль. Тогда Кэнсин велел своим подданным вдоволь снабдить своего противника солью, написав ему, что находит такой способ экономической войны достойным презрения: "Я сражаюсь не солью, а мечом" 27. Вот еще один случай верности правилам игры.

Нет сомнений в том, что этот идеал рыцарской чести, верности, доблести, самообладания и чувства долга весьма существенно развивал и облагораживал те культуры, которые его почитали. И хотя он находил свое выражение по большей части в фантазии или вымысле, тем не менее он определенно способствовал воспитанию и общественному проявлению духовных сил личности и повышал ее нравственный уровень. К тому же исторический образ подобных культурных форм, который в эпическом и романтическом ореоле столь чарующе встает перед нами в средневеково-христианских и японских источниках, неоднократно склонял даже самые кроткие умы прославлять войну как источник знаний и добродетели гораздо громче, чем она того могла бы заслуживать. Тему восхваления войны как источника духовных сил человека иной раз затрагивали весьма необдуманно. Джон Раскин зашел чересчур далеко, когда перед кадетами Вулиджа^{29*} превозносил войну как непременное условие всех чистых и благородных мирных искусств. "No great art ever yet rose on earth, but among a nation of soldiers" ("Никакое великое искусство никогда не возникало на земле там, где не было нации солдат"]. "There is no great art possible to a nation but that which is based on battle" ["Для нации невозможно никакое великое искусство, не рожденное в битве"]. "I found, in brief, — продолжает он далее, не без некоторой наивной поверхностности обращаясь с историческими примерами, — that all great nations learned their truth of word, and strength of thought, in war;

that they were nourished in war, and wasted by peace; taught by war, and deceived by peace; trained by war, and betrayed by peace; — in a word, that they were born in war, and expired in peace" ["Коротко говоря, для меня ясно, <...> что все великие нации учились правдивости слова и оттачивали мысль в войне; что они вскормлены были войною и опустошаемы миром; научены войною и обмануты миром; натренированы

107

войною и преданы миром, — одним словом, они рождались в войне и угасали в мире"].

В этом, конечно, есть доля истины, и сказано это достаточно метко. Но Раскин тотчас же нападает на свою собственную риторику: все это относится не ко всякой войне. Он определенно подразумевает "the creative, or foundational war, in which the natural restlessness and love of contest among men are disciplined, by consent, into modes of beautiful — though it may be fatal — play" ["основополагающую, созидательную войну, в которой природное беспокойство и любовь человека к соперничеству дисциплинируются с общего согласия в формы прекрасной — хотя, возможно, и роковой — игры"]. В его глазах человечество изначально делится на две "races; one of workers, and the other of players" ["расы; одну — рабочих, и другую — игроков"], то есть воинов, "proudly idle, and continually therefore needing recreation, in which they use the productive and laborious orders partly as their cattle, and partly as their puppets or pieces in the game of death" ["горделиво праздных и поэтому постоянно нуждающихся в забавах, для которых они используют производящие и трудящиеся слои населения частью как скот, частью как марионеток или пешек в игре со смертью"]. В беглом замечании Раскина относительно игрового характера архаических войн вплотную соседствуют глубокая проницательность и поверхностное скольжение мысли. Самое важное здесь то, что он понял роль игрового элемента. Он считает, что архаический идеал воинства был воплощен в Спарте и в рыцарстве. Однако сразу же после вышеприведенных слов присущее ему искреннее и честное мягкосердечие не может не отомстить за этот патетический выпад, и его сочинение, написанное под впечатлением бойни гражданской войны в Америке^{30*}, переходит в такое страстное обличение *современной* войны (1865 г.), какое только можно себе представить²⁸.

Одна из добродетелей, по-видимому, действительно произросла в сфере аристократической и агональной воинской жизни той ранней эпохи, а именно верность. Верность — это преданность лицу, делу или идее, не требующая дальнейших обсуждений причин этой преданности и не допускающая сомнений в ее постоянной обязательности. Это позиция, в сильной степени свойственная самой сути игры. Не нужно слишком далеко искать, чтобы предположить в этой сфере примитивной жизненной игры истоки добродетели, которая и в чистейшей своей идее, и в самых чудовищных извращениях внесла столь сильный фермент в историю.

Как бы то ни было, на почве рыцарства взошли, блистательно расцвели и дали богатые плоды культурных ценностей эпическое и лирическое выражение благороднейшего содержания, пестрое и прихотливое искусство украшения, изящные формы церемониала и условностей. От рыцаря через "honnete homme" ["благородного человека"] XVII столетия идет прямая линия к современному джентльмену. Латинский Запад ввел в этот культ благородной воинской жизни и свой идеал куртуазной любви, которые столь тесно переплелись друг с другом, что в конце концов уток скрыл основу.

108

И еще одна вещь должна быть здесь упомянута. Говоря обо всем том как о прекрасных формах в рамках культуры, каковыми предстает перед нами рыцарство в традициях разных народов, мы должны считаться с опасностью упустить из виду его сакральный фон. Все то, что видим теперь как прекрасную и благородную игру, было некогда священной игрой. Рыцарское посвящение, ристалище, орден, обет имеют своим источником, без сомнения, обычаи инициации доисторическо-го, далекого прошлого. Невозможно указать все звенья в этой цепи развития. В особенности средневековое христианское рыцарство известно нам главным образом как все еще искусственно сохраняемый в своем статусе, частично намеренно вновь возрождаемый элемент культуры. Чту значило рыцарство со своей великолепно разработанной системой кодекса чести, придворных обычаев, геральдики, орденских союзов, турниров еще в эпоху позднего Средневековья, я уже пытался обстоятельно рассказать в другом месте 29. И прежде всего в этой области стала мне ясна внутренняя взаимосвязь игры и культуры.

VI. ИГРА И МУДРСТВОВАНИЕ

Желание показать себя первым проявляется в стольких формах сколько возможностей предоставляет данное общество. Способы, которыми люди состязаются друг с другом, столь же различны, как и вещи, за которые они борются, и действия, в которых они принимают участие. Решает все жребий, либо сила и ловкость, либо кровавая схватка. Соревнуются в мужестве или выносливости, искусности или знании, в бахвальстве и хитрости. Дается задание помериться силами или умением, сделать что-нибудь особенно трудное, какую-нибудь сложную вещь, выковать меч, найти необычную рифму. Участвующим задают вопросы, на которые нужно ответить. Состязание может принимать такие формы, как божий суд, пари, судебное разбирательство, дача обета или загадывание загадок. Во всех этих видах оно, в сущности, остается игрой, и в этом качестве игры лежит исходная точка для понимания функции состязания в культуре.

В начале всякого состязания стоит игра, то есть договоренность о том, чтобы в границах места и времени, по определенным правилам, в определенной форме совершить нечто такое, что приносит

разрешение некоего напряжения и находится при этом вне обычного течения жизни. Что должно быть совершено и что станет выигрышем — вопрос, который в игровой задаче вырисовывается как вторичный.

Необыкновенным сходством отмечены во всех культурах обычаи состязания и значение, которое им придают. Это почти совершенное формальное сходство уже само по себе доказывает, как сильно вся игровая, агональная деятельность связана с глубинной основой душевной жизни человека и жизни общества.

Быть может, еще яснее, чем в областях права или войны, которые были рассмотрены выше, подобие форм архаической культуры сказывается в состязаниях в знании и мудрости. Для раннего человека что-то мочь или сметь означает власть, а что-то знать — волшебную власть. По сути, для него всякое определенное сведение священно, это есть тайное и колдовское знание. Ибо для него, собственно, всякое отдельное знание находится в прямой связи со всем миропорядком. Упорядоченный ход вещей, установленный и определенный богами, сохраняемый и поддерживаемый отправлением культа для сохранения жизни и на благо человека, этот *rtam*, если назвать его древнеиндийским словом, ничем иным не оберегается столь надежно, как знанием человека о священных вещах и их тайных именах, знанием о происхождении мира.

110

И вот на священных празднествах люди состязаются в этом знании, ибо выговариваемое слово воздействует на весь миропорядок. Состяза-ния в сакральном знании укоренены в самых глубинах культа и являют-ся его существенной составной частью. Вопросы, которые жрецы по очереди или по вызову задают друг другу во время жертвоприношения, суть в полном смысле слова загадки, по форме и направленности совершенно подобные загадкам, которые задают при совместной игре.

Функция такого сакрального противоборства в загадывании загадок нигде не видна так отчетливо, как в ведической традиции. Во время больших праздников с жертвоприношениями эти состязания являются столь же существенной частью всего действия в целом, как и сама жертва. Брахманы состязаются в *jatavidya*, знании начал, или в brahmodya, что лучше всего передать как произнесение священных имен 1*. Уже сами наименования священной игры говорят о том, что вопросы, которые они задают, касаются возникновения космоса. В различных песнях Ригведы прямо запечатлены подобные состязания. В гимне I, 164 частично вопросы затрагивают космические явления, частично разгадка соотносит их с теми или иными особенностями ритуала жертвоприношения.

"Я спрашиваю тебя о крайнем пределе земли; я спрашиваю тебя, где пуп земли. Я спрашиваю тебя о семени жеребца; я спрашиваю тебя, что есть высшее место речи".

В гимне VIII, 29 главнейшие боги описываются через их атрибуты в десяти типичных вопросах-загадках, ответом на которые должно служить имя бога².

"Темнорыжий один, переменчивый ликом, нежный и юный; златом он украшает себя ($Coma^{2*}$). Опустился в лоно, сияющий, мудрый между богами ($Arhu^{3*}$)" и т. д.

Достаточно долго в этих песнях преобладает характер ритуальных загадок, тогда как отгадка опирается на знание ритуала и его символики. В этой форме загадок, однако, непосредственно зарождается самое глубокомысленное мудрствование относительно основ сущего. Грандиозный гимн X, 129 не без основания был назван Паулем Дойссеном "вещью, возможно, наиболее достойной восхищения из всего дошедшего до нас с древнейших времен"³.

- 1. "Ни бытия не было тогда, ни небытия. Ни воздушного пространства, ни неба. Что двигалось? Где? Под чьею защитой? Состояла ли из во-ды глубокая бездна?
- 2. Ни смерти не было тогда, ни не-смерти; день и ночь не различались тогда. Само по себе, без дуновения, дышало лишь Это; и ничего не было, кроме Этого".
- В утвердительных конструкциях этих стихов и двух последующих форма загадки еще только просвечивает сквозь поэтическое построение песни. Но затем опять возвращается прямая форма вопроса.
 - 6. "Кто это знает, кто возвестит здесь, откуда оно возникло, откуда это творение?..."

111

Если допустить, что эта песня ведет свое происхождение от ритуальной песни-загадки, которая, в свою очередь, представляет собой литературно обработанное повествование о действительно имевших место состязаниях в загадках на празднике с жертвоприношением, то тем самым со всей возможной убедительностью выстраивается доказательство генетической взаимосвязи между игрой в загадки и священным мудрствованием.

В некоторых гимнах *Атарваведы*, как, например, в гимне X, 7 и 8, целые вереницы таких вопросовзагадок собраны вместе, они как бы свободно нанизываются одна на другую и приводятся к одному знаменателю, независимо от того, сопровождаются они ответами или нет.

"Куда удаляются полумесяцы, месяцы, соединяясь с годом? Куда — времена года?.. скажи мне их *skambha*⁵! Куда, быть там вожделея, спешат вместе две девы, различные с виду, день и ночь? Куда, быть там вожделея, устремляются воды?

Как это не стихает ветер и дух не знает покоя? Почему никогда не остановятся воды, устремленные к истине?" 6 .

В этих примерах древнейшего восторга и упоения духа перед тайнами бытия нам не дано провести границу между священной поэзией, ^мудростью, которая граничит с безумием, глубочайшей мистикой — и

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

пустым набором слов с налетом загадочности. Слово древних священников и певцов постоянно парит над вратами непознаваемого, которые для нас, так же как и для них, остаются закрытыми. Если здесь и есть что добавить, так только то, что мудрствование в этих культовых состязаниях рождается не *из* пустой игры, но *в ходе* священной игры. В мудрости упражняются, как в священных искусных ремеслах, философия возникает здесь в форме игры. Космогонический вопрос о том, как появилось все то, что есть в мире, всегда был и остается одним из первых вопросов, занимавших ум человека. Экспериментальная детская психология показывает, что значительная доля вопросов, которые задает шестилетний ребенок, фактически может считаться вопросами космогонического характера: кто заставляет течь воду в реке, откуда берется ветер, вопросы о жизни и смерти и пр. 7

Вопросы-загадки ведических гимнов прямо ведут нас к наиболее глубоким суждениям Упанишад. Здесь, однако, мы не ставим себе задачу более подробно вникнуть в философское содержание священных загадок — но лишь поближе рассмотреть их игровой характер и как можно отчетливее продемонстрировать их значение в истории культуры.

Состязание в загадках, далекое от того, чтобы пребывать всего лишь забавой, составляет существенную часть культа принесения жертвы. Без разгадывания, загадок так же невозможно обойтись, как и без самой жертвы. Это принуждает богов. Занятную параллель с этим древнеиндийским обычаем мы находим у племени тораджа на Центральном Целебесе ^{4*}. Загадывание загадок на их праздниках ограничено промежутком времени от момента, когда "беременеет" рис, и до начала уборки урожая — в связи с тем, что "выход на свет" загадок способствует

112

(выходу на свет" колосьев риса. Всякий раз, когда загадку разгадывают, вступает хор с пожеланием: "Хлоп! Выйди на свет, о наш рис, выйди на свет, изобилие тучных колосьев, там, в горах наверху, там, в долинах внизу!" Во время года, предшествующее этому периоду, какая бы то ни было литературная деятельность запрещается, ибо она могла бы представлять опасность для произрастания риса. Одно и то же слово wailo означает и загадку, и сорго — полевой злак, который как средство пропитания местного населения был вытеснен рисом 10.

Кто хоть немного знаком с литературой *Вед* и брахманов, тот знает, что ее толкования происхождения вещей чрезвычайно расходятся, противоречат одно другому, они в высшей степени пестры, вычурны и запутанны. Ни взаимосвязанности, ни общего смысла там не найти. Если, однако, при этом держать в поле зрения изначально игровой характер космогонических спекуляций, так же как и происхождение толкований из ритуальных загадок, становится ясно, что эта запутанность проистекает не столько из хитроумия и суетного корыстолюбия соперничающих друг с другом жрецов, желающих возвысить свою жертву над всеми прочими¹¹, сколько, пожалуй, из того факта, что все эти бесчисленные противоречивые толкования некогда должны были быть столь же бесчисленными разгадками ритуальных загадок.

Загадка являет свой священный, а это значит рискованный, "опасный" характер в том, что в мифологических или ритуальных текстах она почти всегда выступает как "головоломная", то есть предстает как задание, выполняя которое можно голову сломить, поплатиться жизнью, ибо жизнь — это ставка в игре. С этой чертой согласуется и тот факт, что самой высокой мудростью считается умение задать такой вопрос, на который никто не смог бы ответить. Обе эти особенности вместе мы находим в древнеиндийском повествовании о царе Джанаке, который посулил награду в тысячу коров победителю в богословском споре брахманов, пришедших на его праздник жертвоприношения 12. Мудрый Яджнавалкья заранее велит пригнать всех коров к себе и затем с блеском одерживает верх над всеми своими противниками. Когда один из них, Виганда Сакалья, оказывается не в состоянии дать ответ на один из вопросов, у него тотчас же слетает с плеч голова, что, должно быть, является чисто школярской версией мотива, что ему придется поплатиться собственной головой. Когда в конце концов никто уже не может задать ему ни одного вопроса, Яджнавалкья, торжествуя победу, восклицает: "Достопочтенные брахманы, кто из вас пожелает, пусть спросит меня или пусть спросит всех, или, кто того пожелает, того спрошу я или я спрошу всех!"

Игровой характер здесь прямо-таки выпячивается наружу. Сама священная традиция вступает в игру. Степень серьезности, с которой этот рассказ был включен в священные тексты, остается неопределенной и в основе своей несущественной, как остается неуместным вопрос, действительно ли кто-либо из-за того, что не смог разрешить загадку, когда-либо распростился с жизнью. Главное здесь — игровой мотив как

113

таковой. В греческой традиции сведения о таком состязании в загадках, где поражение стоило жизни, передает в несколько стертом виде рассказ о прорицателях Калхасе и Мопсе^{6*}. Калхасу было известно пророчество, что он умрет, если встретит прорицателя лучшего, чем он сам. Он встречает Мопса, и они начинают состязание в загадках, которое Мопс и выигрывает. Калхас умирает от огорчения или же кончает с собою от досады за поражение; его ученики уходят с Мопсом¹³. Здесь, как мне кажется, очевиден повторяющийся, хотя и в искаженном виде, мотив убийственной, "головоломной" загадки.

Как постоянный мотив встречается состязание в вопросах, где ставкой является жизнь, в сказаниях Эдды. В $Vafthru6nismal\ [Peчах\ Baф-mpyднирa]^{7*}$ Один состязается в мудрости со всеведущим великаном, носителем знания древнейших времен. Это пари в полном смысле слова, где соперники ценой головы испытывают свое счастье. Сперва спрашивает Вафтруднир, затем Один. Вопросы они задают

мифологического и космогонического характера, совершенно так же, как это описано в *Bedax*. откуда взялись день и ночь, откуда зима и лето, откуда ветер? В *Alvissmal* [*Peчах Альвиса*] Тор спрашивает карлика Альвиса о том, какие имена носят все вещи у асов, ванов, людей, великанов и карликов, и в мире Хель^{8*}; в конце концов карлик, как только на него падает дневной свет, оказывается заключенным в оковы. Такую же форму имеет песнь о Фьелсвинне. В загадках Хейдрика фигурирует следующий мотив: конунг Хейдрик торжественно обещал, что всякий провинившийся перед ним может спасти свою голову, если загадает ему загадку, которую он, конунг, отгадать не сумеет^{9*}. Хотя большинство этих песен относится к позднейшим в Эдде^{10*} и намерением поэтов вряд ли было нечто большее, чем искусность стихосложения, связь с сакральными состязаниями в загадках проглядывает здесь со всей очевидностью.

Ответ на вопрос загадки не может быть найден путем размышлений или логических рассуждений. Этот ответ есть некое разрешение, внезапно открывшаяся возможность разорвать узы, которые наложил на вас тот, кто задал вопрос. Отсюда и то, что правильное решение тотчас же лишает силы спрашивающего. В принципе на каждый вопрос есть только один ответ. Он может быть найден, если известны правила игры. Правила игры по виду могут быть грамматическими, поэтическими или же ритуальными. Нужно знать язык загадок, нужно знать, какая именно категория явлений обозначается символами колеса, птицы, коровы. Если возможен иной ответ, соответствующий правилам и при этом такой, о каком спрашивающий и не подозревал — горе ему. С другой стороны, одна и та же вещь может быть представлена или выражена столь многими способами, что ее легко скрыть под покровом бесчисленного количества самых разнообразных вопросов-загадок. Часто решение загадки заключается в знании определенного священного или тайного имени

114

вещей, как, например, в уже упоминавшихся Vafthruðnismal [Речах Вафтруднира].

Если бы здесь речь шла о понимании загадки как формы вообще — вместо того чтобы говорить прежде всего об игровом качестве и функции загадки, тогда следовало бы углубиться в этимологические и семантические соотношения, которые связывают слово raadsel [загадка] с raad [совет], raden [советовать; отгадывать], имеющими, казалось бы, двойной смысл: и een raad geven [дать совет], и een raadsel opiossen [разрешить загадку]. Подобным же образом греческое olvoc — изречение, высказывание, пословица — связано с аїvос — изречение, высказывание, пословица — связано с аїvос — изречение, высказывание, пословица — связано с аїvос — загадка. С точки зрения истории культуры, такие формы выражения, как гааd [совет], гааdsel [загадка], мифологический эпизод, басня, пословица, очень близки друг другу. Обо всем этом, однако, мы упоминаем здесь лишь рго тетогіа [для памяти], чтобы затем наметить линии загадки еще и в других направлениях.

Можно было бы сделать вывод, что загадка по сути и изначально является священной игрой, то есть что она лежит поверх границ, разделяющих игру — и серьезное, она чрезвычайно весома, нисколько не теряя при этом своего игрового характера. И если впоследствии мы видим, что она разветвляется в направлениях чистой забавы — и сакральных учений, нам не следует говорить ни о серьезности, опускающейся до шутки, ни об игре, возвышающейся до чего-то серьезного. То, что здесь происходит, можно было бы описать не иначе, как процесс, в ходе которого жизнь культуры мало-помалу приводит к размежеванию между этими двумя сферами, которые мы различаем как сферы игры — и серьезности и которые, однако, в своей начальной фазе формируют некую нераздельную духовную среду, где и возникает культура.

Загадка, или, говоря вообще, задаваемый кому-то вопрос, остается, вне своего магического действия, весомым агональным элементом социального общения. В совместных играх загадка сочетается со всевозможными литературными схемами и ритмическими формами — таковы, например, вопросы, задаваемые по цепочке и в нарастающей степени следующие друг за другом, или вопросы о том, что превосходит все на свете, — по известному типу: что слаще меда? и т.п. У греков придумывание апорий, то есть вопросов, на которые нельзя дать окончательного ответа, как игра — было одним из излюбленных совместных занятий. Апории могут рассматриваться как ослабленная форма смертельной загадки. Роковой вопрос Сфинкса проступает словно бы все еще сквозь игру: ставкой принципиально продолжает быть жизнь 11*. Красноречивый пример того, каким образом позднейшая традиция претворяет мо-тив роковой загадки, так что сакральная основа ее дает о себе знать со всей очевидностью, может поведать нам история о встрече Александра Великого с индийскими гимнософистами 12*. Овладев одним городом, который оказывал ему сопротивление, Александр велит привести к себе Десятерых мудрецов, давших совет воевать против него. Он будет зада-вать им неразрешимые вопросы. Кто ответит хуже всех, первым про-

115

стится с жизнью. Один из них будет в этом судьею. Если он будет судить хорошо, то спасет себе жизнь. Вопросы большей частью носят характер космологических дилемм, игровых вариантов священных загадок ведических гимнов. Кого больше: живых или мертвых? Что больше: земля или море? Что было раньше всего: день или ночь? Ответы на вопросы содержат больше логических уловок, чем мистической мудрости. Когда же наконец один из мудрецов на вопрос, кто же дал наихудший ответ, молвит: один был хуже другого, — то тем самым весь план обесценивается: никто не может быть предан смерти 14.

Расчет на то, чтобы одурачить противника, прибегнув к загадке, существенно важен в *дилемме*, вопросе, ответ на который всегда будет во вред тому, кто отвечает. Это же верно и для загадок, имеющих двойное

решение, причем первым приходит в голову одно из них, непристойное; такие загадки мы находим уже в $Amxappaaede^{15}$.

Среди множества сложных образований, в которых загадка обретает литературную форму, будь то для забавы или для назидания, есть некоторые, заслуживающие особого внимания, поскольку они с чрезвычайной ясностью являют нашему взору связь между игровым и сакральным. Прежде всего это беседа в форме вопросов и ответов религиозного или философского содержания. Она присутствует в самых разных культурах. Ее тема, как правило, — мудрец, вопрошаемый одним или несколькими мудрецами. Заратустра предстает таким образом пред шестьюдесятью мудрецами царя Виштаспы 13*. Соломон отвечает на вопросы царицы Савской 14*. В литературе брахманов нередок мотив, когда юный брахмачарин 15*, явившись ко двору царя, отвечает на вопросы или сам задает их и так из ученика делается учителем. Едва ли требуется доказательство, что подобная форма самым тесным образом примыкает к архаическому священному состязанию в загадках. Характерен в этом отношении один из рассказов *Махабхараты* 16. Блуждая по лесу, Панда-вы оказываются у прекрасного пруда. Водяной не позволяет им напиться оттуда, покуда они не ответят на его вопросы. Все, кто тем не менее пытаются попить, падают бездыханными наземь. В конце концов Юд-хиштхира говорит, что готов ответить на вопросы водяного. После этого начинается игра в вопросы и ответы, которая великолепно иллюстрирует переход от космологической священной загадки к игре ума и излагает чуть не все индийское учение об этических нормах.

Здраво рассуждая, религиозный диспут времен Реформации, такой, скажем, как между Лютером и Цвингли в Марбурге в 1529 г. или между Теодором дё Безом и его коллегами — с католическими прелатами в Пуасси в 1561 г., прямо продолжает старый, священный обычай 16*.

Милиндапаньха — иными словами, *Вопросы Менандра* — это рукопись на пали, вероятно, составленная в начале нашего тысячелетия, которая, хотя и не входит в число канонических, высоко почитается буддистами как на Юге, так и на Севере. Она приводит беседы царя Менандра, во ІІ в. до Р. Х. распространившего господство греков на Бак-

116

трию, с великим архатом Нагасеной^{17*}. По содержанию и направленно-ти это чисто религиозно-философское произведение, но по форме и тону оно совершенно отчетливо перекликается с состязанием в загадках. Само начало беседы вполне типично. "Царь сказал:

- Почтеннейший Нагасена, не желаешь ли ты вступить со мною в беседу?
- Когда Ваше Величество желает беседовать со мною, как то делают мудрецы, вступая в беседу друг с другом, тогда я желаю; если же Ты будешь говорить со мною, как разговаривают цари, то я не согласен.
 - А как беседуют мудрецы, почтеннейший Нагасена? Следует объяснение:
 - Мудрецы не выходят из себя, когда их ставят в тупик, цари же гневаются".

Тогда царь дает согласие беседовать с ним на равных — совсем как в игре, получившей название *gaber* у Франциска Анжуйского. В беседе принимают участие также придворные мудрецы. Пятьсот *yonaka*, то есть ионийцев, греков, и восемьдесят тысяч монахов образуют публику. Нагасена ставит "вопрос в двух остриях, глубокий смыслом, трудно распутываемый, крепче любого узла", и царские мудрецы жалуются, что он терзает их каверзными вопросами, еретическими по духу. Это и вправду то и дело типичнейшие дилеммы, которые Нагасена предлагает вниманию царя, торжествуя и с вызовом: "А ну-ка догадайтесь, Ваше Величество!" Таким образом перед нами проходят в сократической форме основные вопросы учения буддизма, изложенного в философски простых формулировках.

К жанру религиозных диспутов в форме вопросов и ответов принадлежит в конечном счете и трактат $Gylfaginning~[Budehue~\Gamma io львu]$ из Эдды Снорри. Ганглери пускается в состоящий из вопросов и ответов разговор с Харом (Высоким), после того как тот вначале привлек внимание конунга Γ io льви тем, что жонглировал семью мечами.

Последовательные переходы устанавливают связь между священным поединком в загадках о происхождении вещей и состязанием в каверзных вопросах о чести, жизни и благе — с богословско-философским диспутом. К этой же линии примыкают и другие диалогические формы, такие, как ритуальное славословие и катехизис. Нигде эти формы не сочетаются и не переплетаются столь сильно, как в *Алесте*, где учение излагается главным образом в виде обмена вопросами и ответами меж-ду Заратустрой и Ахура Маздой 19*. *Ясны*, литургические тексты ритуала жертвоприношения, несут на себе еще немало следов примитивной игровой формы. Типично богословские вопросы относительно учения, об-раза жизни и ритуала постоянно чередуются с древними космогоническими вопросами, как например в *Ясне*, 44¹⁷. Каждый стих начинается восклицанием Заратустры: "Об этом я вопрошаю Вас, ответствуйте же как есть, о Ахура", а затем один за другим следуют вопросы, начинающиеся так: "Кто есть тот, который..." или "Уж не мы ли...", "Кто подпер

117

землю снизу и воздух так, чтобы они не упали...", "Кто сочетал скорость — с облаками и ветром?", "Кто сотворил благодатный свет и мрак... сон и явь?" И затем, ближе к завершению, примечательный вопрос, который свидетельствует о том, что мы и в самом деле сталкиваемся здесь с пережитком древних состязаний в загадках. "А теперь вопрошаю я Вас... обрету ль я награду, десять кобыл, жеребца и верблюда, коих, о Мазда, мне посулили?" Вопросы же, чисто катехизисные по типу, касаются происхождения и

характера благочестия, различения добра и зла, всевозможных сторон непорочности, противодействия злому духу и т. д.

Поистине тот швейцарский проповедник, который в стране и в век Песталоцци^{20*} назвал написанный им катехизис для детей *Ratselbuchlein* [Книжечкой загадок], и представить не мог, что этой своей находкой он вплотную приблизился к древнейшим пластам истории культуры.

Богословско-философский диспут вроде вопросов Нагасены и ответов со стороны Менандра в конечном счете подводит нас непосредственно к вопросам научного характера, которые ставили перед придворными учеными и мудрецами из чужих земель владетельные князья более позднего времени. До нас дошел список вопросов, с которыми император Фридрих II Гогенштауфен обратился к своему астрологу Михаилу Скоту 18, а также ряд философских вопросов, направленных мусульманскому ученому Ибн Сабину в Марокко 21*. Первый из указанных списков примечателен в свете рассматриваемой нами темы прежде всего смешением космологического, чисто естественно-научного и богословского. На чем покоится Земля? Сколько всего небес? Как восседает Господь на Своем троне? В чем различие между осужденными душами и падшими ангелами? Сплошь ли тверда Земля или в ней есть пустые пространства? Отчего морская вода соленая? Как выходит, что ветер дует с разных сторон? Откуда испарения и извержения вулканов? Как получается, что души умерших, по-видимому, не хотят вернуться на Землю? и т. д. Отзвуки прошлого примешиваются здесь к новым мотивам.

"Сицилийские вопросы" Ибн Сабину отличает скепсис и дух Аристотеля, они кажутся гораздо более философскими, чем предыдущие. Но и они все еще примыкают к этому древнему жанру. Молодой мусульманский философ дает чуть ли не нагоняй императору: мол, вопросы ваши глупы и беспомощны, и вы сами себе противоречите. В том, как скромно и сдержанно принимает император эту взбучку, Хампе видит "Фридриха как человека" и хвалит его за это. Но Фридрих знает, как и царь Менандр, что в игру в вопросы—ответы играют на равных: здесь друг с другом разговаривают, вспоминая слова старого Нагасены, не как цари, а как мудрецы.

Греки и в поздние времена все еще сознавали определенную связь между игрой в загадки и началами мудрствования. Клеарх ^{22*}, один из учеников Аристотеля, давший в трактате о пословицах теорию загадки, свидетельствует, что некогда она была предметом мудрствования:

118

"древние имели обыкновение прибегать к загадкам как к доказательству своей образованности (παιδεία) (пайдейа)" — что имеет явное отношение к философского рода упражнениям в разгадывании загадок, о чем шла уже печь выше ¹⁹. И действительно, не было бы ни трудным, ни неожиданным наметить линию от древнейших вопросов-загадок к первым творениям греческой философии.

Не будем касаться вопроса, в какой мере само по себе слово provblhma выдает происхождение философского суждения из некоего вызова или задания. Ясно, однако, что всякий ищущий мудрости с древнейших времен до позднейших софистов и риторов выступает в качестве участника поединка. Он бросает вызов соперникам, старается нащупать их уязвимые места острой критикой и превозносит свои собственные мнения как единственно истинные с юношеской самоуверенностью человека времен архаики. По своей манере и форме эти ранние опыты полемичны и агональны. Речь большей частью ведется от первого лица. Когда Зенон Элейский оспаривает мнения своих противников, он прибегает к апориям 25°, то есть исходит, по-видимому, из их же собственных предпосылок, но выводит из них два противоречащих друг другу и взаимоисключающих следствия. Эта форма явно свидетельствует о сфере загадок. "Зенон спросил: "Если пространство есть нечто, в чем оно должно находиться? Загадку эту решить нетрудно""²⁰. Для Гераклита, "темного" природа и жизнь представляют $\gamma \rho i \phi o \varsigma$ (гр $\underline{u} \phi o \varsigma$), загадку. Он же разгадыватель загадок²¹. Изречения Эмпедокла зачастую несут отзвук мифического отгадывания загадок. Они еще облечены в поэтическую форму. Дикие до гротеска представления учения Эмпедокла о происхождении животных^{25*} не выглядели бы неуместными в древнеиндийских *брахманах*^{26*} с их необузданной фантазией: "У нее выросло множество голов, не имевших шеи, руки блуждали вокруг, не имевшие плеч, и глаза бегали по сторонам, лишенные лбов²². Древний мудрец вещает в тоне пророчества и душевного подъема. Абсолютная уверенность его та же, что у жреца, приносящего жертву, и мистагога. Он вопрошает о первопричине всех вещей, об изначальном — $\alpha \rho \chi \dot{\eta}$ (apxé), о становлении — $\phi \dot{\eta} \sigma \iota \varsigma$ ($\phi \underline{\iota} \sigma \iota \varsigma$). Это древние космогонические проблемы, с незапамятных времен поставленные в форме загадок и разрешаемые в форме мифа. Непосредственно из удивительных образов мифологической космологии — вроде пифагорейского представления о 183 мирах, расположенных друг подле друга в форме равностороннего треугольни-ка²³ — выстраивается со временем логическая спекуляция об идее Вселенной ^{27*}.

Агональный момент раннего любомудрия особенно проявляется, как кажется, еще и в том, что древние мыслители были склонны видеть в мировом процессе вечную борьбу изначальных противоположностей, которые были заложены в существо всех вещей, как это запечатлено в китайском противопоставлении *ян* и *инь*.

119

Для Гераклита проходящий в постоянной борьбе спор противоположностей был "отцом всех вещей". Эмпедокл выдвигал в качестве двух принципов, которые изначально и навеки правят мировым процессом понятия филиа (филиа) — влечение и нэйкос (нэйкос) — разлад. По всей видимости, не случайно Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова;

Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

склонность ранней философии к объяснению всего существующего через антитезу соотносится с антитетическим и агональным устройством раннего общества. Издревле было привычно мыслить обо всем как о двойственности противоположностей, и видение во всем состязательности повсеместно господствует. Гесиоду еще известно о доброй Эриде^{28*}, благой Распре, наряду с Распрей губительной.

В этой полагаемой связи вполне подходящим оказывается и такое представление, согласно которому извечная борьба всего сущего, борьба в Природе (Фюзис), понимается как правовой спор. Тем самым мы вновь попадаем в сердцевину архаической культурной игры. Вечная борьба в Природе есть, таким образом, противоборство перед лицом суда. Согласно Вернеру Йегеру²⁴, понятия Космос, Дике и Тисис (кара, возмездие] перенесены из области права, к которой они и относятся, на мировой процесс, с тем чтобы его можно было осознать в терминах судопроизводства. Точно так же айтиа (айтиа) первоначально обозначало правовое понятие вины, прежде чем стало отвлеченным термином, обозначающим понятие естественной причинности. Анаксимандр был первым, кто придал форму этой идее; к сожалению, слова его дошли до нас лишь в крайне отрывочном виде²⁵. "Но из чего ведут свое происхождение все вещи (имеется в виду: из бесконечности), туда же они и гибельно канут, сие неизбежно. Ибо друг другу должны они дать искупление и понести *покаяние* за свою *несправедливость* — по велению времени"²⁶. Вполне ясным это изречение названо быть не может. Во всяком случае, оно имеет отношение к представлению, что Космос должен был бы из-за свершенной им некоей несправедливости сам искать покаяния. Что бы ни имелось в виду, в этих словах несомненно кроется очень глубокая мысль, перекликающаяся с христианскими представлениями. Остается, однако, открытым вопрос, лежала ли уже в основе этого представления действительно зрелая идея государственного устройства и правовой жизни, примеры которых дают нам греческие города-государства. Или скорее мы имеем здесь дело с гораздо более древним слоем понятий о праве? Не выражена ли в этих словах та архаическая концепция права и воздаяния, о которой шла уже речь выше, когда идея права еще полностью лежала в области единоборства и метания жребия — короче говоря, когда правовой спор был еще священной игрою? Один из фрагментов Эмпедокла говорит — по поводу могучей борьбы стихий — об исполнении времен, которое к этим первоначалам обоюдно "влечется обширною клятвою". Полностью постичь смысл этого мистико-мифического образа, видимо, невозможно. Тем не менее ясно, что мысль мудреца-провидца находится здесь в той сфере единоборства-игры за право, в которой мы уже научились видеть важную основу первозданной культурной и духовной жизни.

VII. ИГРА И ПОЭЗИЯ

Кто примется говорить об истоках греческого любомудрия, в их связи с древними сакральными играмисостязаниями в мудрости, тот неминуемо будет то и дело попадать на или за грань, пролегающую между религиозно-философскими и поэтическими способами выражения. Поэтому желательно было бы прежде всего поставить вопрос о сущности поэтического творения. В определенном смысле этот вопрос задает центральную тему рассуждения о связи между игрой и культурой. Ибо если богопочитание, наука, право, государственное управление и военное дело в высокоорганизованном обществе, судя по всему, постепенно выходят из того соприкосновения с игрой, которое, по всей видимости, на ранних стадиях культуры им было столь свойственно, поэтическое творчество, родившееся в сфере игры, все еще чувствует себя в этой сфере как дома. Поі́пої Поиносис * — функция игрового характера. Поэзия вступает в игру в некоем поле духа, в некоем собственном мире, который дух творит для себя, где вещи имеют иное лицо, чем в "обычной жизни", и где их связывают между собой не логические, а иные связи. Если под серьезным понимать то, что удается исчерпывающе выразить словами бодр-ственной жизни, то поэзия никогда не бывает совершенно серьезной. Она располагается по ту сторону серьезного — в той первозданной стране, откуда родом дети, животные, дикари, ясновидцы, в царстве грезы, восторга, опьянения, смеха. Для понимания поэзии нужно облечь себя душою ребенка, словно волшебной сорочкой, и мудрость ребенка поставить выше мудрости взрослого. Такова понятая и выраженная Ви-ко уже два столетия назад изначальная сущность поэзии', ближе всего стоящая к чистому понятию игры.

Роеsis doctrinae tanquam somnium, поэзия — как бы сон знания, гласит глубокое суждение Фрэнсиса Бэкона. В мифических представлениях первобытных народов об основах бытия, как в зародыше, уже заключен смысл, который позднее будет осознан и выражен в логических формах и терминах, филология и богословие стремятся все глубже проникнуть в постижение мифологического ядра ранних верований². В свете первоначального единства поэтического искусства, священного учения, мудрости, культа все функциональное значение древних культур будет восприниматься по-новому.

Первая предпосылка такого понимания — это освободиться от мнения, что поэтическое искусство обладает только эстетической функцией или что его можно объяснить и постичь исходя только из эстетических °снований. В каждой живой, цветущей цивилизации, и прежде всего в

121

архаических культурах, поэзия выполняет витальную, социальную и литургическую функцию. Всякое древнее поэтическое искусство есть вместе с тем одновременно и культ, праздничное увеселение, совместная игра, проявление искусности, испытание или загадка, мудрое поучение убеждение, колдовской заговор, предсказание, пророчество, состязание Нигде, пожалуй, не найти столь разительного единства всевозможных мотивов, как в Третьей песне финского народного эпоса *Калевала*^{2*}. Вещий старец Вяйнямёйнен околдовывает юного хвастуна, который отважился вызвать его на поединок. Сперва они

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

состязаются в знании природы вещей, затем происхождения всего сущего, причем юный Йоука-хайнен осмеливается претендовать на свое участие в самом акте творения. Но тогда старый чародей "впевает" его в землю, в болото, в воду: сначала по пояс и до подмышек, а там и по самые уста, — пока тот наконец не обещает отдать ему свою сестру Айно. Сидя на камне песен, Вяйнямёйнен поет три часа кряду, чтобы снять свои могучие заклятия и расколдовать безрассудного. Все формы состязания, о которых мы сообщали выше: поединок в хуле и похвальбе, мужское соперничество, соревнование в космологическом знании — соединяются здесь в бурном и вместе с тем сдержанном потоке поэтического воображения.

Поэт — *Vates*, одержимый, воодушевленный, неистовый^{3*}. Он — посвященный, *Sjā'ir* — так зовется он у древних арабов. В мифах *Эдды* тот, кто пожелал стать поэтом, пьет мед, приготовленный из крови Ква-сира, мудрейшего из созданий, — ведь никто ему не мог бы задать вопроса, на который бы тот не ответил^{4*}. От поэта-ясновидца лишь постепенно отслаиваются фигуры пророка, жреца, прорицателя, мистагога, стихотворца, так же как философа, законодателя, оратора, демагога, софиста и ритора. На древнейших поэтов Греции все еще возложена явно социальная функция. Они обращаются к народу, увещевают и наставляют его. Они вожди народа, и лишь позднее приходят софисты^{3 5*}.

Фигуру ватеса в некоторых из ее граней представляет в древненор-вежской литературе thulr, называемый в англосаксонском thyle . Впечатляющий пример тула — Старкад; Саксон Грамматик верно переводит это слово как ватес . Тул выступает на нескольких поприщах: то изрекая литургические формулы, то как исполнитель в священном драматическом представлении, то принося жертву, то как волшебник. Порою он вроде бы не более чем придворный поэт и оратор. И даже слово scurra, скоморох, также передает его ремесло. Соответствующий глагол thylja означает произносить необходимые слова в ходе богослужения, а также заклинать или всего-навсего бормотать. Тул — хранитель всего мифологического знания и всех поэтических преданий. Это мудрый старец, коему ведомы история и традиции, чье слово 'звучит во время торжеств, кто умеет привести родословие героев и знати. Его дело по преимуществу — состязания в красноречии и во всякого рода познаниях. В этой функции мы встречаем его в Унферте Беовульфа. Маппјаfпадг, о чем мы уже говорили ранее, или состязания Одина в

122

мудрости с великанами и карлами также входят в поле деятельности myлa. Известные англосаксонские поэмы $Bu\partial cu\partial$ и Cmpaннuk могут счи-таться типичными образчиками творчества таких разносторонних при-дворных поэтов. Все эти черты совершенно естественно выстраиваются образ архаического поэта, чья функция во все времена была, судя по всему, и сакральной, и литературной. И эта функция, священная или нет всегда коренится в той или иной форме игры.

Если добавить еще несколько слов о древнегерманском типе *ватеса*, то вовсе не покажется рискованным желание обнаружить в феодальном Средневековье потомков *тула*, с одной стороны — в лице шпильмана, жонглера^{8*}, с другой — также и в герольдах^{9*}. Задача этих последних, о которых уже шла речь в связи с состязаниями в хуле, в значительной части была общей с задачей "Kultredner" ("культовых ораторов") древности. Они — хранители истории, традиции и генеалогии, витии во время торжеств, где прежде всего хулят или славят.

Поэзия в своей первоначальной функции фактора ранней культуры рождается в игре и как игра. Это священная игра, но и в своей причастности святости она постоянно остается на грани развлечения, шутки, фривольности. О сознательном удовлетворении стремления к прекрасному еще долго нет речи. Оно неосознанно содержится в переживании священного акта, который в слове становится поэтической формой и воспринимается как чудо, как праздничное опьянение, как экстаз. Но это еще не все, ибо в то же самое время поэтические навыки расцветают также в радостных и захватывающих массовых играх и в страстных, волнующих групповых состязаниях, обычных в архаическом обществе. Ничто не могло быть более питательной почвой для взрыва поэтических чувств, чем радостные празднества сближения полов при чествовании весны или других важнейших событий в жизни племени.

Этот последний аспект, которого мы хотели коснуться, — поэзия как запечатленная в слове форма все вновь повторяющейся игры влечения и отталкивания между юношами и девушками, в соревновании шуточного остроумия и виртуозности — сам по себе, несомненно, так же изначален, как и чисто сакральная функция поэтического искусства. Богатый материал, касающийся на сей раз несколько замысловато именуемой социально-агональной поэзии, которая все еще заявляет себя как игра в рамках данной культуры, привез с собой Де Йосселин де Йонг из экспедиции на острова Буру и Бабар Ост-Индского архипелага 10*. Благодаря любезности автора я могу привести некоторые пункты из еще не опубликованного исследования 5. Жители Среднего Буру, или Раны, знают праздничное поочередное пение, называемое ингафука. Сидя друг против друга, мужчины и женщины в сопровождении барабана поют друг другу песенки, которые они либо воспроизводят, либо импровизируют. Различают не менее пяти видов пения инга-фука. Все они основываются на чередовании строфы и антистрофы, хода и противохо-да, вопроса и ответа, выпада и отместки. Иногда они по форме близки загадке. Важнейший из них носит название "инга-фука предшествова-

123

ния и последования", причем каждый куплет начинается словами: "друг за другом, следом-следом" — как в детской игре. Формально-поэтическое средство здесь — ассонанс, связывающий тезу и антитезу

повторением одного и того же слова, варьированием слов. Поэтическое выступает здесь как смысловая игра, выпад, намек, игра слов, а также игра звуков, где смысл иной раз совершенно теряется. Такая поэзия поддается описанию только в терминах игры. Она подчинена тонкой схеме правил просодии. Ее содержание — любовный намек, наставление в житейской мудрости, а также колкости и насмешки.

Хотя в *инга-фука* закрепляется наследие передаваемых из поколения в поколение строф, здесь есть место и для импровизации. Уже существующие куплеты улучшают удачными добавлениями и вариациями. Виртуозность ценится особенно высоко, в выдумке также обычно нет недостатка. Настроение и воздействие приводимых в переводе образчиков этой поэзии напоминают малайский *пантун*, от которого литература о. Буру не вполне независима, но также и весьма отдаленную форму японского *хайку* 11*.

Кроме собственно *инга-фука*, жители Раны знают и иные формы поэзии, основанные на том же формальном принципе, — как, например, весьма обстоятельный обмен мнениями по схеме "предшествования-и-последования" между родами жениха и невесты при церемонии обмена подарками по случаю свадьбы.

Совершенно иной вид поэзии обнаружил Де Йосселин де Йонг на о. Ветан группы Бабар Юго-Восточных островов. Здесь мы сталкиваемся исключительно с импровизацией. Жители Бабара поют много больше, чем жители Буру, как сообща, так и в одиночку, и большею частью во время работы. Занятые в кронах кокосовых пальм нацеживанием сока, мужчины поют то грустные песни-жалобы, то насмешливые песни, обращаясь к товарищу, сидящему на соседнем дереве. Иногда эти песни переходят в ожесточенную песенную дуэль, которая раньше нередко приводила к смертельной схватке и даже убийству. Все эти песни состоят из двух строк, которые различают как "ствол" и "крону", или "верхушку", однако схема "вопросответ" здесь или вовсе отсутствует, или выражена недостаточно ярко. Для поэзии Бабара характерен тот факт, что эффекта здесь ищут главным образом в игре-варьировании песенных мелодий, а не в игре со значениями слов или языковыми созвучиями.

Малайский *пантун* — четверостишие с перекрестной рифмой, где первые две строки вызывают какойнибудь образ или констатируют некий факт, а две последние завершают стих довольно отдаленным намеком, — обнаруживает всевозможные черты умственной игры. Слово *пантун* вплоть до XVI в. означало, как правило, сравнение или пословицу и только во вторую очередь — катрен ^{12*}. Заключительная строка называется в яванском языке *djawab* — *ответ, разрешение*. Итак, очевидно, что все это было игройзагадкой, прежде чем стало общеупотреби-

124

тельной поэтической формой. Зерно разгадки заключено в намеке, его внушает рифмованное созвучие 6.

Родственно близка *пантуну*, без сомнения, японская поэтическая форма, обычно называемая *хайку*, в своем современном виде — ма-ленькое стихотворение из трех строк по пять, семь и пять слогов соответственно. Обычно оно передает лишь тонкое впечатление, навеянное картинами из жизни растений, животных, людей, природы, порой с налетом лирической печали или ностальгической грусти, порой с оттенком легчайшего юмора. Вот два примера.

"Что за тревоги на сердце! Пусть бы ушли в веянье ивы".

"Кимоно сохнут на солнце. О, рукавчик умершей крохи!"

Первоначально *хайку* тоже, по-видимому, было игрою с цепочкою рифм, где один начинал, а другой должен был продолжать 7 .

Характерную форму игровой поэзии мы находим в сохраняющемся у финнов обычае чтения *Калевалы*, когда два певца, сидя на скамье друг против друга и взявшись за руки, раскачиваясь взад-вперед, соревнуются в произнесении строф. Подобный обычай описывается уже в древне-норвежских сагах⁸.

Стихосложение как общественная игра, с намерением, о котором едва ли можно сказать, что оно направлено на порождение прекрасного, встречается всюду и в разнообразнейших формах. При этом редко отсутствует элемент состязания, что сказывается в поочередности пения, в поэтическом споре, поэтическом турнире, с одной стороны, с другой — в импровизации как способе освободиться от того или иного запрета. Бросается в глаза, что последнее очень близко к мотиву загадки Сфинкса, о чем шла уже речь выше.

Богатое развитие всех этих форм обнаруживается в Восточной Азии. В своей тонкой и остроумной интерпретации и реконструкции древнекитайских текстов Гране дал обильные примеры хоров с чередованием вопрошающе-отвечающих строф; эти исполнявшиеся юношами и девушками хоры звучали в древнем Китае на праздниках, посвященных смене времен года. Наблюдая этот все еще живой обычай в Аннаме, Нгуэн Ван Хуэн мог зафиксировать его в своей работе, уже упоминавшейся нами по другому поводу. Иногда при этом поэтическая аргументация — дабы добиться любви — строится на веренице пословиц, которые тогда как неоспоримые свидетельства подкрепляют доводы. Совершенно та же форма: доказательство, где каждый куплет заканчивается пословицей, — применялась во французских *Debats* XV столетия ^{13*}.

Если поставить теперь по одну сторону праздничные песни в защиту любви, как они встречаются в поэтической форме в китайской литера-туре и в аннамитской народной жизни, а по другую сторону — древне-арабские состязания в хуле и хвастовстве, называемые mofakhara и monafara и полные оскорблений и

клеветы, а также барабанные поедин-ки у эскимосов, которые заменяли им судопроизводство, становится яс-

125

но, что в этом ряду находится место и для придворного Cour d'amour времен трубадуров. После того как был справедливо отвергнут старый тезис, по которому сама поэзия трубадуров выводилась из практики таких Судов любви и объяснялась ею, в романской филологии остался спорный вопрос, действительно ли эти Cours d'amour существовали реально или же их следует рассматривать скорее как литературный вымысел 14*. Многие склонялись к последнему, но, без сомнения, заходили в этом чересчур далеко 2. Суд любви как поэтическая игра в правосудие, с ее определенно положительной практической ценностью, так же хорошо отвечает нравам Лангедока XII в., как и обычаям Дальнего Востока и Крайнего Севера. В целом сфера действия во всех этих случаях одна и та же. Здесь речь идет о принимающем игровую форму исключительно полемико-казуистическом обращении с вопросами любовного характера. Также и эскимосы били в барабаны большей частью по случаям, связанным с женщинами. Любовная дилемма и катехизис любви составляют предмет рассмотрения, цель которого — защита репутации, означающей не что иное, как честь. С наивозможной достоверностью воспроизводится судопроизводство с выведением доказательств из аналогий и прецедентов. Из жанров поэзии трубадуров castiamen — жалоба, tenzone — прение, partimen поочередное пение, јос partit¹⁰ — игра в вопросы и ответы находятся в самой тесной связи с песнями в защиту любви. В начале всего этого стоит не собственно судопроизводство, но древнейший поединок ради чести в делах любви.

В свете игровой культуры на агональной основе следует рассматривать и другие формы поэтической игры. Скажем, задача может состоять в том, чтобы найти выход из затруднительного положения с помощью стихотворной импровизации. Здесь опять же вопрос не в том, сопровождала ли подобная практика в какойлибо период истории культуры трезвую жизнь будней. Важно то, что в игровом мотиве, неотделимом от игровой загадки и по сути идентичном игре в фанты, человеческий дух всякий раз видел выражение борьбы за жизнь и что поэтическая функция, сознательно никак не направленная на создание прекрасного, находила в такой игре в высшей степени плодотворную почву для развития поэтического искусства. Обратимся прежде всего к примеру из сферы любви. Ученики некоего доктора Тана по пути в школу каждый раз проходили мимо дома одной девушки, жившей по соседству с учителем. И при этом всякий раз они говорили: "Ты так хороша, ну право, истинное сокровище". Рассердившись, она подстерегла их однажды и сказала: "Итак, по-вашему, я хороша собою. Ну что ж, скажу-ка я вам одну фразу. И кто из вас сможет мне на это ответить, того я и полюблю; в противном случае пусть вам будет стыдно прокрадываться мимо моей двери". И она произнесла эту фразу. Никто из учеников не смог ей ответить, и в последующие дни им пришлось добираться к дому своего учителя окольным путем. Вот вам и эпическая *сваямвара* 15°, и сватовство к Брунхильде в форме идиллии о сельской школе в Аннаме 11.

126

Ханду, в эпоху династии Тан^{16*} , из-за серьезного проступка был сме-щён со своего поста и стал торговать углем в Цзилине. Император, окапавшийся в тех краях во время военного похода, повстречал своего поежнего мандарина 17* . Он велел ему сложить стихи о "торговце углем", Ханду тотчас же прочитал их ему. Император был тронут и вернул ему все его титулы 12 .

Умение импровизировать в стихах, параллельно, строка за строкой, было на всем Дальнем Востоке талантом, без которого почти нельзя было обойтись. Успех аннамитского посольства к Пекинскому двору нередко зависел от импровизаторского таланта его предводителя. Каждую минуту надо было быть готовым ответить на бесчисленные вопросы и всякого рода загадки, которые задавали император и его мандарины 13. Своего рода дипломатия в форме игры.

Масса полезных сведений сообщалась в стихотворной форме вопросов и ответов. Юноша сватается, девушка отвечает согласием. Будущие молодожены вместе хотят открыть лавочку. Юноша просит девушку назвать все лекарства. И тут же следует полный перечень фармакапеи. Таким же образом излагается искусство счета, сведения о товарах, использование календаря в земледелии. Иной раз это просто загадки на сообразительность, которыми влюбленные испытывают друг друга, или же дело касается познаний в литературе. Выше уже указывалось, что форма катехизиса прямо смыкается с игрою в загадки. По сути это также форма экзаменов, имеющих столь исключительное значение в общественном устройстве стран Дальнего Востока.

В более развитых культурах еще долго продолжает сохраняться архаическое положение, когда поэтическая форма, которая воспринимается далеко не только как удовлетворение чисто эстетической потребности, служит для выражения всего того, что важно или жизненно ценно для существования общества. Поэтическая форма всюду предшествует литературной прозе. Все, что священно или высокоторжественно, говорится стихами. Не только гимны или притчи, но и пространные трактаты строятся по привычной метрической или строфической схеме: таковы древнеиндийские учебные книги, сутры и шастры 18*, а равным образом и древние творения греческой учености; в поэтическую форму отливает свою философию Эмпедокл, и еще Лукреций следует ему в этом. Лишь отчасти можно объяснять стихотворную форму изложения чуть не всех учений древности идеей полезности: мол, не имея книг, общество таким образом легче хранит в памяти свои тексты. Главное в том, что, если можно так выразиться, сама жизнь в

архаической фазе куль-туры все еще выстраивает себя метрически и строфически. Стих все ещё выглядит более естественным средством выражения, если речь идет о возвышенном. В Японии вплоть до переворота 1868 г. 19* суть серьез-ных государственных документов излагалась в стихотворной форме. Ис-тория права с особым вниманием относится к следам "поэзии в праве"

127

("Dichtung im Recht"), встречающейся на германской почве. Широко известно место из древнефризского права 14, где определение необходимости продажи наследства сироты внезапно впадает в лирическую аллитерацию:

"Вторая нужда такова: если год выпадет грозный, и бродит по стране лютый голод, и вот-вот дитя умрет с голоду, пусть тогда мать продаст с торгов наследство ребенка и купит ему корову и жита и пр. — Третья нужда такова: если дитя вовсе без крова и голо, и близится суровая мгла и зимняя стужа, всяк спешит ко двору своему, в дом свой, в теплое логово, лютый зверь ищет полое дерево и тишь под холмом, где он может сохранить свою жизнь, тогда плачет, кричит беспомощное дитя, и оплакивает свои босые ноги, свои голые руки, свою бесприютность, своего отца, коему надлежало защищать его от голода и мглистой зимы, а он лежит, погребенный, так глубоко и в такой тьме, под землею, за четырьмя гвоздями, под дубовою крышкой".

Здесь мы имеем дело, на мой взгляд, не с намеренным украшением текста вторжением игровых элементов, но с тем фактом, что изложение правовых формул все еще пребывало в высокой духовной сфере, где поэтическое словоупотребление было естественным выразительным средством. Именно этим внезапным прорывом в поэзию особенно характерен приведенный выше пример из фризского права, в некотором смысле даже более убедительный, чем одно древнеисландское искупительное речение (Tryggðamàl), которое в сплошь аллитерированных строфах говорит о восстановлении мира, свидетельствует об уплате дани, строжайше воспрещает всякую новую распрю, а затем, возвещая, что тот, кто нарушит мир, будет лишен мира повсюду, само разворачивается в чреду образов, простирающих это "повсюду" вплоть до самых отдаленных пределов.

«Там, где люди сияет солнце, охотятся на волков, снег идет, христиане ель растет, в церкви ходят, сокол летает язычники жертвы весенним днем,

приносят

в святилище, и крыла его держит пламя пылает, крепнущий ветер, зеленеет нива, высится небо, строят жилье, мать питает дитя, ветер шумит, теплится домашний очаг, воды в море стремятся, ладья плывет, батраки сеют

жито».

щиты блещут,

Здесь все же мы явно имеем дело с чисто литературной разработкой некоего случая из области права; едва ли эти стихи могли когда-либо служить документом, имеющим практическую силу. Все это живо помещает нас в ту атмосферу первозданного единства поэзии и сакрального изречения, о которой эта взаимосвязь как раз и свидетельствует.

Все, что является поэзией, вырастает в игре: в священной игре поклонения богам, в праздничной игре ухаживания, в боевой игре по-

128

единка с похвальбой, оскорблениями и насмешкой, в игре остроумия и находчивости. В какой же степени сохраняется игровое свойство поэзии с развитием и ростом своеобразия культуры?

Миф, в какой бы форме его ни сохраняла традиция, всегда есть по-эзия. Способами поэзии, средствами воображения он передает рассказ о вещах, которые представляются людям вправду случившимися. Он может быть полон самого глубокого и самого священного смысла. По-видимому, он выражает связи, которые никогда не могут быть описаны рационально. Несмотря на священный, мистический характер, присущий мифу на той стадии культуры, которой он соответствует и к которой относится, — то есть при полном признании безусловной искренности, с которой к нему тогда подходили, — неизменно остается вопрос, может ли вообще миф быть когда-либо назван совершенно серьезным. Миф серьезен настолько, насколько может быть серьезной поэзия. В общем потоке всего, что выходит за пределы логически взвешенного суждения, и поэзия, и миф устремляются в область игры. Но это вовсе не значит — в область более низкую. Возможно и такое, что миф — играючи — возносится до высот, куда за ним не в состоянии последовать разум.

Границу между мыслимым как возможное — и невозможным человеческий дух проводит исподволь, по мере роста культуры. Для дикаря с его ограниченной логикой упорядочения мира, собственно, еще все

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с. возможно. Миф, с его невероятными абсурдами, с его безмерным преувеличением и путаницей отношений и связей, с его беззаботными несоответствиями и присущими игре вариациями, пока еще не кажется ему чемто немыслимым. И все же зададимся вопросом, не был ли у дикаря к его вере в наиболее священные мифы с самого начала примешан некий элемент юмора? Миф, вместе с поэзией, зарождается в сфере игры, но и вера дикаря, как и вся его жизнь, более чем наполовину лежит в этой же сфере.

Как только миф становится литературой, то есть в утвердившейся форме предания делается достоянием культуры, которая между тем высвобождается из сферы воображения первобытного человека, он подпадает под воздействие различения игры — и серьезности. Он священен, следовательно он не может не быть серьезным. Но он все еще продолжает говорить на языке первобытного человека, то есть на языке, выражающем образные представления, где противоположение игры и серьезности еще не имеет смысла. Мы давно уже настолько свыклись с образами греческой мифологии и настолько готовы в нашем романтическом восхищении поставить рядом с ними образы эады, что, как правило, бываем склонны не замечать, насколько варварскими являются и те, и другие. Лишь столкновение с гораздо менее затрагивающим нас древнеиндийским мифологическим материалом и необузданными фантасма-гориями из всевозможных концов земли, которые по воле этнологов проносятся перед нашим умственным взором, приводит нас к мнению, что при внимательном рассмотрении образные порождения греческой

129

или древнегерманской мифологии по своим логическим и эстетическим качествам, не говоря уже об этических, совсем или почти совсем не отличаются от безудержной фантазии древнеиндийского, африканского или австралийского мифологического материала. В соответствии с 'нашими мерками (что, естественно, не может быть принято за последнее слово в научных исследованиях) и те, и другие, как правило, лишены стиля, одинаково безвкусны и пресны. Язык дикарей, — все эти похождения Гермеса, так же как Одина или Тора. Нет никакого сомнения: в тот период, когда мифологические представления передаются в сколько-нибудь устоявшейся форме, они уже более не отвечают достигнутому к этому времени духовному уровню. Миф, для того чтобы его почитали в качестве священного элемента культуры, нуждается теперь либо в мистической интерпретации, либо должен культивироваться исключительно как литература. По мере того как из мифа исчезает элемент веры, игровой тон, свойственный ему изначально, звучит все сильнее. Уже о Гомере нельзя говорить как о верующем. Тем не менее миф как поэтическая форма выражения божественного, даже после утраты им прежней ценности быть адекватным воспроизведением всего постижимого, продолжает сохранять важную функцию и помимо чисто эстетической. Аристотель и Платон все еще излагают глубочайшую суть своей философской мысли в форме мифа: у Платона это миф о душе, у Аристотеля — представление о любви вещей к неподвижному движителю мира.

Для понимания игрового тона, присущего мифу, ни одна мифология не может быть яснее, чем первые трактаты Младшей Эдды. Gylfaginning [Видение Гюльви] и Skaldskaparmal [Язык поэзии]^{20*}. Здесь налицо мифологический материал, целиком и полностью ставший литературой, -литературой, которая из-за ее языческого характера должна была бы быть официально отвергнута, но которая тем не менее как достояние культуры была в чести и в ходу¹⁵. Авторы были христианами и даже людьми духовного звания. Они описывают мифические происшествия в тоне, в котором явственно слышны шутка и юмор. Однако это не тон христианина, который в силу своей веры ощущает себя вознесенным над поверженным язычеством и над ним насмехается, и еще менее тон новообращенного, который сражается с прошлым как с дьявольским мраком, — это скорее тон наполовину веры, наполовину серьезности, как он исстари присутствовал в мифологическом мышлении, тон, который и в прежние добрые языческие времена, по всей видимости, вряд ли звучал иначе. Соединение нелепых мифологических тем, чисто первобытной фантазии — как, например, в повествованиях о Хрунгнире, Гроа, Аурвандиле^{21*} — и высокоразвитой поэтической техники точно так же вполне согласуется с сущностью мифа, который всегда неизменно устремлен к наиболее возвышенной форме выражения. Название первого трактата Gylfaginning, то есть Розыгрыш Гюльви, дает немало пищи для размышления. Он написан в известной нам старинной форме космогонического диалога с вопросами и ответами. Подобные же речи ведет Тор в палатах Утгарда-Локи. Об игре здесь справедливо говорит

130

Г. Неккель 16. Ганглери задает древние священные вопросы о происхож-дении вещей, о ветре, о зиме и лете. Ответы предлагают разгадку не ипаче как в виде причудливой мифологической фигуры. Начало тракта-та *Skaldskaparmal* также полностью пребывает в сфере игры: примитивная лишенная стиля фантазия о глупых великанах и злых, хитрых карлах грубых, вызывающих смех происшествиях, чудесах, которые в конце концов суть не что иное, как обман чувств. Мифология в ее завершающей стадии, в этом нет никакого сомнения. Но если она предстает пе-ред нами пресной, нелепой, деланно фантастичной, не стоит принимать эти черты за позднейшее, недавнее искажение героических начал мифологии. Напротив, все они — и как раз потому, что лишены стиля, — изначально *принадлежали* области мифа.

Поэтические формы многообразны: метрические формы, строфические формы; такие поэтические средства, как рифма и ассонанс, чередование строф и рефрен; такие формы выражения, как драматическая, эпическая, лирическая. И сколь бы ни были многочисленны все эти формы, в целом мире встречаются не иначе как исключительно им подобные. Это же справедливо и для мотивов в поэзии и в повествовании

вообще. Число их кажется необозримым, но они всё возвращаются — вновь и вновь, повсюду и во все времена. Все эти мотивы и формы нам настолько знакомы, что для нас одно их существование словно бы уже говорит само за себя, и мы редко задаемся вопросом о всепроницаю-щем основании, которое положило им быть такими, а не иными. Это основание далеко простирающегося единообразия поэтической выразительности во все известные нам периоды существования человеческого общества, по всей видимости, в значительной степени следует видеть в том, что такого рода самовыражение творящего формы слова коренится в функции, которая старше и первозданное всякой культурной жизни. И функция эта — игра.

Подведем еще раз итог, какими же представляются нам собственно признаки игры. Это — некое поведение, осуществляемое в определенных границах места, времени, смысла, зримо упорядоченное, протекающее согласно добровольно принятым правилам и вне сферы материальной пользы или необходимости. Настроение игры — это настроение отрешенности и восторга, священное или праздничное, в зависимости от того, является ли игра священнодействием или забавой. Такое поведение сопровождается ощущением напряжения и подъема и приносит с собой снятие напряжения и радость.

Вряд ли можно отрицать, что этой сфере игры принадлежат по своей природе все виды возникновения поэтической формы: метрическое или Ритмическое членение произносимой или поющейся речи, точное попадание в обращении с рифмами и ассонансами, то или иное сокрытие смысла, искусное построение фразы. И тот, кто вместе с Полем Валери называет поэзию игрой, а именно игрой со словами и языком, не при-

131

бегает к метафоре, а схватывает глубочайший смысл самого слова поэзия.

Взаимосвязь поэзии и игры затрагивает не только внешнюю форму речи. Столь же ощутимо проявляется она в отношении форм образного воплощения, мотивов и их облачения и выражения. Имеем ли мы дело с мифическими образами, с эпическими, драматическими или лирическими, с сагами былых времен или с современным романом — всюду есть осознанная или неосознанная цель: посредством слова вызвать душевное напряжение, приковывающее внимание слушателя (или читателя). Всегда предусматривается здесь точное попадание, достижение выразительного эффекта. Субстратом же всегда является случай из человеческой жизни или момент человеческого переживания, способные передать это душевное напряжение. Все эти случаи и моменты, впрочем, немногочисленны. В самом широком смысле они могут быть сведены в основном к ситуациям борьбы, любви или и того и другого вместе.

Тем самым мы уже приблизились к области, которую полагали необходимым включить в качестве обобщающей части в поле значения категории игры, — а именно к соперничеству. В огромном большинстве случаев центральная тема некоего поэтического и вообще литературного ^ целого- — задача, которую предстоит выполнить герою, испытание, которому он должен подвергнуться, препятствие, которое он должен преодолеть. Само наименование герой или протагонист для действующего лица повествования уже говорит о многом. Стоящая перед ним задача должна быть необычайно трудной, казалось бы, невыполнимой. Она чаще всего связана с вызовом, с исполнением некоего желания, с испытанием умения, обещанием или обетом. Сразу же видно, что все эти мотивы непосредственно возвращают нас в сферу игрысостязания, аго-на. Второй ряд мотивов, вызывающих напряжение, основывается на сокрытии личности героя. Он неузнаваем в качестве того, кем он является на самом деле, оттого ли, что скрывает свою сущность, оттого ли, что сам о ней не ведает или же способен меняться, преображая свой облик. Словом, герой выступает в маске, переодетым, под покровом тайны. И вновь мы оказываемся во владениях древней священной игры, сокровенная суть которой открывается лишь посвященным.

Неотъемлемая от состязаний, почти всегда ставящая перед собою цель превзойти соперника, архаическая поэзия едва ли отделима от стародавнего поединка с мистическими и замысловатыми загадками. Как соперничество в загадках порождает мудрость, так поэтическая игра творит прекрасное слово. И то, и другое подчиняется системе правил игры, определяющей и термины искусства, и символы, как сакральные, так и чисто поэтические; чаще всего они суть и то, и другое. И состязание в загадках, и поэзия предполагают круг посвященных, которым понятен используемый и там, и там особый язык. Значимость решения в обеих областях зависит лишь от вопроса, соответствует ли оно правилам игры. Поэтом считается тот, кто способен говорить на языке искусства. Язык поэзии отличается от обычного языка тем, что он намеренно поль-

132

зуется особыми образами, которые понятны не каждому. Всякий язык выражает себя в образах. Пропасть между сущим и постигаемым может быть преодолена лишь пролетающей через нее искрой воображения. Сцепленному со словом понятию суждено всегда оставаться неадекватым потоку жизни. Претворенное в образы слово облекает вещи экс-прессией, высвечивает их лучами понятий. В то время как язык обы-денной жизни, это практически и повсеместно используемое орудие, неизменно стирает образность употребляемых слов и выражений, предполагая внешне их строго логическую самостоятельность, поэзия намеренно культивирует образный строй языка.

То, что язык поэзии делает с образами, есть игра. Именно она располагает их в стилистической упорядоченности, она облекает их тайнами, так что каждый образ — играя — разрешает какую-нибудь загалку.

В архаических культурах поэтический язык еще является преимущественным средством выразительности. Поэзия выполняет более широкую, более жизненную функцию, чем удовлетворение

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

литературных стремлений. Она переносит культ на само слово, она выносит суждения в области социальных отношений, она становится носительницей мудрости, закона и обычая. Все это она делает, не изменяя своей игровой сущности, потому что первозданная культура не выходит за рамки, очерченные игрою. Формы ее проявления — большей частью всеобщие игры. Даже полезная деятельность протекает по преимуществу в той или иной связи с игрою. По мере духовного и материального развития культуры расширяются те области, где черты игры отсутствуют или малозаметны, — за счет тех, где игра не знает препятствий. Культура в целом обретает серьезность. Закон и война, знание, техника и ремесла, как кажется, теряют контакт с игрою. Даже культ, в священнодействии находивший некогда обширные возможности выражения в игровой форме, затронут, по-видимому, этим процессом. Оплотом цветущей и благородной игры остается поэзия.

Игровой характер языка поэтических образов столь очевиден, что едва ли необходимо доказывать это с помощью многочисленных доводов или иллюстрировать теми или иными примерами. Исходя из существенной ценности, которую занятия поэзией представляли для архаической культуры, нечего удивляться тому, что именно там техника поэтического искусства развилась до высшей степени строгости и утонченности. Речь идет здесь именно о кодексе тщательно расписанных правил, подчиненных строгой системе, имеющих принудительную силу и в то же время Располагающих бесконечными возможностями варьирования. Эту систему как некую благородную науку сохраняет и воспроизводит традиция. Не случайно такое утонченное культивирование стихотворного ис-кусства в равной степени можно отметить у двух народов, которые в своих весьма отдаленных друг от друга землях почти совсем не имели контакта с более богатыми и более древними культурами, способными ловлиять на их литературу: это древняя Аравия и Исландия Эдды и саг. Оставим в стороне особенности метрики и просодии и проиллюстриру-

133

ем сказанное на одном-единственном примере, а именно древненорвеж-ском *кеннинге*^{22*}. Тот, кто называет "шипом речи" — язык, "дном палаты ветров" — землю, "волком древес" — ветер, всякий раз задает своим слушателям поэтическую загадку, которую они молча отгадывают. И поэту, и его сопернику должны быть известны сотни таких загадок. Важнейшие вещи, например золото, были наделены десятками поэтических имен. Один из трактатов *Младшей Эдды, Skaldskaparmal*, то есть *Язык поэзии*, перечисляет бесчисленное количество поэтических выражений. *Кеннинг* служит не в последнюю очередь и проверкой познаний в области мифологии. У каждого из богов есть множество прозвищ, намекающих на его похождения, его облик или родство с космическими стихиями. "Как описывают Хеймдалля? Его называют сыном девяти матерей, или стражем богов, или белым асом, врагом Локи, тем, кто нашел ожерелье Фрейи", и пр. 17

Тесная связь поэтического искусства с загадкой выдает себя многими признаками. Слишком ясное считается у скальдов техническим промахом. Существует древнее требование, которого некогда придерживались и древние греки: оно гласит, что слово поэта должно быть темным. У трубадуров, чье искусство как никакое другое демонстрирует свою функцию совместной игры, trobar *clus*, буквально замкнутая поэзия, поэзия с потаенным смыслом, почиталась как особенная заслуга.

Современные направления в лирике, которые намеренно устремляются в то, что не доступно для каждого, и загадочность смысла слова делают главным пунктом своего творчества, остаются тем самым полностью верными сущности своего искусства. Вместе с узким кругом читателей, понимающих их язык, во всяком случае, знакомых с ним, такие поэты образуют замкнутую культурную группу весьма древнего типа. Вот только вопрос, в состоянии ли окружающая культура в достаточной мере оценить и признать их поэзию, чтобы образовалось то русло, в котором их искусство могло бы выполнить свою жизненную функцию, составляющую смысл его существования.

VIII. ФУНКЦИЯ ВО-ОБРАЖЕНИЯ

Как только эффект образного выражения в описании состояния или события создается с помощью терминов мимоидущей жизни, мы вступаем на путь персонификации. Олицетворение бестелесного или безжизненного — душа всякого мифотворчества и почти всякой поэзии. Строго говоря, процесс творческого выражения не протекает в последовательности, описываемой приведенными словами. Ибо здесь и речи лет о концепции чего-то такого, что бестелесно или безжизненно и что, в свою очередь, выражают через концепцию чего-то живого. Вообразить воспринимаемое в виде живого существа — и означает выразить его на самом первичном уровне. Это происходит, как только возникает потребность сообщить о воспринимаемом кому-то еще. Представление рождается как во-ображение.

Не правомерно ли было бы эту врожденную и совершенно неотъемлемую склонность духа — создавать для себя вымышленный мир живых существ — назвать игрой духа?

К простейшим персонификациям, без сомнения, относятся такие мифологические рассуждения о возникновении мира и вещей, где это явление представлено как использование членов тела некоего мирового исполина некими творящими божествами. Такие представления известны нам прежде всего из *Ригведы* и *Младшей Эдды*. В обоих случаях запись этого рассказа предположительно относят к более позднему времени. В гимне *Ригведы* X, 90 мы сталкиваемся с тем, как древний, предположительно известный, материал перетолковывается мистической ритуальной фантазией жрецов. Прасущество Пуруша, то есть *человек*, послужило материалом для космоса. Из его тела было создано все: "звери в воздухе, в лесу и

в селениях", "месяц вышел из его духа, из его ока — солнце, из его уст — Индра^{1*} и Агни, из его дыхания — ветер, из пупа — поднебесье, из главы — небо, из ступней — земля, из ушей — окоем; так творили они (боги) миры". Они сожгли Пурушу как жертву. Песню сильно искажают примитивно-мифологические и спекулятивно-мистические мотивы. В стихе 11 даже появляется знакомая нам форма вопроса: "Когда расчленяли Пурушу, на только частей его расчленили? Чем стали уста его, его руки, как назвали бедра его, ступни его?"

Точно так же Ганглери спрашивает в Снорриевой Эдде. "Что было началом? Как все возникло? Что было раньше?" В пестром нагромождении мотивов следует затем описание происхождения мира: сперва из столкновения горячего воздушного потока и слоя льда возникает испо-

135

лин Имир. Боги умерщвляют его и делают из его плоти — землю, из его крови — море и озера, из костей его — горы, из волос — деревья, из черепа — небо и т. д. Снорри цитирует детали из разных стихов.

От самой первоначальной, древнейшей записи изустного мифа во всем этом осталось весьма немногое. Все это, по крайней мере в случае с Эддой, традиционный материал, который из области культа почти полностью перешел в область литературы и затем сохранялся в неизменном виде последующими поколениями как духовное наследие, достойное всяческого уважения. Мы уже говорили выше о том, что трактат Gylfaginning [Видение Гюльви], где это встречается, в построении, тоне, направленности едва ли несет на себе черты более серьезного обыгрывания старых мотивов. Остается, однако, открытым вопрос, не свойственны ли были изначально сфере, откуда вышли все эти представления, некие игровые свойства? Другими словами (если повторить в общем виде все уже сказанное выше о мифе), есть основание для сомнений, что индийцы ли, древние ли германцы когда-либо на самом деле, с сознательной убежденностью, верили в такое событие, как возникновение мира из членов человеческого тела. Во всяком случае, действительное существование подобной веры остается недоказуемым. Можно было бы ' пойти еще дальше: оно остается неправдоподобным.

Мы обычно склонны рассматривать персонификацию абстракций как позднейший продукт схоластической выдумки: аллегория — во все времена избитый стилистический прием в изобразительном искусстве и литературе. И действительно, как только поэтическая образность оказывается ниже уровня подлинно и изначально мифического, перестает быть частью священнодействия, религиозное содержание ее персонификаций становится весьма проблематичным, если не сказать — иллюзорным. Персонификацией вполне сознательно орудуют как поэтическим средством, в том числе и для образования священных понятий. На первый взгляд под это суждение подпадают понятия, встречающиеся уже у Гомера, такие, как Ате — Помрачение, что прокрадывается в людские сердца, и идущие следом Литы — Мольбы, уродливые и кривые, все — дочери Зевса. Столь же расплывчатыми и явно надуманными кажутся бесчисленные олицетворения у Гесиода, который являет нашему взору вереницу абстракций, потомство зловредной Эриды: Изнеможение, Забвение, Голод, Муку, Избиение и Убийство, Раздор, Обман, Ревность. Двое детей, которых произвели на свет Стикс, дочь Океана, и титан Паллас, по имени Кратос и Биа, то есть Власть и Насилие, пребывают всегда там, где находится Зевс, и следуют за ним повсюду, куда бы он ни направился ... И все это лишь блеклые аллегории, фигуры чисто надуманные? Видимо, нет. Есть основания полагать, что такая персонификация человеческих свойств является скорее одной из древнейших функций созидания форм в богослужении, когда силы и власти, окруженным которыми человек себя ощущал, еще не приняли человекоподобного облика. Еще до того как человеческий дух замыслил человекоподобные фигуры богов — непосредственно охваченный тем таинствен-

136

ным и грозным, чем окружали его природа и жизнь, он дает смутные имена вещам, которые подавляют его или возвышают. Он видит их как существа, но все еще не как фигуры 3 .

Из такого первоначального занятия духа и произрастают, по-видимому, воспринимаемые нами все еще как полупервобытные, полу-схоластические, те представления-образы, которыми Эпмедокл населяет подземный мир, "безрадостное место, где убийство и злоба, и сонмища иных злосчастных богов, изнуряющие болезни и тление, и плоды разложения скитаются во тьме полями несчастья".

"Там были Мать-Земля и дальнозрящая Дева-Солнце, кровавая Рас-пря степенно-покойная Гармония, Краса и Уродство, Поспешность и Неторопливость, миловидная Правдивость и черноокая Смутность".

Римляне, с их явно архаичным религиозным сознанием, сохранили эту примитивную функцию непосредственного во-ображения представлений, которые мы бы назвали абстракциями, и закрепили ее практически в сакральной технике так называемых indigitamenta, то есть в обычае создавать персонажи новых богов по случаю сильных общественных потрясений или же для того, чтобы зафиксировать извечные заботы и переживания. Так, известны были Pallor и Pavor — Бледность и Страх; Aius Locutius — по голосу, предупредившему о приближении галлов; Rediculus, заставивший повернуть Ганнибала; Domiduca, что приводит домой^{2*}. Ветхий Завет дает примеры персонификаций абстрактных свойств в четверице: Милосердие, Истина, Справедливость и Мир, которые встречаются и лобызают друг друга — LXXXV псалом, и в фигуре Премудрости — Liber Sapientiae [Книга Премудрости Соломона]. По сообщениям об индейцах хайда^{3*} в Британской Колумбии, у них есть богиня по имени Собственность, своего рода богиня счастья, которая дарует богатство⁶.

Во всех этих случаях остается закономерный вопрос, в какой мере эта функция персонификации проистекает из духовного состояния, которое могло бы быть названо состоянием убежденной веры, — либо приводит к этому состоянию? Не являют ли скорее все эти воображаемые представления от начала до конца некую игру духовного свойства? Примеры из более позднего времени приводят нас именно к этому заключению. В почитании св. Франциском Ассизским своей невесты Бедности сквозят поистине святая сердечность и благочестивый восторг ^{4*}. Если же перед нами поставят вполне резонный вопрос, верил *ли* он в некое духовное существо, небесную посланницу по имени Бедность, то есть в существо, которое действительно было идеей Бедности, мы не будем знать, что ответить. Уже самой постановкой вопроса в подобных трезво логических терминах мы вторгаемся в чувственное содержание этого представления. Сам Франциск и верил, и не верил в то. Едва ли он получал одобрение Церкви, не говоря уже о том, чтобы оно было высказано открыто, на подобную веру. Это представление о

137

Бедности по своей настроенности, пожалуй, колеблется между двумя областями: поэтического воображения — и исповедуемой догмы, тяготея, однако, к последней. Наиболее исчерпывающим выражением этой духовной деятельности остается следующее: фигура Бедности была для Франциска своего рода игрой. Вся жизнь святого из Ассизи насыщена чисто игровыми факторами и фигурами, и для него — это прекрасно. Так столетием позже Хайнрих Сузо будет предаваться сладостной лирике мистической игры воображения с вечной Премудростью как с возлюбленной . Но игровое поле, на котором *играют* святые и мистики парит над сферой мышления, подвластного разуму, и недоступно логическим понятиям, связанным со спекулятивными рассуждениями. Понятия игры и святости пребывают в постоянном соприкосновении друг с другом. То же происходит с понятиями поэтического во-ображения и веры.

Об идейной ценности аллегорических персонажей у некоторых средневековых поэтов, визионеров и теологов я уже говорил более пространно в своей работе Uber die Verkniipfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis 1 [O связи поэтического с теологическим у Алана Лилльского 6*]. Границу между поэтической, аллегорической персонификацией и теологической концепцией небесных (или адских) существ не следовало бы, как я полагал, проводить слишком резко. У такого богослова-поэта, как Алан Лилльский, было бы несправедливо все богатство образов его поэм Anticlaudianus [Антиклавдиан] и Deplanctu Naturae [Плач Природы] счесть не более чем литературной Spielerei [забавой]. Для этого его воображение слишком уж сильно переплетено с самыми глубокими философскими и богословскими мыслями. С другой стороны, очевидно, что он вполне осознает фантастический характер таких представлений. Даже Хильдегард Бингенская^{7*} не претендует на то, чтобы образы добродетелей в ее видениях принимали за метафизические реальности. Она и сама предостерегает против подобного представления⁸. Соотношение между увиденными ею образами и добродетелями определяется через "обозначающие" глаголы: designare, praetendere, declarare, significare, praefigurare [изображать, представлять, заявлять, означать, воображать]. Тем не менее все они движутся в ее видениях совсем как живые. По сути дела и в посещающих ее образах, передаваемых как мистическое переживание, не содержится притязаний на абсолютную подлинность . И у Хильдегард, и у Алана поэтическое воображение неизменно витает между убеждением и фантазией, между игрой и серьезностью.

В любом облике, от чисто сакрального до чисто литературного, от Пуруши в *Ведах* до прелестных персонажей *The Rape of the Lock* [Похищения локона]^{8*}, персонификация остается чрезвычайно важной формой выражения человеческого духа и вместе с тем одновременно игровой функцией. Да и в современной культуре персонификация ни в коем случае не сводится к чисто искусственному и произвольному занятию литературного свойства. Персонификация — это привычная форма ду-

138

ховной деятельности, из которой мы в нашей повседневной жизни еще вовсе не выросли. Кто не ловил себя снова и снова на том, что вслух и вполне серьезно обращается к какому-нибудь неодушевленному предмету, скажем, к упрямой запонке, чисто по-человечески приписывая ей нежелание повиноваться и осыпая ее упреками за поведение, заслуживающее всяческого осуждения? Но, делая это, мы же не исповедуем веру в запонку как в некое существо или хотя бы идею. Мы входим, хотя не по собственной инициативе, в состояние игры. Если постоянно проявляющаяся духовная склонность смотреть на вещи, с которыми человек соприкасается в своей жизни, как на некие персонажи и в самом деле коренится в игровом поведении, возникает важный вопрос, которого мы едва лишь коснемся. Игровое поведение должно было существовать еще до того, как возникла человеческая культура или способность говорить и выражать себя. Почва для персонифицирующего воображения имелась- уже с самых ранних времен. Этнология и исследование религий научили нас тому, что воплощение в образах животных мира богов и духов является одним из важнейших элементов первобытных или архаических верований. Териоморфное воображение лежит в основе всего того, что мы зовем тотемизмом. Пара прародителей племени суть кенгуру или черепахи. О нем говорит и распространенное во всем мире представление o versipellis, человеке, который принимает на время облик животного, как например оборотень. Об этом же говорят и метаморфозы Зевса ради обладания Европой, Ледой^{9*} и пр., наконец — контаминация человеческих и звериных форм в египетском пантеоне. Во всех этих случаях мы имеем дело с фантастическим утаиванием человеческого в животном. Не следует ни на мгновение сомневаться в том, что такое священное представление о животном

для дикаря совершенно серьезно. Подобно ребенку, он так же слабо проводит границу между человеком и животным. И все же, надевая страшную звериную маску и выступая в виде животного, в глубине души он сознает все это намного лучше ребенка. Единственной интерпретацией, с помощью которой мы, уже-несовсем-дикари, можем попытаться хоть как-то представить себе его духовное состояние, будет то, что у дикаря духовная сфера игры, как мы видим это и у ребенка, охватывает еще все его существо — от самых священных волнений до чисто Детского удовольствия. Осмелимся предположить, что териоморфный фактор в культе, мифологии и религиозном учении можно понять лучше всего, если исходить из игрового поведения человека.

Еще более глубокий вопрос, к которому приводит нас рассмотрение персонификации и аллегории, заключается в следующем. Полностью ли Расстались философия и психология нашего времени с таким выразительным средством, как аллегория? Не проникает ли то и дело этот древний прием в терминологию, с помощью которой присваиваются названия душевным состояниям и психическим импульсам? Да и существует ли вообще метафорический, фигуральный язык без аллегории?

139

Элементы и средства поэзии, вообще говоря, лучше всего постижимы как игровые функции. Зачем располагать слова в соответствии с ритмом, метром и рифмой? Тот, кто говорит, что ради красоты или же в увлеченности, делает не что иное, как переводит вопрос в сферу еще более недоступную. Тот же, кто скажет, что стихи слагают, чтобы участвовать в совместной игре, попадет в самую суть. Размеренное слово возникает только в совместной игре, только там оно обладает своей функцией и своей ценностью, которые утрачивает по мере того, как совместная игра теряет характер культа, торжества или праздника. Рифма фразовый параллелизм, двустишие имеют смысл только в извечных игровых фигурах удара и контрудара, подъема и спада, вопроса и ответа загадки и ее разрешения. В своих истоках они неразрывно связаны с началами пения, музыки и танца, все они включены в изначальную функцию игры. Все, что в поэзии с течением времени получает сознательное признание как неотъемлемые ее качества: красота, магическая сила, причастность священному, — первоначально все еще подчиняется первородным свойствам игры.

Из основных жанров, которые мы, по бессмертному греческому образцу, различаем в поэзии, лирика в наибольшей степени пребывает в первоначальной сфере игры. Лирику следует брать здесь в очень широком смысле, не только как обозначение жанра как такового, но также как слово, определяющее вообще поэтическое настроение и его выражение, где бы и как бы оно ни проявлялось, — так что все, отмеченное восторгом, по сути попадает в круг лирики. Лирическое начало отстоит дальше всего от логического, ближе всего оно к танцу и к музыке. Лирическим является язык мистических построений, вещаний .оракула, колдовских заклинаний. Поэт испытывает тогда сильнейшее чувство приходящего к нему извне вдохновения. Здесь он наиболее приближается к наивысшей мудрости — но и к бессмыслице. Полный отказ от разумного смысла — уже характерный признак языка жрецов и оракулов у первобытных народов, языка, порою впадающего в совершеннейшую бессмыслицу. Эмиль Фаге обмолвился как-то о "le grain de sottise necessaire au lyrique moderne" ["необходимой крупице глупости в современной лирике"]. Но это касается не только лириков наших дней: сама сущность лирики состоит в том, что она вырывается за пределы сковываемого логикой разума. Основная черта лирического воображения — склонность к невероятным преувеличениям. Поэзия не знает жестких орбит. В немыслимо смелых образах фантазия космогонических и мистических загадок *Ригведы* встречается с образным языком Шекспира, прошедшего через все традиции классицизма и аллегории и все же сохранившего порыв архаического vatis [пророка-сказителя].

Впрочем, склонность, выдумывая непомерные качества или количества, создавать образы, настолько поразительные, насколько это возможно, проявляется не только как исключительно поэтическая функция, в лирической форме. Потребность в поразительном — типичная функция игры. Она свойственна ребенку, и она заново возвращается к душевно-

140

больным 10, так же как она всегда была желанна для тех, кто подвергал литературной обработке мифы или жития святых. В древнеиндийской легенде Чьявана, подвизаясь в аскезе, гаме, прячется в муравейнике, так что видны только горящие угольки его глаз. Вишвамитра тысячу лет стоит на цыпочках 10*. Связь игры с невероятными размерами и числами объясняет немалую часть представлений о великанах и карликах, от мифических персонажей до Гулливера. Тор и его спутники находят в необъятной спальне боковой покой, где и проводят ночь. Наутро оказывается, что это было не что иное, как большой палец рукавицы великана Скрюмира 11. Стремление поразить безграничным преувеличением или путаницей величин и размеров никогда не следует, как мне кажется, принимать слишком всерьез, независимо от того, встречаем ли мы все это в мифах, образующих составную часть системы верований, или же в порождениях чисто литературной либо подлинно детской фантазии. Во всех этих случаях мы имеем дело с тем же самым влечением к играм духа. Веру архаического человека в мифы, которые творит его дух, мы все еще слишком часто невольно представляем себе в соответствии с критериями наших нынешних научных, философских или догматических убеждений. Полушутливый элемент неотделим от настоящего мифа. Здесь всегда берет слово та "ошеломляющая доля поэзии", о которой говорит Платон¹². Потребность в поразительном, выходящем за любые пределы — вот что в значительной степени объясняет появление мифологических образов.

Если поэзия — в широком смысле первичного своего понятия, греческого <u>поэзис</u> — и восходит вновь и вновь к сфере игры, то осознание ее по сути игрового характера сохраняется не во всем. Эпос не ассоциируется с игрой, как только его больше не декламируют на общественных празднествах и он служит только для чтения. Также и лирику едва ли воспринимают в виде игровой функции, когда она теряет свою связь с музыкой. Только театральное представление, с присущим ему неизменным свойством быть действием, удерживает прочный союз с игрой. Язык также отражает эту тесную связь, в особенности латынь и языки, черпающие из источника Лациума^{11*}. Драма называется в них *игрой*, ее *играют*. Вызывает удивление, хотя это и понятно в свете уже сказанного ранее¹³, что как раз у греков, создателей драмы во всем ее совершенстве, слово *игра* не применяется ни по отношению к театральному представлению, ни по отношению к зрелищу вообще. Тот факт, что греки не выработали слова, объемлющего всю область игры, уже обсуждался выше. В известном смысле это следует понимать так, что жизнь эллинского общества во всех ее проявлениях была настолько пронизывающе глубоко "настроена" на игру, что игровой элемент едва ли входил в сознание как нечто особенное.

Свое происхождение из игры еще долго обнаруживают трагедия и комедия. Аттическая комедия выросла из необузданного κ празднества Диониса 12* . Осознанной литературной практикой становится она

лишь на более поздней стадии. Но и тогда, во времена Аристофана, она все еще демонстрирует всевозможные следы своего дионисийского сакрального прошлого. В шествии хора, называемом парабасис 13*, она свободно обращается к публике с издевками и насмешками и перстом указывает на свои жертвы. Ее древнейшие черты — фаллическое убранство актеров, переодевание хора, в особенности использующего маски животных. Своими Осами, Птицами, Лягушками Аристофан продолжает священную традицию представлений под личиной животных. Древняя комедия с ее открытыми нападками и язвительными насмешками полностью находится в сфере бранных и подстрекательских, и тем не менее праздничных чередующихся песнопений, о которых уже говорилось выше. Путь развития, совершенно параллельный греческой комедии, реконструировал недавно для германской культуры, хотя и в виде гипотезы, но с высокой степенью вероятности и весьма убедительным образом, Роберт Штумпфль в своем труде Кultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas 14 [Культовые игры германцев как первоисток средневековой драмы].

Точно так же и трагедия в ее истоках была не намеренным литературным воспроизведением какой-либо одной человеческой судьбы, но священной игрой, не литературой для сцены, но разыгрываемым богослужением. Actus [Сценическое действие] на тему мифа лишь постепенно развивается в разыгрываемое в диалоге и мимесисе представление ряда событий, в передачу повествования. Мы, однако, воздержимся от дальнейших толкований истоков греческой драмы.

Трагедия и комедия, таким образом, изначально находятся в сфере состязания, которое, как мы уже показали ранее, при всех обстоятельствах должно носить имя игры. В соперничестве друг с другом поэты творят произведения для дионисийского состязания. Государство, хотя и не занимается организацией таких состязаний, берет, однако, на себя управление ими. Туда стекается множество желающих состязаться поэтов второго и третьего ранга. Их постоянно сравнивают, критика крайне придирчива. Публика улавливает любые намеки, реагирует на оттенки качества и тонкости стиля, разделяет напряжение состязания, как нынешние зрители на футбольном матче. В напряжении ожидают выхода нового хора, участвующие в нем граждане целый год готовятся к выступлению.

Содержание самой драмы, особенно комедии, также носит агональ-ный характер. Разгорается ожесточенный спор либо подвергается нападкам отдельная личность, либо те или иные взгляды. Аристофан осыпает насмешками Сократа и Еврипида 15.

Настроение драмы — это настроение дионисийского экстаза, упоения праздником, дифирамбического подъема, когда участвующий в игре актер, находящийся по отношению к зрителю вне обычного мира благодаря маске, которую он носит, ощущает себя переместившимся в другое "я", которое он уже не "представляет" на сцене, но осуществляет, являет самим собою. В понимание этого он вовлекает и зрителей. Сила не-

142

ожданно измененного слова, чрезмерность образов и выражений у Эс-хила находятся в полном соответствии с характером священной игры и проистекают из этого ее свойства.

Различение серьезного и не-серьезного полностью теряет свой смысл для духовной сферы, в которой возникает греческая драма. У Эсхила переживание величайшей серьезности свершается в форме и с особенностями игры Тон Еврипида колеблется между глубокой серьезностью и игривой фривольностью. Подлинный поэт, говорит Платон устами Сократа должен быть одновременно трагическим и комическим, вся человеческая жизнь должна рассматриваться одновременно как трагедия и комедия 16.

ІХ. ИГРОВЫЕ ФОРМЫ ФИЛОСОФИИ

В центре круга, который мы пытаемся очертить с помощью понятия игры, располагается фигура греческого софиста. Софист — это слегка сбившийся с пути преемник того главного персонажа архаической культурной жизни, о котором мы поочередно говорили как о пророке, шамане, ясновидце, чудодее, поэте и которого мы, пожалуй, все-таки будем именовать *vates*. Желание как можно лучше разыграть

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

представление, стремление в открытой схватке одержать верх над соперником — эти два мотора всеобщей социальной игры — в функции софиста явлены со всей откровенностью. Не забудем однако, что еще у Эсхила именем *софиста* назван мудрый герой — Прометей или Паламед 1*. Оба они, преисполненные гордости, перечисляют все те искусства, которые они измыслили на пользу людям. Именно хвастовством по поводу своих обширных познаний уподобляются они позднейшим софистам, таким, как Гиппий 2*, всезнайка, помнивший все на свете, тысячеискусник и герой экономической автаркии, похвалявшийся, что все имеющееся у него сделано им самим; что на всех рыночных площадях ему всегда открыт путь в Олимпию 3*; предлагавший рассуждать с ним на любую тему из числа тех, кои были им лучше всего подготовлены, и ответить на все вопросы, кем бы они ни были заданы, и утверждавший, что никогда еще не встречал он кого-либо, кто превзошел бы его'. Все это еще вполне стиль жреца Яджнавалкьи, разгадывающего загадки, из литературы брахманов.

Επίδειζις (эпидейксис), представление, исполнение, показывание — так называется выступление софиста. И он располагает, как уже было показано, репертуаром для своих представлений. Он получает за них гонорар — речь идет о вещах, предлагаемых по твердой цене: так, например, 50 драхм за выступление Продика ^{4*}. Горгий получал столь высокие гонорары, что мог позволить себе заказать собственную массивную золотую статую и посвятить ее богу в Дельфах ^{5*}. Странствующие софисты, как Протагор ^{6*}, пользуются баснословным успехом. Целое событие — когда знаменитость из них удостаивает своим посещением какой-нибудь город. На них взирают как на чудотворцев, их сравнивают с борцами, короче говоря, деятельность софистов попадает полностью в сферу спорта. Зрители рукоплещут им, и каждый удачный ход встречается смехом. Эта чистая игра: соперники ловят друг друга в свои словесные сети ², отправляют в нокаут ³, похваляются, что ответы на их неизменно каверзные вопросы всегда будут ложными.

144

Когда Протагор называет софистику "древним искусством" — $\tau \acute{\epsilon}\chi v/\eta v \pi \acute{\alpha} \lambda \alpha \iota \alpha v^4$ (технен палайан), он попадает в самую суть. Это древняя игра ума, которая в архаической культуре, уже в самый ранний ее период, от вещей священных то и дело скатывается к чистому развлечению; то она вдруг соприкасается с высшей мудростью, то вновь становится чисто игровым со-стязанием. Вернер Йегер считает, что против "neuere Mode, Pythagoras als eine Art von Medizinmann hinzustellen" ["новейшей моды выставлять Пифагора неким врачевателем"] не стоит и возражать Он забывает, что враче-яатель по отношению к философам и софистам и в самом деле — воистину исторически — как был, так и остался их старшим братом. И черты этого древнего родства все еще сохраняются.

Сами софисты прекрасно осознавали игровой характер всей своей деятельности. Горгий назвал свою Похвалу Елене игрой — $\frac{\epsilon}{\mu}$ бу $\frac{\delta\epsilon}{\hbar}$ $\pi\alpha$ (учоу (эмон де пайгнион); его сочинение O природе также толковали как риторическую игру⁶. Тому, кто против этого возражает⁷, следовало бы принять во внимание, что в сфере софистической риторики четкие границы между игрой и серьезностью провести невозможно и что квалифицировать ее как игру фактически значит прекрасно уловить ее изначальный характер. Тот, кто называет пародией и карикатурой облик, в котором Платон изображает софистов⁸, забывает, что все игровые и, пожалуй, сомнительные черты в софисте как персонаже культуры неразрывно связаны с его архаической сущностью. По самой своей натуре софист принадлежит в той или иной мере к "бродячему племени". Он так или иначе скиталец и прихлебатель уже par droit de naissance [по праву рождения].

Но в то же время не кто иной, как софисты создали среду, в которой приняли очертания эллинские идеи воспитания и культуры. Греческая философия и греческая наука выросли не в лоне школы (в нынешнем значении этого слова), и с этим ничего не поделаешь. Эти знания не приобретались как побочный продукт обучения полезным и доходным профессиям. Для эллина они были плодом его свободного времени, σχολή (cxone), — а для свободного гражданина все то время, которое не было востребовано государственной службой, войной или отправлением культа, было свободным . Так что слово *школа* имеет примечательную предысторию. И в этой вот среде свободного препровождения времени свободными гражданами софист издавна являл собою пример жизни, проводимой в размышлениях и умственных опытах.

Если типичный продукт деятельности софиста, а именно софизм, Рассматривать с чисто технической стороны, как форму выражения, он тотчас же обнаруживает все свои связи с той примитивной игрой, носителем которой был уже встречавшийся нам его предшественник vates. Софизм стоит рядом с загадкой. Это фехтовальный прием. В слове π ро $\beta\lambda$ έ $\mu\alpha$ (проблема) изначально присутствуют два конкретных значения: то, что кто-либо держит или ставит перед собою, дабы себя защитить, например щит, — и то, что бросают другому, чтобы тот это принял. В переносном смысле оба эти значения подходят для описания искусства

145

софиста¹⁰. Его вопросы и аргументы суть те же проблемы, и именно в этом смысле. Игра-состязание в остроумии, с подзадориванием друг друга каверзными вопросами, занимала ощутимое место в греческой манере вести беседу. Различные типы каверзных вопросов были систематизированы и имели следующие специальные наименования - σορίτης, άποφάσκων, οὕτις, πσευδόμενος, άντιστρέφων (соритес, апофаскон, утис, псеудоменос, антистрефон) — громоздящий кучу, отрицающий никто, лжец, обращающий и т.д. Клеарх, ученик Аристотеля, написал теорию загадок, а именно таких, которым он дал наименование γρίφος (грифос) — сети, шутливые вопросы, завершавшиеся наказанием или наградой. — Что одинаково везде и Хёйзинга Й. Ното Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова;

ёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с. нигде? Ответ: время. — Что есть я то не есть ты. Я — человек. Следовательно, ты — не человек. На что Диоген ** якобы возразил: если хочешь, чтобы это было истиной, то начни с меня ** О некоторых софизмах Хрисипп ** написал целый трактат. Все эти Fangschlusse [вопросы-ловушки] молчаливо основываются на предварительном условии, что поле логического смысла сводится к некоему игровому пространству, в пределах которого согласен оставаться соперник, не делая каких-либо шагов в сторону из опасения неминуемо разрушить это пространство — что как раз и было проделано Диогеном. Стилистически эти пропозиции могут быть выстроены как художественные формы, с ритмом, повторами, параллелизмами и т. д.

Переход от таких Spielereien [забав] к обстоятельным ораторским выступлениям софистов и философским спорам в манере Сократа происходил постепенно. Софизм стоит вплотную к обычной загадке, которая есть не что иное, как развлечение, — но благодаря этому также и к священной космогонической загадке. Евтидем в играет то грамматически и логически детским софизмом то вопросом на грани загадки о мире или познании наболее глубокомысленные суждения ранней греческой философии, как, например, один из выводов элеатов в нет множества, нет движения, нет становления — рождались в форме вопросов и ответов. Для осознания такого абстрактного заключения, как невозможность существования одного обобщающего суждения, прибегали к внешней форме сорима, цепочки вопросов. Когда высыпают мешок зерна, производит ли шум первое зернышко? — Нет. — Тогда, может, второе? И т. д.

Сами греки прекрасно отдавали себе отчет, до какой степени они попадали со всем этим в сферу игры. В *Евтидеме* Сократ отбрасывает вопросы-ловушки как забавы чисто школярского свойства. С помощью всего этого, говорит он, ничему не научаются относительно сути самих вещей — разве что тому, как, изощряясь в словах, дурачить людей; все равно что дать подножку или выдернуть из-под кого-нибудь стул. Когда вы утверждаете, что хотите наделить мудростью этого юношу, говорится там далее, что это: игра или вы заняты этим всерьез? В *Софисте* Платона Теэтет вынужден признаться чужеземцу из Элеи, что софист по своему складу относится к ярмарочным шутам, буквально — к пробав-

146

шимся игрою: τών της παιδίας μετεχόντων (тон тэс пайдиас метехонтон). Парменид 12*, побуждаемый высказаться по вопросу о существовании, называет эту задачу «игрой в трудные игры»: πραγματειώδη παιδιάν παίζειν (прагматей оде пайдиан пайдзейн), — после чего принимается рассуждать о глубочайших вопросах бытия. И все это, конечно же, про-текает как игра в вопросы и ответы. Единое не может состоять из час-тей, оно неограниченно, а значит, бесформенно, оно нигде, оно непод-вижно вневременно, непознаваемо. Далее рассуждение строится в об-ратном порядке, затем этот процесс повторяется снова и снова 17. Доводы, уподобляясь челноку ткацкого станка, снуют туда и обратно, и в этом движении мудрствование принимает форму благородной игры. Не только софисты, но также Сократ, да и сам Платон играют в эту игру 18.

По Аристотелю, Зенон Элейский первым писал диалоги в той форме вопросов и ответов, которая была свойственна как философам из Мегары 13*, так и софистам. Это была техника, рассчитанная на то, чтобы расставить сети противнику. Платон скорее всего следовал в своих диалогах более всего поэту, автору мимов Софрону^{14*}; Аристотель также называет диалог формой мима¹⁹, фарсом, который сам опять-таки есть форма комедии. Причисление к роду фокусников, жонглеров, чудодеев, к которому относили софистов, не миновало ни Сократа, ни даже Платона²⁰. Если всего этого еще не достаточно, чтобы явственно выделить игровой элемент философии, то он может быть обнаружен в самих Платоновых диалогах. Диалог — форма искусственная. Это своего рода фикция. На какую бы высоту ни поднималось у греков действительная беседа, она тем не менее никогда полностью не отвечала форме литературного диалога. Диалог у Платона это легкая, игровая форма искусства. Возьмем новеллистический замысел Парменида, начало Кратила, легкую, живую интонацию этих двух и многих других диалогов. Определенное сходство с шутовством, с мимом здесь и в самом деле не признать невозможно. В шутливой форме затрагиваются в Софисте основные положения мудрецов более раннего времени²¹. Совершенно в юмористическом тоне пересказывается в *Протагоре* миф об Эпи-метее и Прометее^{22 15*}. "По поводу облика и имени этих богов, говорит Сократ в Кратиле, — есть и серьезное, и шутливое объяснение, ибо также и боги не прочь позабавиться": φιλοπαίγμονες γάρ καΐ οί θεοί (филопайсмонес гар кай гой теой). В другом месте того же диалога Платон говорит устами Сократа: "если бы я выслушал пятидесятидрахмовый урок Про-дика, ты тотчас бы это узнал, но я внял лишь однодрахмовому назиданию"²³. и опять в том же тоне, продолжая, судя по всему, намеренно бес-мысленную, сатирически нацеленную этимологическую игру: "а теперь смотри, какой фокус сделаю я со всем тем, чего не могу объяснить", 24.

И наконец даже так: "Я уже давно прихожу в изумление от своей собст-венной мудрости, так, что и самому мне не верится". Что уж тут говорить, если *Протагор* завершается обращением вспять всех исходных позиций и если можно спорить о том, всерьез или нет звучит надгробная речь в *Менексене*? 16*

У Платона собеседники сами расценивают свои философские занятия как приятное времяпрепровождение. Юношеской страсти к спору противостоит желание старших, чтобы к ним

испытывали почтение 25 . "Так обстоит дело с истиной, — говорит Калликл в Γ оргии 26 , — и ты поймешь это, если оставишь в покое философию и займешься делами более важными. Ибо философия — вещь приятная, если заниматься ею в юные годы и с соблюдением меры, но она же и гибель для того, кто предается ей дольше, чем следует".

Итак, лишь юношескую игру видели в философии те, кто для наследовавшего им мира заложил непреходящие основы мудрости и любомудрия. Чтобы раз и навсегда раскрыть перед всеми основную ошибку софистов, их логические и этические изъяны, Платон не пренебрегал этой легкой манерой непринужденного диалога. Ибо и для него любомудрие, при всей углубленности, продолжало оставаться некоей благородной игрой. И если не только Платон, но и Аристотель считал достойными самых серьезных возражений словесные ухищрения и уловки софистов, то это потому, что и их собственное мудрствование, их собственное мышление еще не высвободились из сферы игры. Да и произойдет ли это когда-либо вообще?

Последовательность основных стадий развития философии можно наметить в общих чертах следующим образом. В глубокой древности она берет начало в священной игре в загадки и в словопрение, выполняющие, однако, также функцию праздничного развлечения. Сакральная сторона всего этого вырастает в глубокую тео- и философию Упа-нишад и досократиков, игровая сторона — в деятельность софистов. Эти сферы не отделены полностью друг от друга. Платон возводит философию как благороднейшее стремление к истине на такие высоты, достичь которых мог только он один, но всегда делает это в такой легкой, непринужденной форме, которая была одним из характерных элементов его философии. При этом философия одновременно развивается и в своей сниженной форме: как словопрение, игра ума, софистика и риторика. Однако агональный фактор в эллинском мире был настолько значителен, что риторика могла расширять свое поле деятельности за счет философии в ее более чистом виде и, будучи культурой более многочисленных групп, затмевала ее, угрожая и вовсе свести на нет. Гор-гий, отвернувшийся от глубинного знания ради того, чтобы превозносить силу блестящего слова — и злоупотреблять этим, являет собою вполне определенный тип культурного вырождения. Доведенные до высшей точки соперничество и школярство в ремесле философов шли рука об руку. И это был не единственный раз, когда эпоха, искавшая смысл вещей, сменялась временем, которое готово было вполне удовлетвориться лишь словом и формулой.

Игровое содержание этих явлений невозможно обрисовать четкими контурами. Далеко не всегда можно провести явную границу между ре-бяческой Spielerei [забавой] и лукавым умом, что временами подходит 148

вплотную к самым глубоким истинам. Знаменитое сочинение Горгия *О несуществующем*, полностью отрекавшееся от всякого серьезного знания в пользу радикального нигилизма, можно точно так же назвать игрой, как и декламацию о Елене, которой он сам дал такое название. Отсутствие ясно осознанных границ между игрою и мудрствованием видно и из того, что стоики обсуждают не имеющие смысла, построенные на грамматических ловушках софизмы заодно с вполне серьезными аргументами Мегарской школы²⁷.

Повсеместно воцаряются диспут и декламация. Эта последняя также становится постоянным предметом публичных состязаний. Говорить значило хвастливо щеголять словами, выставлять себя напоказ. Словесный поединок был для эллина самой подходящей литературной формой, чтобы отобразить и обсудить тот или иной щекотливый вопрос. Так, Фукидид выводит на подмостки вопрос о войне или мире в споре Архидама и Сфенелада, разные другие вопросы в спорах Никия и Алкивиада, Клеона и Диодота. Так обсуждает он конфликт между властью и правом, на примере нарушения нейтралитета острова Мелос, в споре, который целиком строится как софистическая игра из вопросов и ответов. Аристофан в Облаках пародирует страсть к парадным диспутам в риторической дуэли логоса праведного — с неправедным 17*.

Значение любимой софистами антилогии [противо-речия], или двойственного высказывания, заключается, впрочем, не только в игровой ценности указанной формы. Она, кроме того, способна метко выражать извечное свойство неопределенности человеческого суждения: сказать можно и так и этак. Именно игровой характер речи проявляется в том, что побеждать в словесной дуэли все-таки остается до некоторой степени чистым искусством. Речь софиста сразу же становится намеренной ложью, как только в свое искусство слов и понятий он вкладывает безнравственный умысел, как это делает Калликл, распространяясь о "Herrenmoral" ["морали господ"]²⁸ 18*. В каком-то смысле будет лживым и сам агональный задор, если дать ему волю ценой отказа от истины. Для всех тех, кого зовут софистами или риторами, не стремление к истине, а желание личной, индивидуальной правоты служит путеводной нитью и целью. Архаическая ситуация состязания — вот что является здесь единственным воодушевляющим стимулом. Если относительно Ницше следует полагать, как того хотят некоторые²⁹, что он и в самом Деле возродил агонистический дух мудрствования, то тем самым он вернул философию к ее древнейшему состоянию возникновения в лоне первозданной культуры.

Мы не хотели бы здесь углубляться в пространный вопрос, в какой степени наши речевые средства в основе своей носят характер игровых правил, то есть значимы лишь в тех интеллектуальных границах, которые мы признаём в качестве обязательных. Всегда ли в логике вообще и в силлогизме в особенности в игру вступает некое молчаливое соглаше-ние о том, что действенности терминов и понятий следует придерживаться здесь точно так же, как это имеет место для шахматных фигур и

149

полей шахматной доски? Пусть кто-нибудь ответит на этот вопрос. Мы же ограничимся беглым обзором фактических качеств игры в практике диспутов и декламации более позднего времени по сравнению с эпохой греческой цивилизации. Особой обстоятельности здесь не требуется поскольку явление это постоянно вновь воспроизводится в весьма схожих формах, а также и потому, что в своем развитии в западной культуре оно в самой высокой степени продолжает сохранять зависимость от греческого образца.

Квинтилиан принес теоретические положения риторики и декламации в латинскую литературу. В эпоху Римской империи практика диспутов и словесных парадов не ограничивалась рамками школы. Ритор Дион Хрисостом 19* рассказывает нам об уличных философах, своего рода деклассированных софистах, морочивших голову рабам и людям морского занятия мешаниной из пустой болтовни, побасенок и плоских острот. Сюда, возможно, просачивалась и бунтарская пропаганда, судя по декрету Веспасиана, по которому из Рима были изгнаны все философы 20*. И снова серьезные умы вынуждены были предостерегать от переоценки привлекательности софизмов, отдельные примеры которых были постоянно в ходу. Августин говорит о пагубной страсти к слово-прениям и ребяческой манере при всех, напоказ, втягивать в них противника 30. Остроты вроде следующей: "У тебя есть рога, — ты же не терял рогов, значит, они все еще у тебя", 31, — пользуются широким и неизменным успехом в литературе схоластики. Очевидно, было не так уж легко заметить логическую ошибку, делавшую такие остроты весьма ловкой шуткой.

Переход вестготов из арианства в католицизм был отмечен официальным богословским турниром между представителями высшего духовенства с обеих сторон в Толедо в 589 г. Весьма выразительный пример спортивного характера мудрствования во времена раннего Средневековья дает нам рассказ о Герберте, будущем папе Сильвестре II, и его противнике Ортрике Магдебургском, встретившихся при дворе императора Отгона II в Равенне в 980 г. Соборный схоласт Ортрик завидовал славе Герберта и послал своего человека в Реймс тайно слушать его поучения, дабы в конце концов поймать его на каком-нибудь неверном суждении. Лазутчик превратно понимает Герберта и доносит двору, что, по его мнению, он услышал. В следующем году император призывает обоих ученых мужей в Равенну, чтобы устроить между ними ученый спор перед самой почетной аудиторией, пока день не придет к концу и не иссякнет внимание слушателей. Центральный пункт диспута следующий: Ортрик упрекает противника в том, что тот назвал математику областью физики 33 23*. На самом же деле Герберт называл ее наравне и одновременно с послелней.

Стоило бы как-нибудь проследить, не было ли в так называемом Каро-лингском возрождении, этом пышном насаждении учености, поэзии и благочестия, участники которого украшали себя классическими и библейскими

150

именами: Алкуин звался Горацием, Ангильберт — Гомером, сам Карл — Давидом; не было ли собственно игровое качество здесь самым существен-ным. Придворная культура сама по себе особенно восприимчива к игровым формам. Круг ее по необходимости узок и замкнут. Уже само почитание

монаршего величества обязывает придерживаться всевозможных правил и фикций. В Academia Palatina [Палатинской академии] Карла Великого, воплощавшей провозглашенный идеал Athenae novae [Новых Афин], невзирая на благочестивые намерения, царило настроение благородной забавы^{24*}. Там состязались в искусстве версификации и в обоюдных насмешках. Стремление к классическому изяществу не исключало при этом определенных черт примитивности. "Что есть письменность?" — спрашивает юный Пипин, сын Карла, и Алкуин отвечает: "Хранительница науки". — "Что есть слово? — Разглашатель мысли. — Кто породил слово? — Язык. — Что есть язык? — Бич воздуха. — Что есть воздух? — Хранитель жизни. — Что есть жизнь? — Радость счастливых, горе несчастных, ожидание смерти. — Что есть человек? — Раб смерти, гость в уголке Земли, путник, который проходит мимо"^{25*}.

Все это звучит далеко не ново. Здесь опять-таки приходят на память игры в вопросы-ответы, состязания в загадывании загадок, ответы в древне-норвежских *кеннингах*, короче говоря, все те черты игрмудрствований, которые мы ранее отмечали в Индии *Вед*, у арабов, у скандинавов.

Когда к концу XI в. проявляется огромная тяга к знанию о бытии и обо всем, что бытийствует, — которая вскоре даст урожай: в кожуре Университета принесет плод Схоластики, продолжая разрастаться во всех направлениях в живое движение духа, — то происходит это почти с лихорадочной быстротой, как порою бывает свойственно периодам значительного культурного обновления. Агонистический момент при этом неминуемо выступает явно на первый план. Стремление победить противника словом превращается в некий спорт, во многих отношениях стоящий в одном ряду с вооруженной схваткой. Распространение древнейшей, кровавой формы турнира — группового, с участием выходцев из разных частей страны, или индивидуального поединка рыцарей, странствующих в поисках противника, — странным образом совпадает с тем злом, на которое жалуется Петр Дамиани 26*: появлением спорщиков, которые (подобно греческим софистам) бродят повсюду, восхваляя свое искусство и торжествуя свою очередную победу. В школах XII в. процветают бурные словесные состязания, с клеветою и поношениями. Церковные авторы оставили нам беглые зарисовки школьного обучения, где бросается в глаза игра издевок и остроумия. Все норовят провести друг друга тысячами словесных фокусов и уловок, расставляют ловушки и сети из слогов и слов. Почитатели прославленных мастеров буквально охотятся за своими кумирами, хвастаясь затем, что видели

их и следовали за ними³⁴. Те же зарабатывают немалые деньги, совсем как в прежние времена греческие софисты. Росцелин в злой инвективе рису-ет нам Абеляра, пересчитывающего по вечерам деньги, которые прино-сят ему ежедневно его лживые поучения, и тратящего их затем на бес-

151

путства. Абеляр и сам признается, что брался за подобные занятия ради денег и что немало так зарабатывал. В одном споре он, будучи подстрекаем товарищами, в виде *кунштьока.*, берется толковать *Священное Писание*, тогда как до этого преподавал только физику — то есть философию³⁵. Уже давно отдал он предпочтение оружию диалектики перед оружием войны, странствуя в тех краях, где процветало ораторское искусство, пока "не разбил военный лагерь своей школы" на холме Св. Женевьевы, дабы "держать в осаде" своего соперника, занявшего Парижскую кафедру³⁶ 27*. Подобные же черты смешения сфер красноречия, войны и игры мы находим и в ученых состязаниях мусульманских богословов³⁷.

В течение всего периода развития Схоластики и Университета аго-нальный элемент занимает видное место настолько, насколько это возможно. Длительное увлечение проблемой универсалий как центральной темой философских дискуссий, участники которых делились на реалистов и номиналистов, несомненно, связано с изначальной потребностью людей образовывать разные партии при обсуждении спорных вопросов, что в высшей степени характерно для всякой культуры в периоды ее духовного роста. Вся деятельность средневекового университета облекалась в игровые формы. Непрерывные диспуты, этот непременный способ устного общения ученой братии, пышно расцветавшие университетские церемонии, обычай группироваться в nationes^{28*}, раскол по направлениям всевозможного рода — все эти явления так или иначе оказываются в сфере состязания и действия игровых правил. Эразм все еще ясно ощущал эту взаимосвязь, когда в письме к своему упорному оппоненту Ноэлю Бедье жаловался на узость, с которой школа считается только с тем, что дали предшественники, а при столкновении мнений исходит лишь из уже утвердившихся положений. "По моему разумению, в школе вовсе не следует делать таких вещей, к коим прибегают при игре в осаду замка^{29*}, в карты и в кости. Ибо там ясно, что при отсутствии согласия в правилах никакой игры не получится. Касательно же научных доводов, нельзя почитать за что-то неслыханное или опасное, если кем-нибудь будет затронуто что-либо новое..." 38.

Наука, включая и философию, полемична по самой своей природе, а полемическое неотделимо от агонального. В эпохи, когда в мир вторгается новое, агональный фактор, как правило, выходит явно на первый план. Так было, например, в XVII в., когда естественные науки достигли блестящего расцвета и завоевывали все новые территории, затрагивая тем самым и влияние Античности, и авторитет веры. И всякий раз люди собираются в лагери или партии. Одни — картезианцы, другие решительно против этой доктрины; одни придерживаются *Anciens*, другие примыкают к *Modernes*, выступают, в том числе и далеко за пределами ученого круга, за или против Ньютона, за или против сплющенности земного шара, прививок и т.д. и т.п. ^{30*} Век XVIII, с его оживленным ду-ховным общением, за ограниченностью средств еще не перешедшим в

152

хаотическое изобилие, неминуемо должен был стать эпохой преимуще-ственно чернильных баталий. Последние - вместе с музыкой, париками, фривольным рационализмом, грациозностью Рококо и очарованием салонов - черезвычайно активно участвовали в формировании того все-общего игрового характера, который у XVIII в. никто, пожалуй, не будет оспаривать и из-за чего мы ему порою завидуем.

Х. ИГРОВЫЕ ФОРМЫ ИСКУССТВА

От существа поэзии, как мы обнаружили, элемент игры настолько неотделим и любая форма поэтического кажется настолько связанной со структурой игры, что их внутреннее взаимопроникновение следовало бы назвать почти неразрывным, а термины *игра* и *поэзия* при такой взаимосвязи оказались бы под угрозой утратить самостоятельность приписываемого им значения. То же самое в еще большей степени относится к взаимосвязи музыки и игры. Мы уже указывали на тот факт, что в ряде языков исполнение на музыкальных инструментах зовется игрою: это, с одной стороны, арабский, с другой — германские и некоторые славянские языки, а также французский. Этот факт может считаться внешним признаком глубокой психологической подоплеки, определяющей связь между музыкой и игрою, — учитывая при этом, что семантическое сходство между арабским и названными европейскими языками едва ли может быть основано на заимствовании.

В какой бы мере эта взаимосвязь музыки и игры ни представлялась нам естественной данностью, было бы нелегко получить ясно очерченное представление о рациональных причинах этой взаимосвязи. Можно было бы удовлетвориться попыткой установить термины, общие для обоих понятий. Игра, как мы уже говорили, лежит вне благоразумия практической жизни, вне сферы необходимости или пользы. Это же относится к музыкальным формам и к музыкальному выражению. Игра строится по законам, которые не определяются нормами разума, долга и истины. То же справедливо для музыки. Действенность ее форм и ее функции определяется нормами, которые никак не соприкасаются ни с логическими понятиями, ни со зрительными или осязаемыми образами. Лишь собственные, специфические имена могли бы подойти этим нормам, имена, одинаково свойственные и музыке, и игре, — каковы ритм и гармония. Ритм и гармония являются в абсолютно одинаковом смысле факторами и музыки, и игры. И если слово в состоянии отчасти переносить поэзию из чисто игровой сферы — в сферу понятия и суждения, чисто музыкальное всегда и

всецело продолжает витать в первой из названных сфер. Важная литургическая и социальная функция поэтического слова в архаических культурах самым тесным образом связана с тем, что выговариваемое слово на этой стадии неотделимо от музыкальной декламации. Отправление всякого подлинного культа происходит в пении, пляске, игре. Нам, носителям поздней культуры, ничто не кажется способным до такой степени пронизывать нас неким сознанием свя-

154

щенной игры, как музыкальное переживание. Даже безотносительно к словесному выражению религиозных представлений в наслаждении му-зыкой сливаются воедино ощущение прекрасного и чувство священного, и в этом слиянии исчезает противопоставление игры и серьезности. В связи с этим очень важно здесь подчеркнуть, что в эллинском мышлении понятия, которые мы обозначаем терминами игра, труд. наслаждение искусством, соотносились между собой совершенно по-другому, чем это привычно для нас. Известно, что слово *музыка* — <u>мусике</u> (мусике) — имеет в греческом языке гораздо более широкий смысл, чем для нас, в новейшее время. Оно не только включает в себя наряду с пением и инструментальным сопровождением также и танец, но и относится вообще ко всем искусствам и знаниям, подвластным Аполлону и музам. Речь идет о том, что называется мусическими искусствами в противоположность пластическим и механическим, которые лежат вне сферы действия муз. Все мусическое самым тесным образом связано с культом, и особенно с празднествами, где оно обладает своей собственной функцией. Пожалуй, нигде взаимосвязь культа, танца, музыки и игры не описывается с такой ясностью, как в Законах Платона. Боги, говорится там', из сострадания к человеческому роду, на горе рожденному, в отдохновение от забот установили благодарственные празднества, дав людям для этого Муз, и Аполлона, предводителя Муз, и Диониса, дабы и они участвовали в этих празднествах и через это божественное праздничное единение неизменно вновь восстанавливался необходимый людям порядок вещей. Непосредственно за этим следует место, которое часто отмечают как Платоново объяснение игры, где говорится, что все юные существа не могут удерживать в узде ни тело, ни голос, они норовят двигаться и производить много шума, прыгать, скакать, плясать в свое удовольствие и исторгать из себя всевозможные звуки. Животные, однако, не знают во всем этом тех различий порядка и беспорядка, что зовутся гармонией и ритмом. Нам же, людям, богами, кои дарованы нам, дабы мы водили с ними совместные хороводы, дано было различать ритм и гармонию через сопутствующее этому наслаждение. — Здесь, тем самым, с наивозможной ясностью устанавливается непосредственная связь между игрою и музыкой. Эта мысль, однако, сдерживается в сфере эллинского духа тем семантическим фактом, с которым мы уже ранее сталкивались: в греческом языке слово παιδιά (пайдиа), обозначающее игру, в силу своих этимологических истоков неотделимо по значению от детской забавы, безделицы. Слово παιδιά вряд ли могло служить для указания на более высокие формы игры: слишком уж неразрывно была связана с ним мысль о детях. Более высокие формы игры находят поэтому свое выражение в таких односторонне ограниченных терминах, как $\acute{\alpha}\gamma\acute{\omega}v$ (агон) — состязание, σχόλάζειν (схолaдзейн) — проводить досуг, διαγωγή (диагогe) — буквально, препровождение. Поэтому от греков ускользнула возможность признать то, что все эти понятия по существу объединяются в одном общем понятии, как это ясно выражено в латинском ludus, а также и в новоевропейских

155

языках. Отсюда та трудность, с которой столкнулись Платон и Аристотель, выясняя, представляет ли музыка, и в какой степени, нечто большее, чем игру.

У Платона названное место далее гласит²:

О том, что не заключает в себе ни пользы, ни истины, ни какой-либо ценности как подражание, но и не является вредоносным, лучше всего судить по степени очарования, χάρις (харис), которое в нем заложено, и наслаждению, которое оно дарит. Подобное удовольствие, которое не содержит в себе сколько-нибудь достойных упоминания вреда или пользы, это и есть игра, παιδιά (пайдиа).Заметим, что все это попрежнему относится к музыкальному исполнению. — Но в музыке следует искать чего-то более высокого, чем таких наслаждений, и-, здесь Платон идет далее, о чем речь будет несколько ниже. Аристотель говорит³, что природу музыки определить нелегко, равно как и пользу, заложенную в знании музыки. Не ради игры ли, παιδιά — что можно было бы перевести здесь как развлечение, — и отдохновения люди желают музыки, подобно тому, как они желают сна или питья, которые сами по себе также не могут быть названы ни важными, ни серьезными (σπουδαία, спудайа), но приятными и изгоняющими заботы? Некоторые потребляют музыку именно таким образом и к триаде , сон—питье—музыка добавляют еще и танец. Или нам следует говорить, что музыка ведет к добродетели, поскольку она, подобно тому как гимнастика делает здоровым тело, взращивает определенный этос, то есть приучает нас к праведным наслаждениям? Или же, полагает Аристотель, — и это уже третья точка зрения - она содействует духовному отдохновению, διαγογή, и знанию, φρόνησις (фронесис)?

Это <u>диагоге</u> в свете нашего изложения — очень важное слово. Буквально оно означает *препровождение* времени, но передавать его как *времяпрепровождение* допустимо лишь в том случае, если находиться на позициях аристотелевского противопоставления труда — и свободного времени. Теперь, говорит Аристотель , многие занимаются музыкой только ради удовольствия, но в старину ее связывали с воспитанием ($\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$), ибо сама природа требует, чтобы мы могли не только хорошо трудиться, но так же хорошо могли бы и пребывать в праздность . Ибо это (праздность) — начало всего. Праздность

предпочтительнее труда и есть цель, τέλος (телос) последнего. Это обращение вспять обычного для нас представления опять-таки следует понимать в свете непричастности к наемному труду, естественной для свободного эллина и позволявшей ему посредством благородных и формирующих его натуру занятий устремляться к своей жизненной цели (τέλος) (телос). Вопрос поэтому в том, как именно тратить свободное время (σχολή)(cxona). Не за игрою, ибо тогда игра была бы нашей жизненной целью. Это невозможно (принимая во внимание, что для Аристотеля παιδιά означает всего-навсего детскую игру, развлечение). Игры служат лишь отдохновением от труда, вроде некоего снадобья: они снимают душевное напряжение и успокаивают. Праздность же словно бы в себе самой таит наслаждение, счастье и радость жизни. Именно это счастье — то есть более не стремиться к тому,

156

чего не имеешь, — и есть жизненная цель, $\tauέλος$. Наслаждение, однако, не все видят в одном и том же. Наилучшее наслаждение получают наи-лучшие люди с наиболее благородными чаяниями. Поэтому ясно, что для препровождения свободного времени следует в чем-то образовы-вать себя, чему-то учиться, а именно тем вещам, которым люди учатся и которые взращивают в себе не из-за их необходимости для работы, но ради себя самих. И поэтому предки причисляли музыку к π αιδεία — воспитанию, формированию, образованию — как нечто, не являющееся необходимым или полезным, подобно чтению и письму, и пригодное лишь для препровождения свободного времени.

Вот изложение, в котором разграничительные линии между игрой и серьезностью, а также критерии оценки того и другого, если мерить их нашими мерками, оказываются значительно сдвинутыми. $\Delta\iota\alpha\gamma\omega\gamma\hat{\eta}$ ((диагоге)) незаметно приобрело здесь значение интеллектуального и эстетического занятия и удовольствия, которые приличествуют свободному человеку. Детям, говорится там⁷, $\delta\iota\alpha\gamma\omega\gamma\hat{\eta}$ еще недоступно, ибо это конечная цель, совершенство, а для еще не совершенных совершенное недостижимо. Из всех наших занятий к такой конечной цели ($\tau\epsilon\lambda$ ос) ((τ елос)) приближается наслаждение музыкой⁸, потому что его ищут не ради некоего будущего блага, но ради него самого.

Высказанная мысль, таким образом, помещает музыку в сферу, которая располагается между благородной игрою и самостоятельным художественным наслаждением. Подобный взгляд пересекается, однако, у греков с другим убеждением, которое возлагает на музыку весьма определенную техническую, психологическую и моральную функцию. Она считается миметическим, или подражательным, искусством, и воздействие этого подражания возбуждает этические чувства позитивного или негативного свойства . Каждый напев, лад, танцевальная поза что-то представляют, что-то показывают, что-то изображают, и в зависимости от того, хорошо это или дурно, прекрасно или же безобразно, на самоё музыку переходит качество хорошего или дурного. В этом заключается ее высокая этическая и воспитательная ценность. Внимать ее подражанию — значит будить в себе чувства, отвечающие тому, чему она подражает 10. Олимпийские мелодии пробуждают энтузиазм, другие ритмы и мелодии внушают гнев или кротость, мужество, сдержанность. Если осязательные и вкусовые ощущения не имеют никакого этического воздействия, а зрительные обладают им лишь в незначительной степени, в мелодии самой по себе уже заложено выражение этоса. Еще сильнее это заметно в отношении ладов с их богатым этическим содержанием, а также в отношении ритмов. Известно, что греки приписывали определенное воздействие каждому ладу: одни повергали в печаль, другие успокаивали и т.д.; то же относилось и к музыкальным инструментам:

флейта волновала и пр. С помощью понятия *подражание* в одном месте У Платона описываются действия художника". Подражатель, μιμητής (миметес), говорит он, — вот что значит художник; творит ли он или исполняет, сам он о том, что воспроизводит, не ведает, хорошо оно или

157

дурно. Воспроизведение, **μίμησις** (м<u>и</u>месис), - для него игра, а не серьезный труд¹². То же происходит и с трагическими поэтами. Все они лишь подражатели - **μιμητικοί** (миметик<u>о</u>й). Намерения, по всей видимости, открыто пренебречь оценкой художественной деятельности мы здесь касаться не будем. Оно не вполне ясно. Но то, что нам интересно так это факт, что Платон воспринимает ее как игру.

Более подробное отступление на тему о том, как оценивали музыку греки, могло бы показать, что мысль в попытках определить род и функцию такого явления, как музыка, постоянно оказывается на грани понятия чистой игры. По существу, характер всякого музицирования — это игра. Эта изначальная данность, пусть даже она и остается невысказанной, в общем признается повсюду. Предназначена ли музыка для радости и развлечения стремится ли она выразить возвышенную красоту или имеет священное литургическое предназначение, она всегда остается игрою. И именно в культе она зачастую неразрывно соединена с преимущественно игровой функцией - танцем. Различение и описание свойств и особенностей музыки древнейших периодов культуры выглядит наивным и недостаточным. Восхищение духовной музыкой выражают, сравнивая ее с ангельским хором, прибегая к теме небесных сфер и т.д. Вне связи с религиозными функциями музыку оценивают главным образом как благородное времяпрепровождение, искусное занятие, достойное всяческого восхищения, или же как всего-навсего веселое развлечение. Оценка музыки как сугубо личного, эмоционального художественного переживания, и к тому же выраженная словами, появляется между тем значительно позже. Признанной функцией музыки всегда была функция благородной и возвышавющей социальной игры, наивысшей ступенью которой часто считали изумляющие

достижения при демонстрации технических навыков. Что касается исполнителей, то музыка долгое время остается в особенно зависимом положении. Аристотель называет профессиональных музыкантов ничтожным народцем. Шпильманы принадлежали к бродячему люду. Еще в XVII в. и позже каждый князь держал свою музыку, так же как и конюшни. Придворная капелла еще долго сохраняла свой особый домашний характер. "Musique du roi" ["Королевская музыка"] Людовика XIV была привязана к постоянному композитору. "24 Violons" [Скрипки] короля были наполовину актерами. Музыкант Бокан был еще и танцмейстером. Да и Гайдн носил еще ливрею, состоя на службе у князя Эстерхази, и ежедневно получал от него распоряжения. Нужно представить себе, с одной стороны, обширные и утонченные музыкальные познания образованной публики былых времен, — с другой же стороны, ее весьма незначительное уважение к высоким запросам искусства и к личности исполнителей. Обычаи современных концертов с их полнейшей, благоговейной тишиной и магическим почтением перед дирижером сложились в очень недавнем прошлом. Изображения музыкальных выступлений в XVIII в. являют нам занятых светскими беседами слушателей. Во французской музыкальной жизни еще каких-нибудь тридцать лет назад не было ничего необычного в нарушавших исполнение критических замечаниях в адрес дирижера или оркестра. Музыка была и оставалась главным

158

образом дивертисментом, и восхищение, во всяком случае выражаемое вслух касалось прежде всего виртуозности исполнителей. Творение композитора еще совершенно не воспринималось как нечто святое и неприкосновенное. Свободными каденциями пользовались настолько нескромно, что приходилось этому ставить препятствия. Так, Фридрих II, король Пруссии, запретил певцам изменять композицию собственными украшениями.

Ни в одном виде исполнительского мастерства, начиная с поединка между Аполлоном и Марсием и до наших дней, фактор состязания не был столь очевиден, как в музыке. Обратившись к более позднему времени, чем эпоха Sangerkrieg [войны певцов] и *Мейстерзингеров* , назовем только некоторые примеры. В 1709 г. кардинал Оттобони устраивает состязание в игре на органе и клавесине между Генделем и Скарлатти. В 1717 г. Август Сильный, король Саксонии и Польши, хотел провести состязание между И.-С. Бахом и неким Ж.-Л. Маршаном. Последний, однако, на состязание не явился. В 1726 г. соревнование итальянских певиц Фаустины и Куццони вызвало настоящую бурю в светском обществе Лондона, пение прерывалось хлопками и свистом. Ни в одной другой области не происходит так легко формирование партий. XVIII в. полон распрями между партиями, поддерживающими то или иное направление в музыке: Бонончини против Генделя, буффоны против Гранд Опера , Глюк против Пиччини. Спор между партиями, принадлежащими к разным лагерям, легко принимает характер ожесточенной вражды, как это было в конфликте поклонников Вагнера и защитников Брамса.

Романтизм, в столь многих отношениях подвигнувший нас осознать наши эстетические оценки, способствовал признанию во все более широких кругах высокого художественного содержания и глубокой жизненной ценности музыки. Однако это не устранило ни одной из ее прежних функций или оценок. Также и агональные качества музыкальной жизни остаются такими же, какими они были всегда 13.

Если со всем тем, что относится к музыке, мы, собственно говоря, неизменно остаемся в рамках Игры, то в еще большей степени это относится к ее неразлучному брату-близнецу, искусству Танца. О Танце — идет ли речь о священных и магических танцах первобытных народов, о танцах в греческом культе, о пляске царя Давида пред ковчегом Господним или о танце как праздничном увеселении, у всех народов, во все эпохи — можно сказать, что это сама Игра в полном смысле слова, и при этом в одной из ее самых чистых и совершенных форм. Правда, игровое качество танца не во всех его формах раскрывается одинако во полно. Наиболее отчетливо оно наблюдается, с одной стороны, в хороводах и танцах с характерными для данного танца фигурами, с другой — в сольном танце, то есть там, где танец есть изображение, пред-ставление, зрелище или же ритмическое выстраивание и движение, как в менуэте или кадрили. Не следует ли рассматривать вытеснение кругового танца, хоровода и танца с фигурами — парным танцем, когда кружатся, как в вальсе и польке, или передвигаются скользящим шагом,

159

как в последнее время; не следует ли рассматривать это как проявление ослабления или обеднения культуры? Есть достаточно оснований утверждать это, стоит лишь обратить внимание на историю танца, со всеми достигнутыми им вершинами красоты и стиля, вплоть до примечательного оживления художественного танца уже в наши дни. Ясно, что именно игровой характер, столь присущий танцу, почти утрачен его современными формами.

Взаимосвязь танца и игры не ставит перед нами сложных проблем. Она кажется настолько очевидной, настолько внутренне оправданной и настолько полной, что здесь вполне можно воздержаться от обстоятельного включения в понятие игры — понятия танца. Отношение танца к игре не есть его участие в ней, но отношение части — и целого, тождество сущности. Танец — это особая и весьма совершенная форма самой игры как таковой.

Если от поэзии, музыки и танца обратиться к сфере изобразительного искусства, то связь с игрой кажется здесь гораздо менее очевидной. Фундаментальное отличие, разделяющее две области; эстетического созидания и воспроизведения, — было вполне осознано эллинским духом, когда он предоставил Музам

повелевать одной группой знаний и навыков, в то время как другую, объединяемую нами в изобразительные искусства, лишил этой чести. Изобразительным искусствам, объединяемым с ремеслами, не придавали никаких Муз. Если же говорить о подчинении последних божественному вмешательству, то они находились под властью Гефеста или Афины Эргане^{4*}. Мастера, работавшие в сфере пластического искусства, пользовались далеко не таким вниманием и почетом, каким одаривали поэтов.

Впрочем, граница почестей и внимания, оказываемых художнику, не проходит четко между областью, где присутствуют Музы, и остальным миром, — судя по тому незначительному общественному признанию музыканта, о чем шла уже речь выше.

Этому далеко идущему различию мусического и пластического в первом приближении отвечает кажущееся отсутствие игрового элемента в последней из названных групп в противовес явно выраженным игровым качествам первой группы. Главную причину этого противоречия обнаружить не сложно. В мусических искусствах художественная актуализация фактически заключается в исполнении. Если даже художественное произведение уже создано, разучено или записано, оно впервые оживает лишь в исполнении, представлении, озвучении, показе, productio [изготовлении] — в том буквальном смысле этого слова, который еще сохраняет за ним, например, английский язык. Мусическое искусство есть деятельность и как деятельность воспринимается в момент исполнения всякий раз, когда это исполнение происходит. Присутствие в числе девяти Муз также Муз астрономии, героической поэзии и истории, казалось бы, свидетельствует о неверности этого утверждения. Обратим, однако, внимание на то, что разделение труда между Муза

160

ми — плод позднейшего времени и что, во всяком случае, эпос и история (амплуа Каллиопы и Клио^{5*}) первоначально были исключительно прерогативой того, кто именуется Vates, и он излагал их в торжественной мелодической и строфической декламации. Впрочем, смещение по-этического наслаждения со слушания стихов на чтение их про себя принципиального характера свершающегося при этом действия не ме-няет Само же это действие, в ходе которого переживают прикосновение мусического искусства, должно зваться игрою.

Совершенно иначе обстоит дело с изобразительным искусством. Уже из-за того, что оно привязано к материи и ограничено в формотворчестве возможностями материала, оно не может *играть* так же свободно, как поэзия и музыка, парящие в пространстве эфира. Танец находится на границе между тем и другим. Он мусичен и пластичен одновременно; мусичен, так как движение и ритм — его главные элементы. Все его действие протекает в ритмическом движении. Но в то же время он привязан к материи. Не что иное, как человеческое тело, с его ограниченным разнообразием поз и движений, занято исполнением танца, и красота танца — это красота самого человеческого тела, пребывающего в движении. Танец изобразителен, подобно скульптуре, но лишь на мгновение. Подобно музыке, он живет в повторении, она сопровождает его и властвует над ним.

Также совсем по-другому, чем с мусическими искусствами, все происходит и с воздействием изобразительного искусства. Зодчий, скульптор, живописец или рисовальщик, гончар и вообще художник-украшатель долгим и усердным трудом закрепляет в материале свой эстетический импульс. Его творение остается надолго, и остается, будучи каждому зримым. Воздействие его искусства, в отличие от музыки, не зависит от отдельного исполнения или показа другими или им самим. Единожды созданное, оно, неподвижное и немое, оказывает свое воздействие, пока есть люди, которые посвящают определенное время тому, чтобы взирать на него. За отсутствием некоего публичного действия, в котором художественное произведение, оживая, доставляет наслаждение зрителю, может показаться, что в сфере изобразительного искусства игровой фактор, собственно говоря, вовсе отсутствует. Художник, как бы он ни был охвачен творческой страстью, трудится как ремесленник, серьезно и напряженно, то и дело проверяя и поправляя себя. Его вдохновение, вольное и стремительное в замысле, в работе должно подчиняться искусным навыкам его созидающих рук. Если, таким образом, при изготовлении произведения искусства игровой элемент очевидно отсутствует, то он ни в чем себя не выражает и тогда, когда взирают на такое произведение или им пользуются. Здесь нет никакого видимого со стороны действия.

Если в изобразительном искусстве уже сам его характер трудного делания, старания, усердного ремесла препятствует возникновению игрового фактора, то это обстоятельство только усиливается тем, что вид произведения искусства обычно в большой мере определяется его прак-

161

тическим назначением и что это последнее никак не бывает вызвано художественным мотивом. Задача того, кто делает эти вещи, серьезна и ответственна: все, что относится к игре, этому чуждо. Это строительство здания, которое было бы пригодно и могло бы достойно служить для отправления религиозного культа, для собраний или для обитания; это изготовление сосуда или одежды, а то и воплощение в том или ином материале некоего образа, который как символ или копия должен соответствовать идее, которую он выражает.

Создание произведений изобразительного искусства протекает, таким образом, совершенно вне сферы игры, и, даже будучи выставлены на всеобщее обозрение, они воспринимаются лишь как нечто вторичное в различных формах культа, празднеств, развлечений, событий общественного значения. Снятие покрывала со статуи, закладка первого камня, открытие выставки не являются частью самого художественного процесса,

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

и вообще такие вещи стали заметными явлениями лишь в последнее время. Произведение мусического искусства живет и приносит плоды в атмосфере всеобщей радости и веселья, пластическое же — нет.

Несмотря на этот фундаментальный контраст, также и в изобразительном искусстве игровой фактор находит самое различное проявление. В архаической культуре художественное произведение как вещь в наибольшей степени обретает свое место и назначение в культе, независимо от того, постройка это, скульптура, наряд или искусно украшенное оружие. Произведение искусства почти всегда причастно сакральному миру, оно несет в себе заряд его могущества: магическую силу, священный смысл, репрезентативную идентичность вещам космического значения, символическую ценность, короче говоря, освященность. Однако игровое и сакральное, как уже было сказано выше, так близко стоят друг к другу, что было бы странно, если бы игровые качества культа не бросали свои преломленные лучи на создание и оценку произведений изобразительного искусства. Не без колебаний решаюсь я предложить знатокам эллинской культуры вопрос: не выражается ли в греческом слове άγαλμα (агалма), означающем среди прочего также статую или кумир, определенное семантическое родство между культом, искусством и игрою? Это слово образовано от глагольной основы, дающей поле значений, тяготеющих к ликовать, предаваться необузданному веселью (немецкое frohlocken], а наряду с этим хвастаться, щеголять, блистать, важничать, праздновать, украшать, сверкать, радоваться. Первоначальным значением слова агалма считается украшение, предмет роскоши, драгоценность, то, что приносит радость. Αγάλματα уύктос (Агалмата нюктос), украшения ночи, — поэтическое наименование звезд. Через жертвоприношение это слово, должно быть, стало затем обозначать изображение бога. И если эллин лучше всего выражал сущность священного искусства словом, имеющим отношение к чувству Р⁸, достного душевного подъема, то не подходим ли мы тем самым вплотную к тому настроению игрового священнодействия, которое казалось

162

нам столь свойственным архаическим культам? Мне не хотелось бы дедать из этого замечания более определенные выводы. Взаимосвязь между изобразительным искусством и игрой давно уже была признана в виде теории, пытавшейся объяснить возникновение форм искусства из врожденной у человека тяги к игре¹⁴. Не нужно да-

леко ходить, чтобы обнаружить почти инстинктивную для человека спонтанную потребность украшать, вполне достойную именоваться иг-ровой функцией. Она ведома каждому, кому доводилось сидеть с карандашом в руках на каком-нибудь скучном собрании и рассеянно, почти бессознательно вырисовывать линии, заполнять участки поверхности — игра, в которой возникают фантастические мотивы узоров, порою перекликающиеся со столь же причудливыми мотивами изображений человека или животных. Не затрагивая вопроса о том, какие бес- или подсознательные побуждения сочтут нужным приписать этому искусству-со-скуки психологи, такое занятие, без сомнения, можно назвать игрою, процессом, пребывающим на одном из нижних уровней категории игры, как это свойственно ребенку на первом году жизни, — учитывая, что более высокая структура организованной социальной игры полностью здесь отсутствует. Однако в качестве основания для объяснения возникновения украшательских мотивов в искусстве, не говоря уже о пластическом формообразовании вообще, психическая функция такого рода кажется чем-то далеко не достаточным. Из бесцельной игры руки, водящей карандашом по бумаге, не может возникнуть стиль. Кроме того, потребность в создании пластической формы идет много дальше, чем только украшение поверхности. Это трехчлен: украшение, конструкция, подражание. Вести искусство в целом от Spieltrieb [игрового инстинкта] значит сводить к нему и изобразительную деятельность, и строительство. Пещерные росписи палеолита — продукт игрового инстинкта? Это представляло бы собой чересчур смелый скачок мысли. И к строительству эта гипотеза уже потому не подходит, что эстетический импульс здесь отнюдь не главенствует, взять хотя бы постройки пчел или бобров. Хотя мы и признаём за игрой как фактором культуры то первенствующее значение, какое и составляет дух этой книги, мы не можем считать объясненным происхождение искусства ссылкой на врожденный инстинкт игры. Правда, в отношении многих и многих изделий, взятых из богатейшей сокровищницы форм изобразительного искусства, нелегко избавиться от мысли об игре фантазии, о том, что все это, в сущности, играючи и игриво творит рука неотторжимо от духа. Необузданная причудливость танцевальных масок первобытных народов, свивающиеся фигуры на тотемных столбах, волшебные переплетения орнаментальных мотивов, гротескное искажение фигур людей и животных — всё это не-удержимо вызывает ассоциации со сферой игры.

Если, таким образом, вообще в области пластических искусств, по сравнению с мусическими искусствами, фактор игры меньше выступает на лервый план в самом процессе художественного творчества, то как только мы перейдем от создания произведения изобразительного искус-

163

ства к его вхождению в социальную среду, картина сразу меняется Мастерство исполнения в пластических искусствах, равно как и почти во всех иных достижениях человеческого умения, в высокой степени есть предмет состязательности. Агональный импульс, могучая действенность которого уже представала перед нами в столь многих областях культуры, находит полное удовлетворение также и в сфере искусства Глубоко в изначальных слоях культуры лежит потребность, прибегая к вызову или состязанию друг с другом, искать разрешения трудной задачи, которая кажется невыполнимой. Это не что иное, как эквивалент всех уже встречавшихся нам агональных испытаний в сфере мудрости поэзии или доблести.

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

Можно ли теперь, не вдаваясь в дальнейшие рассуждения, сказать, что священные загадки означали для развития философии, а поединки поэтов и певцов — для поэзии, то же самое, что для развития пластических способностей — образчики искусной работы? Другими словами: не развивалось ли также изобразительное искусство в соревновании и через соревнование? Здесь нужно иметь в виду следующее. Прежде всего то, что нельзя провести четкую границу между состязанием в делании — и в исполнении чего-либо. Испытание в силе и ловкости, подобное выстрелу Одиссея через двенадцать секир⁶, полностью лежит в сфере игры. Если это и не kunstschepping [творение искусства], то уж во всяком случае, и на нашем языке, kunststuk [искусная штука]. В архаической культуре, и еще долгое время впоследствии, слово искусство распространяется чуть ли не на все сферы человеческого умения. Эта всеобщая взаимосвязь позволяет нам обнаружить игровой фактор также и в художественном шедевре в узком смысле этого слова, то есть в непреходящем творении искусных рук мастера. Соревнование в создании лучшего произведения искусства, еще и сегодня наличествующее во всех областях художественной деятельности на соискание prix de Rome [Римской премии] /*, это, по сути, некая особая стадия развития древнейшего поединка, с тем чтобы повергающей в изумление сноровкой, выставляемой напоказ перед многочисленными соперниками, добиться победы над всеми. Искусство и техника, умение и формотворчество пребывают в архаической культуре еще нераздельно, в вечном стремлении превзойти соперника и торжествовать победу. К самому низкому рангу социального соперничества с присущими ему кунштюками относятся шуточные κελεύσματα (келеусмата), приказы, которые симпосиарх отдает участвующим в пирушке⁸. В том же ряду находится как poenitet [итрафной бокал], так и игра в фанты — игра в чистом виде. Подобны этому и задачи по распутыванию и завязыванию узлов. За этой игрой, без сомнения, стоит целый пласт сакральных обычаев, чего мы здесь касаться не будем. Когда Александр Великий разрубил Гордиев узел^{9*}, он более чем в одном аспекте повел себя как настоящий шпильбрехер.

Все эти взаимосвязи не решают, однако, вопроса, в какой мере состязание действительно содействовало развитию изобразительного ис-

164

кусства. Нужно особо заметить, что примеры заданий на выполнение или иных поразительных кунштюков предстают перед нами чаще как темы мифологии, народных сказаний и литературы, а не как эпизоды истории самого искусства. Во всяком случае, человеческий дух особо охотно играет непомерным, чудесным, абсурдным, что становится, однако, реальностью. Где находила игра почву более богатую, чем в по-лёте воображения вокруг творящего чудеса художника? Великие герои культуры глубокой древности, согласно всем мифологиям, в состязаниях, ради спасения свой жизни, создали все те новые и необычные вещи, которые ныне составляют сокровищницу культуры. Ведическои религией был усвоен собственный Deus faber, Тваштар, то есть делатель, изготовитель. Он выковал для Индры ваджру, громовый метательный молот. Он вступил в состязание с тремя Rbhu, художниками, божественными существами, сотворившими коней Индры, колесницу Ашвинов и чудесную корову Брихаспати^{10*}. Греки знали сказание о Политехне и Аэдоне, которые похвалялись, что любят друг друга больше, чем Зевс и Гера, за что те наслали на них Эриду, соперничество, так что они были вынуждены состязаться во всяческой искусной работе 11. К этому же ряду относятся гномы-умельцы Севера, кузнец Виланд, чей меч так остёр, что рассекает плывущие в потоке клочья шерсти, а также Дедал^{12*}. Он создал множество искусных творений: лабиринт, статуи, которые способны были ходить. Поставленный перед задачей пропустить нить через витки раковины, он решает ее, запрягая в нить муравья. Вот соединение чисто технического испытания и загадки. Между ними существует, однако, то различие, что разгадка хорошей загадки лежит в неожиданном и метком срабатывании контакта в уме, тогда как техническое испытание лишь изредка получает точное решение, подобное вышеназванному, и, как правило, теряется в сфере абсурдного. Пресловутый канат из песка, каменные ленты, которые нужно было сшить вместе, — вот чем оперирует воображение в сказаниях о чисто технических испытаниях¹⁵. Китайский царь-герой глубокой древности должен добиваться признания своих притязаний всяческими испытаниями и проверками умения и сноровки, какой была, например, игра-поединок в кузнечном искусстве между Юем и Хуанди 16 13* . Во всех этих представлениях о чудесно пройденных испытаниях к последним примыкает, собственно говоря, чудо, своего рода кунштюк, с помощью которого святой, при жизни или после смерти, открыто и без обиняков доказывает истинность своего призвания и свое право на нечто большее, нежели чисто человеческие почести. Не нужно слишком уж углубляться в жития святых, чтобы удостовериться, что повествование о чуде то и дело обнаруживает несо-мненный игровой элемент.

Хотя мотив состязания в искусности встречается прежде всего в ми-фе, саге, легенде, фактор соперничества основательно сказался на дей-ствительном развитии техники и искусства. Наряду с мифическими со-стязаниями в искусстве вроде состязания Политехна и Аэдоны, имеют

165

место исторические, как, например, состязание на Самосе между Пар-расием и его соперником в том, кто лучше представит спор между аяк-сом и Одиссеем, или состязание на Пифийских играх между Паненом и Тимагором из Халкиды. Фидий, Поликлет и другие состязались в том кто из них изваяет самую прекрасную статую амазонки. Существует даже эпиграфическое свидетельство, доказывающее историческую достоверность таких состязаний 14*.

На пьедестале одной статуи Ники можно прочесть: "Это сделал Пай-оний... который делал также акротерии 15* для храма и удостоился за это награды".

То, чем являются экзамен и открытое обсуждение, в конечном счете проистекает из архаических форм испытания в находчивости и сноровке, своего рода кунштюка, в какой бы области это ни происходило. Жизнь средневековых ремесленников дает здесь столь же богатый материал, как и жизнь средневекового университета. При этом нет существенной разницы, выдается индивидуальное задание или награды добиваются многие. Суть ремесленной гильдии столь глубоко уходит своими корнями в сферу язычески-сакрального, что нет ничего удивительного, если там встречается агональный элемент самых разных оттенков. "Мастерское изделие", которым подтверждалось притязание на вхождение в круг мастеров, получивших признание, пусть даже это и стало позднее неукоснительным правилом, укоренено в древнейших обычаях состязания. Как известно, происхождение гильдий не лежит или только отчасти лежит в плоскости экономики. Лишь с оживлением городов начиная с XII в. ремесленная или торговая гильдия выходит на первое место. Но и в таком виде она все еще сохраняет в своих внешних формах: трапезах, пирушках и т.д. — многое из своих игровых черт. Лишь постепенно их оттесняют в сторону экономические интересы".

Несколько примеров соревнования в строительном деле дает знаменитая книга эскизов Виллара дё Оннекура, французского архитектора XIII в. 17*. "Сию алтарную часть, — стоит подпись под одним из рисунков, — Виллар дё Оннекур и Пьер Корби измыслили в споре между собою (invenerunt inter se disputando)". По поводу испытания предлагаемого им регрении mobile он свидетельствует: "Maint jor se sunt maistre despute de faire tomer une ruee par li seule..." ["Многие дни спор вели мастера о как бы понудить колесо вращаться само собою"].

Тот, кто не знаком с длительной предысторией состязаний во всех уголках земли, пожалуй, мог бы попытаться объяснить обычаи соперничества в сфере искусства, как они существуют и по сей день, мотивами чистой пользы и эффективности. Объявляется ли конкурс на проект ратуши, соревнуются ли на стипендию ученики художественной школы, прямая цель всего этого — возбудить творческую фантазию или обнаружить наиболее многообещающее дарование и тем самым обеспечить достижение самого высокого результата. И все же такая практическая задача не была первопричиной подобных форм состязаний. На заднем

166

плане десь всегда находится древняя игровая функция состязания как такового Никто не может определить, что именно и в какой мере пере-веши исторических случаях: соображения пользы

или агональные страсти, - как, например, в 1418 г., когда объявленный Флоренции конкурс на купол храма выиграл Брунеллески, оставив позади тринадцать соперников^{18*}. Во всяком случае, чистая польза никак не играла основной роли в смелой идее купола. Двумя веками ранее та же Флоренция обзавелась целым лесом башен, посредством которых благородные семейства, охваченные духом самого жестокого соперни-чества, желали затмить друг друга¹⁹". История искусства и история во-

енного дела в настоящее время склонны рассматривать флорентийские башни скорее как "башни для красоты", чем как всерьез предназначавшиеся когда-либо для обороны. Средневековый город не испытывал недостатка в блистательных игровых идеях.

XI. КУЛЬТУРЫ И ЭПОХИ SUB SPECIE LUDI*

Говоря об игровом факторе, нам было не трудно показать его чрезвычайную действенность и чрезвычайную плодотворность при возникновении всех крупных форм общественной жизни. Будучи ее существенным импульсом, игровые состязания, более древние, чем сама культура, исстари наполняли жизнь и, подобно дрожжам, способствовали росту и развитию форм архаической культуры. Культ рос в священной игре. Поэзия родилась в игре и продолжала существовать в игровых формах. Музыка и танец были чистой игрою. Мудрость и знание обретали словесное выражение в освященных обычаем играх, проходивших как состязания. Право выделилось из игр, связанных с жизнью и отношениями людей. Улаживание споров оружием, условности жизни аристократии основывались на игровых формах. Вывод должен быть только один: культура, в ее первоначальных фазах, *играемся*. Она не произрастает *из* игры, как живой плод, который высвобождается из материнского тела, она развертывается в игре и как игра.

Если принять эту точку зрения — а не принять ее кажется едва ли возможным — то остается вопрос, в какой мере мы можем констатировать наличие игрового элемента в культурной жизни более поздних, более развитых эпох, по сравнению с архаической, на которую главным образом был направлен наш взгляд. Уже не раз примеры игрового фактора в древней культуре мы иллюстрировали параллелями из XVIII в. или из нашего времени. Именно образ XVIII в. вошел в наше сознание как эпоха, насыщенная игровыми и игривыми элементами. XVIII в. для нас все еще не более как наше позавчера. Возможно ли, чтобы мы утратили всякое духовное родство с этим недавним прошлым? Тема этой книги подводит к вопросу: что составляет игровое содержание нашей эпохи, той культуры, в которой живет сегодняшний мир?

Мы не собираемся предлагать читателю трактат об игровом элементе культуры на протяжении веков вплоть до нашего времени. И все же, прежде чем вступить в день сегодняшний, обратимся хотя бы к некоторым страницам истории отдельных, знакомых нам периодов, рассматривая на этот раз не какие-то

конкретные культурные функции в их особенностях, но вообще игровой элемент в жизни определенных периодов.

Культура Римской империи заслуживает здесь особого внимания уже в силу ее контраста с эллинской. На первый взгляд кажется, что жизнь древнеримского общества несет в себе гораздо меньше игровых

```
* См. примеч. 1
* к гл. I.
168
```

черт по сравнению с эллинским. Характер древних латинян, как нам кажется определяется такими качествами, как трезвость, твердость, практическое хозяйственное и юридическое мышление, небогатая фан-тазия и безвкусное суеверие. Крестьянски-наивные формы, в которых древнеримское общество чает божественного покровительства, отдают запахами земли и горящего очага. Атмосфера римской культуры времен Республики — это все еще настроение тесного кланового и племенного сюза из которого все выросли только недавно. Забота о государстве сохраняет черты культа домашнего Гения^{1*}. Религиозные представления не изобилуют образами. Имеющаяся наготове персонификация всякого представления, на какое-то время удовлетворяющая духовным потребностям, кажется функцией высокой абстракции, на самом же деле ско-рее является примитивным состоянием, близким детской игре¹. Такие персонажи, как Abundantia [Изобилие], Concordia [Согласие], Pietas [Благочестие], Pax [Мир], Virtus [Добродетель], представляют отнюдь не чисто умозрительные понятия высокоразвитого политического мышления, но материальные идеалы примитивного общества, которое желает подстраховать свое благополучие, поделовому обращаясь с высшими силами^{2*}. В этой связи с сакральным страхованием блага большое место занимают различные календарные праздники. Не случайно именно у римлян эти культовые обычаи продолжают носить название игр, ludi. Ибо они были играми. В преобладающем сакральном характере древне-римского общества заключены его глубоко игровые качества, пусть даже игровой фактор выражает себя здесь в цветущей, красочной, живой образности гораздо меньше, чем в греческой или китайской

Рим вырос в мировую империю. Он овладел всем, чем обладал Древний мир, который ему предшествовал, он располагал наследием Египта и эллинизма, владел доброй половиной Древнего Востока. Его цивилизация в избытке питалась от множества богатейших чужеземных культур. Его государственное управление и право, его дорожное строительство и военное искусство достигли совершенства, какого еще не видел мир, его литература и искусство превосходно привились к греческому стволу. При всем том основания политической структуры оставались архаичными. Ее признанное право на существование попрежнему покоилось на почве сакральных уз. Как только вся власть оказывается в Руках какого-нибудь политического искателя счастья, тотчас же и его персона, и сама идея его власти попадают в сферу священного. Он сам становится Августом, носителем божественной силы и сущности, спасителем, возродителем отечества, приносящим ему благо и мир, он дарует и поддерживает процветание и изобилие. Все свои робкие жизненные чаяния первобытное племя проецирует на властителя, который впредь считается эпифанией божества. Здесь всё это — чисто первобытные представления в новых пышных одеждах. Фигура героя, который дико-му, неотесанному племени приносит культуру, заново оживает в отождествлении принцепса с Геркулесом или Аполлоном^{3*}.

169

А ведь общество, которое несло и распространяло эти идеи, было чрезвычайно развитым. Почитали обожествляемого императора люди, прошедшие через все тонкости греческой мудрости, разума и вкуса, вплоть до скепсиса и неверия. Когда наступившую эру Вергилий и Гораций превозносят в своей изощренной поэзии, они играют в игру культуры.

Государство никогда не бывает в чистом виде учреждением, которое держится на пользе и интересах. Оно застывает на поверхности времен, как ледяной узор на стекле — таким же причудливым, таким же преходящим, определенным такой же кажущейся необходимостью. Культурный импульс, создаваемый не связанными между собою силами самого разного происхождения, воплощается в громоздящейся пирамиде власти, которая называет себя государством, а затем ищет для себя смысла в величии того или иного знатного рода или в превосходстве одного народа перед другими. В выражении своих принципов государство самыми разными способами выдает свой фантастический характер, доходящий до совершенно нелепого и самоуничтожающего поведения. Римская мировая империя проявляла в высшей степени иррациональный характер, маскируемый притязаниями на священное право. Ее социальное и экономическое устройство было вялым и неплодотворным. Вся система снабжения, государственное управление и образование концентрировались в городах в угоду незначительному меньшинству, кичившемуся перед бесправными и пролетариями 4*. Городская единица приобрела в древности настолько сильное значение как понятие и как средоточие социальной жизни и культуры, что римляне неутомимо закладывали и строили сотни городов чуть не на краю пустыни, не задумываясь о том, смогут ли те когда-либо развиваться как естественные органы здоровой народной жизни. Взирая на красноречивые останки этого грандиозного по размаху градостроительства, невольно задаешься вопросом, была ли функция этих городов как культурных центров сколько-нибудь соразмерна с их помпезной претензией? Судя по общему содержанию продуктов позднеримской цивилизации, в этих городах, как бы высоки ни были достоинства их устройства и архитектуры, имелось не так уж много от всего лучшего, что было в античной культуре. Храмы для отправления религиозного культа, который в традиционных формах пришел в упадок и наполнен был суевериями; залы и базилики для государственной службы и судопроизводства, кои при совершенно расшатанной политико-экономической структуре общества мало-помалу вырождались и глохли в тисках вымогательства и чиновной рутины; цирки и театры для кровавых, варварских игр и развратных зрелищ; бани скорее для расслабляющего, нежели закаливающего ухода за телом — все это вместе едва ли можно считать подлинной и прочной культурой. Большая часть всего этого делалась напоказ, ради развлечения и тщеславного великолепия. Это был остов, пустой внутри, остов грандиозной Римской империи. Благоденствие щедрых дарителей, чьи хвастливые инскрипции порождают ощущение кажущегося величия, покоилось на чрезвычайно шатком фундаменте. Оно должно было рухнуть от первого же удара. Снабжение продуктами питания обеспечивалось недостаточно. Государство само выжимало из организма соки здорового благо-

170

состояния.

На всей этой цивилизации лежит фальшивый внешний глянец. И религия, и искусство, и литература должны были снова и снова использоваться для того, чтобы с преувеличенной настойчивостью уверять, что с Римом и его отпрысками все в порядке, что его изобилие обеспечено, а победоносная мощь не вызывает сомнений. Об этой и подобных идеях говорят горделивые здания, колонны, воздвигнутые в честь побед, триумфальные арки, алтари с их рельефами, стенная роспись в жилищах. Священные и мирские изображения в римском искусстве сливаются воедино. С несколько игривою грацией и вне всякого скольконибудь строгого стиля доморощенные фигурки богов располагаются в окружении умиротворяющих аллегорий с прозаическими и повседневными атрибутами роскоши и изобилия, которые раздают маленькие прелестные гении. Во всем этом есть некая доля несерьезности, желание укрыться в идиллию, чем культура и выдает свой упадок. Ее игровой элемент выступает явно на первый план, но он не обладает более никакой органической функцией в устройстве и событиях общественной жизни.

Политика императоров также определялась потребностью то и дело громогласно провозглашать общественное благо, прибегая для этого к древним сакральным игровым формам. Разумные цели, однако, лишь отчасти — впрочем, где и когда это бывает иначе? — определяют политику Империи. Конечно, завоевания нужны для того, чтобы через приобретение новых областей как источников снабжения обеспечить дальнейшее благосостояние; чтобы, раздвигая границы, укрепить безопасность; чтобы сохранить незыблемость Рах Augusta^{5*}. Но мотивы извлечения выгоды во всем этом подчинены некоему священному идеалу. Победы, лавры, воинская слава суть конечные цели сами по себе, это некая священная миссия, возложенная на императора². В самом его *триумфе* государство переживает его спасение или выздоровление. Агональный идеал сквозит в этом простирающемся на весь мир здании Римской империи, через всю ее историю, еще и потому, что и здесь основной фактор — это престиж. Каждый народ выдает войны, которые он вел или выдерживал, за доблестную и славную борьбу за существование. В том, что касается галлов, пунийцев и позднее варваров^{7*}, Рим имел, пожалуй, некоторые основания для подобного утверждения. Но и в начале борьбы за существование стоит чаще всего не голод, а зависть к мощи и почестям.

Игровой элемент в жизни Рима наиболее явственно раскрывается в пресловутом *Panem et circenses!* — *Хлеба и зрелищ!* — как выражении того, что народ требовал от государства. Наше ухо склонно слышать в этих словах не более чем, скажем, требование безработных о выдаче им пособиий и билетов в кино — пропитания и развлечений для народа. Но эти слова значили нечто большее. Римское общество не могло жить без игр. Они были для него такой же основой существования, как и хлеб. Ведь это были священные игры, и народ имел на них священное право. Первоначальной функцией их было не только праздничное тор-

жество в связи с достигнутым благом, но и одновременно укрепление и упрочение будущего блага посредством священнодействия. Игровой фактор продолжал и здесь существовать в своем архаическом облике, хотя мало-помалу он и утратил всю свою силу. И действительно, в самом Риме императорская щедрость почти совершенно свелась к грандиозным раздачам милостыни и развлечениям для обнищавшего городского пролетариата. Религиозную освященность, без которой все же *ludi* были немыслимы, толпа, по всей вероятности, едва ли уже переживала всерьез. И все же тем сильнее говорит о важности игры как функции римской культуры тот факт, что в каждом городе амфитеатр занимал столь важное место, как то позволяют нам видеть дошедшие до наших дней руины. Бой быков как фундаментальная функция испанской культуры сохраняет до сегодняшнего дня черты римских *ludi*, хотя в своем нынешнем виде он восходит к формам, которые отстояли от игр гладиаторов дальше, чем известная нам всем *коррида*.

Щедрое одаривание горожан не было делом одного императора. В первые столетия периода Империи тысячи граждан вплоть до отдаленнейших уголков государства соревновались в том, чтобы основывать и дарить залы, бани и театры, заниматься раздачей провизии, устраивать или оснащать игры — все это в постоянно растущих размерах, — и все это запечатлевалось для потомков в прославляющих надписях. Каков же был дух, побуждавший ко всему этому? Не был ли он предшественником *caritas* [христианского милосердия]? В весьма малой степени: как предметы щедрости, так и способы ее проявления говорят совсем

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

о другом. Был ли это *public spirit* в его современном значении? Нет сомнения, что античная страсть раздаривать ближе к *public spirit*, чем к христианской благотворительности. Но не приблизимся ли мы несколько более к характеру этого *общественного духа*, если будем говорить о духе *по-тлатиа*? Дарить ради славы и чести, чтобы превзойти и побить соседа, — вот древний культово-агональный фон римской культуры, который явно видится во всем этом.

Игровой элемент римской культуры выявляется, наконец, еще отчетливее в формах литературы и искусства. Высокопарный панегирик и пустая риторика характерны для первой. В изобразительном искусстве — поверхностная декоративность, прикрывающая тяжесть конструкции, стенные росписи, довольствующиеся легковесными жанровыми картинами или впадающие в расслабленную элегантность. Характерные черты, подобные этим, накладывают на последнюю фазу античного величия Рима печать какой-то не вполне цельной серьезности. Жизнь превратилась в протекающую в рамках культуры игру, в которой фактор культа все еще удерживается как форма, но священного там уже не осталось. Глубокие духовные импульсы отстраняются от этой поверхностной культуры и заново укореняются в мистериальных службах. Когда же в конце концов христианство полностью отрезает римскую культуру от ее сакральной основы, она вскорости увядает.

172

Примечательным свидетельством стойкости игрового фактора в римской Античности является наглядное применение принципа *ludi* на гип-подроме Византия. Даже будучи оторвано от своих культовых оснований, конное ристалище остается очагом общественной жизни. Народные страсти, некогда насыщавшиеся кровавыми битвами людей и зверей, теперь вынуждены удовлетворяться скачками. Едва ли они представляли собой нечто большее, чем праздничное увеселение, не имеющее никакого отношения к святости, и тем не менее они были в состоянии привлечь в свой круг все общественные интересы. Цирк в самом буквальном смысле стал ареной не только для конного спорта, но для политических и даже отчасти для религиозных столкновений. Скаковые общества, названные по четырем цветам возничих, не только устраивали соревнования, но были также признанными общественными организациями. Отдельные партии назывались *демосами*, лидеры их — *демар-хами*. Если полководец празднует победу, гипподром отводится для *триумфа*; император показывается здесь народу, иногда здесь же вершится и правосудие **. С архаическим единством игры и священнодействия, в котором вырастали формы культуры, это позднейшее смешение праздничного развлечения и публичности имеет не много общего. Это было постлюдией, эпилогом

Об игровом элементе средневековой культуры я, хотя и не специально, уже распространялся в другом месте настолько подробно³, что здесь хотелось бы ограничиться лишь немногим. Средневековый мир полон игры, резвой, необузданной народной игры, полон языческими элементами, которые, утратив сакральное значение, преобразились в чисто шуточные обряды, в помпезные и величественные рыцарские игры, утонченную игру куртуазной любви и великое множество иных форм. В большинстве случаев, однако, прямая культуросозидающая функция всем этим игровым формам уже не свойственна. Ибо крупные формы в культуре: поэзию и обряды, философствование и науку, политику и ведение войн — эта эпоха уже унаследовала из своего античного прошлого. Эти формы были закреплены. Средневековая культура более не была архаической. Она должна была большею частью заново перерабатывать унаследованный материал христианский или классический по своему содержанию. Только там, где она не была привязана к античным корням, где она не находилась под церковным или греко-римским влиянием, творческое воздействие игрового фактора еще могло иметь место. И это было возможно там, где средневековая цивилизация произрастала из кельто-германского или из своего еще более древнего прошлого. Так обстояло дело с происхождением рыцарства и отчасти феодальных форм вообще. В посвящении в рыцари, вступлении во владение леном, в турнирах, геральдике, рыцарских орденах и обетах, то есть во всех тех вещах, которые, хотя в них и сказываются античные влияния, прямо соприкасаются с глубокой архаикой, игровой фактор сохраняет полную силу и существенные творческие возможности. Но и помимо этого, в правосудии и судопроизводстве, с их содержательной образностью и

173

странными формальными действиями (например, процессами над животными), в правилах относительно гильдий, в мире школы настроение игры ловко берет верх над средневековым духом.

Бросим далее взгляд на эпоху Ренессанса и Гуманизма. Если когда-либо сознательная и обособленная элита стремилась воспринимать жизнь как игру в воображаемое совершенство, то это был круги, затронутые Ренессансом. Еще раз напомним, что игра не исключает серьезности. Дух Ренессанса был далек от фривольности. Следовать Древности было для него святою серьезностью. Преданность идеалу пластического творчества и интеллектуальной пытливости отличалась небывалым неистовством, была глубокой и чистой. Более серьезных фигур, чем Леонардо и Микеланджело, нельзя и представить. И все же духовная атмосфера Ренессанса — это атмосфера игры. Такая одновременно утонченная и при этом свежая и сильная устремленность к прекрасной и благородной форме — не что иное, как игровая культура. Все великолепие Ренессанса — это радостное и торжественное облачение в наряды порождаемого фантазией идеального прошлого. Мифологические персонажи или основанные на далеких заимствованиях и отягощенные сведениями из астрологии и истории аллегории и эмблемы, все это — фигуры на шахматной доске. Декоративная фантазия в строительном искусстве и графике играет использованием классических

мотивов гораздо более сознательно, чем средневековый миниатюрист, иллюстрировавший манускрипты, своими хитрыми выдумками. Ренессанс пробуждает два в высшей степени игровых вида образного воплощения жизни — пастораль и рыцарство — к новой жизни, а именно к жизни в литературе и празднике. Трудно назвать поэта, который бы дал более чистое воплощение истинно игрового духа, чем Ариосто. Никто с таким совершенством не выразил тон и звучание Ренессанса. Разворачивалась ли когда-нибудь поэзия в столь неограниченном игровом пространстве и столь же непринужденно, как у Ариосто? Своим неуловимым парением между патетико-героическим и комическим в сфере почти музыкальной гармонии, полностью отрешенной от действительности и при этом насыщенной зримо осязаемыми персонажами, — но прежде всего никогда не снижающейся жизнерадостностью тона, Ариосто убедительно доказывает тождество игры и поэзии.

С понятием Гуманизма мы обычно связываем не столь красочные и, пожалуй, более серьезные представления, чем с понятием Ренессанса. Однако при ближайшем рассмотрении многое от игрового характера Ренессанса оказывается в равной мере характерным и для Гуманизма. Еще более, чем Ренессанс, замкнут Гуманизм в кругу посвященных и знатоков. Гуманисты культивировали четко сформулированные жизненные и духовные идеалы. Они умудрялись даже своих антично-языческих персонажей и свой язык классицизма сдабривать выражением своей христианской веры, внося туда, однако, привкус чего-то искусственного и не вполне искреннего. Язык Гуманизма никак не хотел звучать "по

174

Христу". Кальвин и Лютер не переносили тона, в котором гуманист Эразм строил свои рассуждения о священных предметах. Эразм! Как все его существование излучает настроенье игры! И не только Π охвала глупости и \mathcal{L} еседы, но и \mathcal{L} адаја [Π ословицы], и очаровательное остроумие его писем, а порой и серьезнейшие из его научных трудов.

Когда перед нашим мысленным взором проходит вереница ренес-сансных поэтов, начиная от Grands rhetoriqueurs [Великих риториков], еще бургундских по духу, таких, как Молине и Жан Лёмер дё Бельж, — нас всякий раз поражает игровая сущность их творчества ⁹¹. Коснемся ли мы Рабле или поэтов новой пасторали, Саннадзаро, Гуарини ^{10*}; цикла об Амадисе Галльском, доведшего героическую романтику до крайних пределов, где ее и настигла насмешка Сервантеса ^{11*}; или причудливого смешения скабрёзного жанра и вполне серьезного платонизма в *Гепта-мероне* Маргариты Наваррской ^{12*}, — везде наличествует элемент игры, который кажется чуть ли не самой сущностью этих произведений. Даже школа гуманистовправоведов в свой замысел возвысить право до уровня стиля и красоты привносит некую игровую ноту.

Если мы перейдем теперь к исследованию игровой составляющей XVII столетия, объектом наших наблюдений вполне естественно сразу же станет понятие Барокко, и именно в том расширенном значении, которое это слово постепенно и неодолимо приобретает в последнюю четверть века; значении всеохватывающих стилевых свойств, что достигает своего выражения не только в скульптуре и архитектуре указанного периода, но в равной мере определяет и сущность живописи, поэзии и даже философии, политики и богословия этой эпохи. Существует, правда. большое различие в общих представлениях, которые вызывает термин Барокко, — в зависимости от того, открываются ли нашему взору преимущественно более пестрые и неспокойные образы раннего периода или напряженность и величественность более позднего. И все же с представлением о Барокко связывается картина сознательно преувеличенного, намеренно выставляемого напоказ, заведомо надуманного. Формы искусства Барокко были и остаются в полном смысле этого слова искусственными. Даже когда они изображают священное, то деланно эстетическое настолько выходит на первый план, что потомкам бывает нелегко почитать подобные воплощения заданной темы за непосредственное выражение религиозных порывов.

Склонность к утрированию, которая присуща Барокко, очевидно, может быть понята лишь исходя из глубоко игрового содержания самого творческого порыва. Чтобы от всего сердца наслаждаться и восхищаться Рубенсом, Вонделом или Бернини, нужно начать с того, что не нужно воспринимать их формы выражения чересчур уж "взаправду". Если это относится ко всякой поэзии и ко всякому искусству, ну что ж, тем лучше это доказывает весомость игрового фактора культуры и вполне согласуется со всем тем, что было сказано выше. Но в Барокко

175

игровой элемент звучит, пожалуй, особенно отчетливо. Не нужно спрашивать, насколько серьезно подходит к своему творению сам художник, потому что, во-первых, это невозможно измерить и, во-вторых, его субъективные ощущения не могут быть правильной меркой. Вот один только пример. Хюго де Гроот был чрезвычайно серьезным человеком, он обладал незначительным юмором и громадной любовью к истине. Свое лучшее произведение, непреходящий памятник своего духа, *De iure belli ac pacis* [*O праве войны и мира*] ^{13*}, он посвятил королю Франции Людовику XIII. Это посвящение — образец самой высокопарной барочной экспрессии на тему повсеместно превозносимой справедливости короля, которой тот затмевает все величие Рима. Думал ли так Греции на самом деле? — Лгал ли он? — Он вместе со всеми играл на инструменте стиля своей эпохи.

Нельзя, кажется, назвать почти ни одного века, дух которого был бы столь же сильно отмечен печатью стиля эпохи, как это было в веке XVII. Это всеохватывающее моделирование жизни, духа и внешнего облика по выкройке Барокко находит поистине разительное подтверждение в одежде. Мода в парадном

мужском костюме — ибо именно к нему следует обратиться в поисках стиля — на протяжении всего XVII в. совершает ряд резких скачков. К 1665 г. отказ от простого, естественного и практичного достигает своей наивысшей точки. Формы предметов туалета гипертрофируются до крайности: плотно облегающий камзол спускается лишь чуть ниже подмышек, сорочка выступает на три четверти между камзолом и панталонами, эти последние невероятно коротки и широки и почти неузнаваемы в так называемом *rhingrave*, более похожем на юбку. Перегруженный изобилием украшений: лентами, кружевами, бантами — до самых туфель, этот игривый костюм спасает свой шик и достоинство только с помощью плаща, шляпы и парика.

Вряд ли в более ранние периоды европейской цивилизации можно найти элемент, более подходящий для демонстрации игрового импульса культуры, чем парик, в том виде, как его носили в XVII и XVIII вв. Введение в нидерландское словоупотребление выражения "эпоха париков" по отношению к XVIII в. с исторической точки зрения было определенной неточностью, поскольку XVII в. в этом смысле более характерен и более замечателен. Всякая эпоха полна контрастов. Век Декарта, Пор-Руаяля 14*, Паскаля и Спинозы, Рембрандта и Мильтона, отважного мореплавания, заселения заморских земель, смелой торговли, восходящего естествознания, морализирующей литературы — именно этот век приносит с собою парик. В 20-е годы от короткой прически переходят на длинные волосы, а в начале второй половины века в моду входит парик. Каждый, кто хотел слыть господином, будь то дворянин, магистрат, военный, клирик или купец, с этих пор носит парик как парадное украшение, даже морские офицеры в роскошных доспехах украшают себя париками. Уже в 60-е годы парик достигает наибольшей пышности в так называемом надставном парике. Его можно квалифицировать как бесподобное и смехотворное утрирование стремления к красоте и стилю. Но этим сказано еще далеко не все. Парик как явление куль-

176

туры заслуживает несколько большего внимания. Исходным пунктом столь длительной моды на парики остается, конечно, тот факт, что ношение длинных волос, убранных в прическу, скоро стало требовать от природы больше, чем способны были дать и неизменно поддерживать большинство мужчин. Парик сначала появился как суррогат недостаточной красоты локонов, то есть как подражание природе. Когда же носить парик стало всеобщей модой, он быстро утратил всякую претензию на обманчивое подражание естественной шевелюре и стал элементом стиля. В XVII в., почти с самого зарождения моды, мы уже имеем дело со стилизованным париком. Он означает в самом буквальном смысле обрамление лица, как живописного полотна — рамой (каковой обычай принимает свою типичную форму примерно в это же время). Он служит не для подражания, но для того, чтобы выделять, облагораживать, возвышать. Парик тем самым есть самое барочное в арсенале Барокко. В надставном парике размеры гипертрофированны, и все же целое сохраняет непринужденность, изящество и даже оттенок величественности, которые полностью отвечают стилю юного Людовика XIV. Здесь действительно — давайте признаем это наперекор искусствоведению — был достигнут эффект красоты: надставной парик — это прикладное искусство. Впрочем, будем иметь в виду, что для нас, взирающих на дошедшие до нас портреты, возникающая при этом иллюзия гораздо сильнее, чем она могла быть для их современников, у которых перед глазами были живые, слишком живые люди. На изображениях эффект сильно приукрашен, и мы забываем жалкую оборотную сторону этой моды — нечистоплотность.

Примечательно, однако, в ношении парика не только т.о. что он, столь неестественный, обременительный и нездоровый, в течение полутора веков удерживает за собою поле сражения и, следовательно, не может быть отброшен как всего лишь каприз моды, — но также и то, что чем дальше, тем больше он отдаляется от естественных причесок, становясь все более стилизованным. Эта стилизация обеспечивается тремя средствами: накладными локонами, пудрой и бантом. С момента перехода от XVII к XVIII столетию парик, как правило, носят только белым, напудренным. Но также и этот эффект портреты донесли до нас, без сомнения, весьма приукрашенным. Что могло быть культурно-психологической причиной такого обычая, выяснить невозможно. С середины XVIII в. начинается отделка парика тугими рядами локонов над ушами, высоко начесанным хохлом и бантом, скреплявшим парик сзади. От всякой видимости подражания природе совершенно отказываются, парик теперь не более чем орнамент.

Следует коснуться еще двух особенностей. Женщины носят парик только в случае необходимости, но их прическа в общих чертах следует мужской моде, с пудрой и стилизацией, которая к концу XVIII в. достигает максимума. Вторая особенность такова. Господство парика не было абсолютным. В то время как, с одной стороны, в театре даже трагические роли героев древности игрались в париках, которые на этот момент были в моде, с другой стороны, мы видим, уже начиная с XVIII в.,

177

изображения ряда лиц, прежде всего молодых людей, и прежде всего в Англии, которые носят естественные длинные волосы, как например Бурхааве у Трооста 15*. Это означает склонность к непринужденности и раскованности, к подчеркнутой беспечности, невинной естественности, которая на протяжении всего XVIII в., уже со времен Ватто, противостоит приукрашиванию и натянутости. Проследить подобную тенденцию и в других областях культуры было бы увлекательным и важным занятием; здесь обнаружилось бы немало связей с игрой, однако это завело бы нас чересчур далеко 5. Мы стремились лишь указать, что весь этот феномен парика в рамках столь устойчивой и продолжительной моды трудно обозначить иначе, как одно из явных проявлений игрового фактора в культуре.

Французская революция возвестила окончание моды на парики, хотя произошло это вовсе не сразу. Но мы не более чем вскользь упомянем здесь об этом процессе, отразившем столь значительный отрезок истории.

Если мы признаём наличие живого элемента игры в эпохе Барокко, то в еще большей мере это относится к последующему периоду — Ро-коко. Именно там игровые качества расцветают столь пышно, что само определение Рококо едва ли может обойтись без прилагательного игривый. Игровые качества с давних пор соотносят с этим стилем как один из его существенных признаков. Но не содержится ли в самом понятии Стиль признание включенности туда определенного элемента игры? Не присуща ли самому рождению стиля некая игра духа или свойственной нам способности образовывать формы? Стиль живет тем же, что и игра: ритмом, гармонией, чередованием и повторами, рефреном и метром. Понятия стиля и моды стоят ближе друг к другу, чем это, как правило, склонно признавать ортодоксальное учение о прекрасном. В моде тяготение к красоте смешано с обуревающими людей страстями и чувствами: кокетством, тщеславием, выставлением своих достоинств; в стиле это тяготение к красоте выкристаллизовывается в чистом виде. Редко до такой степени сближаются друг с другом стиль и мода, и тем самым игра и искусство, как в Рококо или же так, как это, судя по всему, было в японской культуре. О чем бы мы ни подумали: о саксонском фарфоре или о более утонченной и нежной, чем когда-либо прежде, пастушеской идиллии, об украшении интерьера или о Ватто и Ланкре, о наивной страсти к экзотике, играющей возбуждающими или сентиментальными образами турок, индейцев, китайцев, — впечатление от пронизывающей все на свете игры не покидает нас ни на минуту.

Игровые качества культуры XVIII в. уходят, однако, гораздо глубже. Искусство управления государством: политика кабинетов, политические интриги и авантюры — поистине все это никогда еще не было настолько игрою. Всесильные министры или князья, — в своих близоруких деяниях, к счастью, еще ограниченные малоподвижностью инструмента власти и срав-нительным недостатком имеющихся у них для этого средств, — не обремененные заботами социального и экономического характера и не стесняемые

178

назойливым вмешательством разных инстанций, самолично, с любезной улыбкой и в учтивых выражениях, подвергают смертельному испытанию мощь и благосостояние своих стран, так, как если бы речь шла о риске потерять офицера или коня в игре в шахматы. Из жалких побуждений личного самомнения и династического тщеславия, порою прикрываемых иллюзорною позолотой миссии отца страны, они пускаются во всякого рода искусные махинации, употребляя для этого еще сравнительно прочное величие своей власти.

На каждой странице жизни культуры XVIII в. мы встречаем наивный дух ревнивого соперничества, клубной активности и таинственности, что проявляется в создании литературных союзов, обществ рисования, в страсти к коллекционированию раритетов и всяческих творений природы, в склонности к тайным союзам, в тяготении к разным, в том числе и религиозным, кружкам, — и основание всего этого обнаруживается в игровом поведении. Чего нельзя сказать, так это того, что все это не имело никакой ценности, — напротив, именно игровой порыв и не умеряемая никакими сомнениями увлеченность делают эти явления исключительно плодотворными для культуры. Сам дух разногласий в сфере литературы или науки, свойственный интернациональной элите, которую участие во всем этом занимает и забавляет, носит вполне игровой характер. Изысканная публика, для которой Фонтенель написал свои Entretiens sur la pluralite des mondes [Беседы о множественности миров] 16*, группируется в лагери и партии по любому поводу "злобы дня". Вся машинерия литературы — это набор чисто игровых фигур: бледных аллегорических абстракций, пустых морализаторских фраз. Подлинный шедевр поэтической игры ума, Rape of the Lock [Похищение локона] Поупа, мог родиться только в такое время.

Наше время лишь постепенно стало вновь осознавать высокое содержание искусства XVIII в. Век XIX утратил ощущение свойства игры и не замечал таившейся за нею серьезности. В завитках и зарослях орнамента Рококо, скрывающего, как в музыкальных украшениях, основную линию, он видел лишь слабость и неестественность. Он не понимал, что дух XVIII в. сам сознательно искал в этой игре мотивов пути назад к природе — но только в исполненной стиля форме. Он упускал из виду, что в шедеврах архитектуры, которые этот век также создал в большом количестве, орнамент совершенно не затрагивает самих строгих архитектурных форм, так что здание сохраняет все благородные достоинства своих гармоничных пропорций. Немногие эпохи искусства умели выдерживать в таком чистом равновесии серьезное и игровое, как Рококо. И немногим эпохам удавалось достигнуть такого созвучия между выражением пластического и мусического, как мы это видим в XVIII в.

Игровое по своей сути качество музыки вообще не нуждается в том, чтобы здесь его доказывать заново. Она есть самое чистое и самое высшее проявление человеческой facultas ludendi [способности к игре] самой по себе. По-видимому, не покажется слишком смелым приписать неслыханное значение XVIII в. как музыкальной эпохи в значительной

179

степени равновесию между игровым и чисто эстетическим содержанием музыки того времени.

Музыка как чисто акустический феномен тогда всячески обогащалась, набирала силу и делалась все утонченней благодаря усовершенствованию существующих музыкальных инструментов и изобретению новых, благодаря тому, что в исполнении больше места стали отводить женскому голосу, и т. д. По мере

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с. того как инструментальная музыка отвоевывала позиции у вокальной, связь музыки со словом ослабевала, и тем самым ее положение как самостоятельного искусства упрочивалось. Ее роль как эстетического фактора также возрастала во многих аспектах. Все большая секуляризация общественной жизни способствовала росту значения музыки как элемента культуры. Занятия музыкой ради нее самой принимали все более распространенный характер. Оставим в стороне вопрос, пошли ей на пользу или во вред два следующих отличия от нынешней ситуации. Музыкальные произведения все еще преимущественно сочиняли "на случай", для литургических целей или для светских праздников — вспомним творчество Баха. Музыка как искусство далеко еще не получила такого распространения, какое принесут ей последующие эпохи.

Противопоставляя, как это только что произошло, чисто эстетическому содержанию музыки ее игровое содержание, мы обнаружим примерно следующее отличие. Сами музыкальные формы суть игровые формы. Музыка покоится на добровольном подчинении и строгом следовании системе условных правил, касающихся тона, размера, мелодии и гармонии. (Это остается справедливым также и там, где происходит отказ от всех до тех пор действенных правил^{17*}.) Системы музыкальных ценностей складываются, как известно, по-разному, в зависимости от места и времени. Никакая единообразная установка относительно формообразования или целенаправленности не связывает музыку Востока и Запада, Средневековья — и нашего времени. Каждая культура в музыкальном отношении конвенциональна по-своему, и наш слух обычно переносит только те звуковые формы, в которых он был воспитан. В многообразии музыки опятьтаки заключается доказательство того, что в сущности она есть игра, то есть согласованность правил пусть лишь в пределах очерченных границ, но зато при этом совершенно неукоснительных; игра, не устремленная к пользе, но способная приносить удовольствие, отдохновение, радость и душевный подъем. Необходимость строжайшей школы, точно заданный канон допустимого, притязание всякой музыки на исключительную убедительность как нормы прекрасного — все это важнейшие черты игровой специфики музыки. Именно благодаря этим особенностям музыка гораздо строже в своих требованиях, чем изобразительное искусство. Нарушение правил кладет конец игре.

В архаические эпохи музыка понимается как освящающая сила, как эмоциональное возбуждение, как игра. Лишь много позже сюда проникает еще и четвертый вид сознательной оценки: как содержательное наполнение жизни, как выражение ощущения жизни, короче говоря, как искусство в его современном значении. Отмечая, сколь недостаточ-

180

но выражает в словах эту последнюю оценку XVIII столетие, сковываемое истолкованием музыкальных эмоций как непосредственной передачи голосов природы⁶, мы наверняка сможем себе уяснить, что ранее имелось в виду под равновесием игрового — и эстетического содержания музыки XVIII в. Еще у Баха и Моцарта она считалась не более чем благороднейшим видом времяпрепровождения (диагоге, по выражению Аристотеля) и искуснейшим из умений, и именно это райское простодушие возвысило ее до неподражаемого совершенства.

Несмотря на кажущееся поначалу противоречие, у нас нет причин отказывать последующим эпохам в игровых качествах, которые мы столь охотно признаем за эпохою Рококо. На первый взгляд, во времена возобновленного и обновленного классицизма и уже появляющегося романтизма повсюду, казалось бы, преобладает мрачная серьезность, уныние, слезы, и обнаружить игровой элемент здесь едва ли возможно. Но стоит присмотреться поближе, и мы увидим совершенно обратное. Если стиль и настроение эпохи когдалибо рождались в игре, то именно это и произошло в европейской культуре второй половины XVIII в. Это справедливо для нового классицизма, равно как и для образов, вдохновлявших романтиков. Европейский дух в своих то и дело повторявшихся обращениях к древности искал и находил в классической культуре именно то, что отвечало характеру текущей эпохи. Помпея воскресла из небытия как раз вовремя, чтобы обогатить и оплодотворить новыми мотивами из милой сердцу Античности времена, отмеченные спокойным, холодным изяществом. Английской классицизм в архитектуре и оформлении интерьера, Адамсы, Веджвуд и Флаксман, порождены игрою духа XVIII столетия 18*

Романтизм имеет столько лиц, для скольких он нашел выражение. Если обратиться ко времени его появления в XVIII в., то его можно, пожалуй, обозначить как потребность переносить эстетические и эмоциональные переживания в воображаемое прошлое, где персонажи обрисованы нечеткими контурами и несут в себе что-то таинственное и пугающее. Уже подобное выделение некоего идеального пространства свидетельствует о настроении игры. Можно пойти еще дальше: факты самой истории говорят о том, что романтизм родился в игре и из игры. Если как следует вчитаться в письма Хораса Уолпола, где процесс рождения романтизма словно бы разыгрывается у нас на глазах, нетрудно заметить, что автор в своих взглядах и убеждениях, сохраняет, собственно говоря, явное пристрастие к классицизму. Романтизм, обретавший свою форму у Уолпола более, чем у кого-либо другого, оставался для него чистым любительством. Он пишет свой *Castle of Otranto* [Замок Отранто]^{19*}, первый, беспомощный опыт средневекового романа ужасов, то ли из каприза, то ли от скуки. Вгіе а brас [Хлам] "готических" древностей, которым он наполняет до краев свой дом в Строберри Хилл, не имеет для него значения искусства или священных реликвий, но всего лишь — курьезов. Сам он вовсе не уходит с головой в свою готику, которая все еще звучит для него как *trifling* [пустая трата времени] и

181

bagatelle [безделица], и высмеивает ее у других. Он всего лишь несколько обыгрывает уже имеющиеся настроения.

Одновременно с увлечением готикой все большее распространение приобретает сентиментализм. Господство сентиментализма на протяжении четверти века и более в мире, чьи мысли и дела направлены были, однако, совсем на другие цели, вполне сопоставимо с господством идеала куртуазной любви в XII и XIII вв. Элита старается приспособиться к искусственным, гипертрофированным любовным и жизненным идеалам. При этом элита конца XVIII в. значительно шире, чем весь феодально-аристократический мир от Бертрана дё Борна до Данте^{20*}. Буржуазный элемент, образ жизни и умонастроение буржуазии уже перевешивают. Общественные и педагогические идеи звучат все активнее. Но сам культурный процесс сходен с тем, что был пятью веками ранее. Весь эмоциональный состав личной жизни, от колыбели до могилы, возводится в формы искусства. Все вращается вокруг любви и брака, но сюда же сами собой вовлекаются и все прочие жизненные состояния и отношения: воспитание, отношение родителей к детям, переживания в связи с болезнью и выздоровлением, смерть и траур по умершему. В литературе сентиментальность чувствует себя, как дома, но реальное существование лишь до известной степени адаптируется к требованиям нового стиля жизни.

Здесь, однако, вновь возникает вопрос: в какой мере все это можно считать серьезным? Кто исповедовал и переживал стиль времени с большей серьезностью: гуманисты и люди эпохи Барокко — или романтики и сентименталисты XVIII в.? Несомненно, первые были гораздо сильнее убеждены в бесспорной нормативной действенности классического идеала, чем поздние почитатели готики в том, что неясные видения их мечтаний о прошлом являются образцовыми и обязательными. Когда Гёте сочинял свой *Totentanz* [*Танец мертвых*], это наверняка было для него не более чем игрой. Но с сентиментализмом дело обстоит несколько по-иному, нежели с тяготением к Средневековью. Когда в XVII в. писали портрет регента Голландии в античных одеждах, которые ему даже и не принадлежали, или славили его в стихах как жемчужину римских гражданских добродетелей, это было маскарадом, не более. Драпирова-ние античными складками оставалось игрою. О серьезном подражании античной жизни не было и речи. В отличие от этого читатели *Юлии* и *Вертвера*, несомненно, всерьез пытались жить по законам чувства и выражения своих идеалов. Другими словами: сентиментализм был в гораздо более высокой степени серьезным, искренним *imitatio*^{21*}, чем античная поза Гуманизма или Барокко. Если столь эмансипированный ум, как Дидро, мог всем сердцем наслаждаться резкими проявлениями чувств *Отщовского проклятия* Грёза; если Наполеон мог восторгаться поэзией Оссиана, доказательств здесь кажется более чем достаточно^{22*}.

И все же от наших наблюдений не должен ускользать ни на миг явно игровой фактор в сентиментализме XVIII в. Стремление мыслить и жить в согласии с сентиментализмом не могло быть слишком глубоким. По мере же того как мы приближаемся к нашему собственному этапу ци-

182

вилизации, различать содержание культурных импульсов становится все труднее. К прежнему нашему сомнению; *серьезное* это или *игра* — примешивается теперь более чем когда-либо ранее подозрение в лицемерии и притворстве. С неустойчивым равновесием между "всерьез" и "понарошку" и бесспорным наличием элемента притворства в освященных играх архаических культур мы уже сталкивались⁷. Даже в понятие *священного* мы должны были ввести игровой фактор. Тем более мы должны принять наличие этой двойственности в культурных переживаниях несакрального характера. Ничто, следовательно, не мешает нам считать на самом деле игрой то или иное культурное явление, пусть даже оно опирается на что-то вполне серьезное. И если наше утверждение справедливо, то именно — по отношению к романтизму в самом широком смысле слова, а также к той удивительной экспансии чувств, которая какое-то время его сопровождала и наполняла, — сентиментализму.

XIX в., казалось бы, оставляет не много места для игровой функции как фактора в культурном процессе. Тенденции, которые, по-видимому, ее исключают, получают перевес все больше и больше. Уже в XVIII в. трезвое, прозаическое понятие пользы (смертельное для идеи Барокко) и буржуазные идеалы благополучия стали овладевать духом общества. К концу того же столетия промышленный переворот с его постоянно растущей технической эффективностью еще более усиливает эти тенденции. Труд и производство продукции становятся идеалом и вскоре превращаются в подобие идола. Европа облачается в рабочее платье. Общественная польза, тяга к образованию, научная оценка доминируют в культурном процессе. Чем дальше продвигается мощное индустриально-техническое развитие на пути от паровой машины до электричества, тем больше оно порождает иллюзию, что именно в этом и заключается прогресс культуры. Как следствие этого, смогло сформироваться и обрести признание постыдное заблуждение, что экономические силы и экономические интересы определяют ход событий в мире и главенствуют над ними. Переоценка экономического фактора в обществе и духовном состоянии личности была в известном смысле естественным результатом рационализма и утилитаризма, которые убили тайну как таковую и провозгласили человека свободным от вины и греха. При этом забыли освободить его от глупости и ограниченности, и он оказался призванным и способным осчастливить мир по меркам присущей ему банальности.

Таков XIX в., как он выглядит со своей наихудшей стороны. Великие течения мысли этого времени почти все были направлены непосредственно против игрового фактора в общественной жизни. Ни

либерализм, ни социализм не давали ему никакой пищи. Экспериментальная и аналитическая наука, философия, политический утилитаризм, идеи манчестерской школы^{23*} — все это виды деятельности, серьезные до последней капли. И когда в искусстве и литературе романтические восторги были исчерпаны, тогда с приходом реализма и натурализма, но в осо-

183

бенности импрессионизма, начинают преобладать формы выражения, более чуждые понятию игры, чем все то, что ранее процветало в культуре. Если какой-нибудь век и воспринимал всерьез себя и все сущее вообще, то это был век XIX.

Общее углубление серьезности как феномен культуры XIX столетия вряд ли подлежит какому-либо сомнению. Культура в значительно меньшей степени разыгрывается, по сравнению с предшествующими периодами. Внешние формы общественной жизни больше не являются сценой для представления идеалов высшего общества, как это было во времена коротких панталон, парика и шпаги. Едва ли можно указать на более заметный симптом этого отказа от элементов игры, чем на убывание фантазии в мужском платье. Изменения, которые вносит сюда французская революция, не часто приходится наблюдать в истории культуры. Длинные штаны, до тех пор употреблявшиеся в разных странах как одежда крестьян, рыбаков и матросов и по этой причине также и персонажами Commedia dell'arte, внезапно входят в одежду господ вместе с буйными прическами, выражающими неистовство Революции 8 24*. И хотя фантастическая мода еще безумствует у "Incroyables"^{25*}, еще изощряется в военных мундирах наполеоновского времени (броских, романтичных и непрактичных), с демонстрацией публично разыгрываемой знатности уже покончено. Мужской костюм делается все бесцветней и все бесформенней, он все меньше подвергается изменениям. Знатный господин былых времен, пышным нарядом выставлявший напоказ свой вес и достоинство, становится человеком серьезным. В своем нынешнем платье он больше не играет героя. Надевая цилиндр, он водружает себе на голову символ и венец серьезного отношения к жизни. Только в незначительных вариациях и преувеличениях, таких, как узкие брюки в обтяжку, лента вместо галстука, жесткий крахмальный воротничок, еще заявляет о себе в первой половине XIX в. игровой фактор в мужской одежде. Вслед за этим исчезают и последние элементы декоративности, оставив слабые следы лишь в парадном костюме. Более светлые, пестрые цвета исчезают, сукно уступает место грубым тканям, поставляемым из Шотландии, фрак для особо торжественных случаев, а также для официантов становится последним звеном длившейся века эволюции, основное место отныне отводится пиджаку. Изменения в мужской моде, если не считать спортивного костюма, становятся все незначительнее. Костюм 1890 г. сегодня только опытному глазу мог бы показаться нелепым.

Не следует недооценивать этот процесс нивелирования и застоя в мужском костюме как явление культуры. Все духовные и общественные перемены со времени французской революции нашли в нем свое отражение.

Само собой разумеется, что женское платье, точнее дамский костюм, ибо здесь речь должна идти об элите, которая "представляет" культуру, не претерпевает воздействия оскудения и невыразительности мужской моды. фактор красоты и функция сексуальной приманки настолько превалируют в женском наряде (у животных — наоборот), что делают эволюцию последнего проблемой совершенно иного рода. Если сам по себе факт, что развитие дамского костюма с конца XVIII в. движется в

184

направлении, отличном от мужской моды, и не кажется странным, то здесь примечательно следующее. Вопреки всем сатирам и бутадам в манере Kostlijck Mal^{26*}, в словах или образах, женское платье со времен раннего Средневековья претерпело гораздо меньше изменений в форме и пережило меньше эксцессов, чем мужское. Это становится очевидным, если вспомнить, например, период 1500—1700 гг.: резкие и непрерывные изменения в мужском костюме и значительная степень постоянства в женском. До известных пределов это вполне естественно: основные черты женского туалета — длинная до ног юбка и лиф допускали, в соответствии с более строгими ограничениями со стороны нравов и декорума, намного меньше вариаций, чем мужская одежда. Лишь к концу XVIII в. женский костюм вступает в игру. В то время как под влиянием Рококо вырастают высокие, похожие на башню прически, Романтизм процветает в полунеглиже с томным взором, распущенными волосами и руками, обнаженными до плеч (что вошло в моду намного позже, чем декольте, появившееся уже в Средневековье). Начиная с Merveilleuses периода Директории² дамский костюм в изменчивости и преувеличениях оставляет мужской далеко позади. Излишества вроде кринолина (около 1860 г.) и турнюра (1880 г.) едва ли можно было увидеть в женской одежде предыдущих столетий. И только на пороге XX в. зарождается в высшей степени знаменательное движение в моде, которое возвращает женское платье к большей простоте и естественности в сравнении со всем тем, что было известно начиная с 1300 г.

Подводя итог, о XIX в. можно свидетельствовать, что почти во всех явлениях культуры игровой фактор заметно отступает здесь на второй план. Как духовная, так и материальная организация общества были препятствием для сколько-нибудь явного воздействия этого фактора. Общество стало чересчур уж сознательно воспринимать свои стремления и интересы. Оно полагало, что уже выросло из своих детских одежд. Оно старалось воплотить в жизнь научные замыслы по достижению собственного земного

благополучия. Идеалы труда, всеобщего образования и демократии едва ли оставляли место вечному началу игры.

И вот перед нами встает заключительный вопрос наших исследований. Что означает фактор игры в современной культурной жизни?

ХІІ. ИГРОВОЙ ЭЛЕМЕНТ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Нам не хотелось бы тратить время на решение вопроса, что именно следует понимать под "современным". Само собой разумеется, что время, о котором мы говорим, всегда представляет собою уже некое историческое прошлое — прошлое, распадающееся на куски позади нас, по мере того как мы уходим от него все дальше и дальше. События, которые в сознании более молодых обозначают существовавшее "раньше", для более пожилых произошли еще в "наше время" — не потому, что они лично их помнят, но потому, что эти события входят составной частью в их собственную культуру. Однако это зависит не только от поколения, к которому мы принадлежим, но и от того, какими знаниями мы обладаем. Исторически направленный ум в своем представлении о "сегодняшнем", "современном" обыкновенно охватывает больший кусок прошлого в сравнении с теми, кто живет близорукой ограниченностью момента, Так что термин "современная культура" будет использоваться здесь с большими краевыми полями, простирающимися далеко в XIX столетие.

Итак, вопрос гласит, в какой степени культура, в которой мы живем, раскрывается в формах игры? В какой мере игровой дух властен над человеком, вовлеченным в переживание культурных феноменов? Минувший век, думалось нам, утратил многое из тех элементов игры, которые были свойственны прошлым столетиям. Выправился ли этот недостаток или стал еще больше?

На первый взгляд кажется, что утрату игровых форм в общественной жизни более чем возместило одно чрезвычайно значительное явление компенсирующего характера. Спорт как функция достижения общности постоянно расширял свою социальную значимость и втягивал все новые области в сферу своих владений.

Состязания в ловкости, силе и выносливости издавна занимали важное место во всякой культуре, либо будучи связаны с культом, либо как юношеские игры и праздничные увеселения. Феодальное общество Средневековья, собственно говоря, уделяло особое внимание только турнирам. Резко драматизированный и аристократически нарядный, турнир не может быть безоговорочно отнесен к спорту. Одновременно он выполнял театральную функцию. Лишь узкая элита участвовала в нем активно. Церковные идеалы вообще препятствовали признанию ценности телесных упражнений и радостей игр с применением силы,

186

если это не было элементом аристократического воспитания, — хотя этнология и предоставляет нам множество фактов того, как много и с каким удовольствием люди Средневековья состязались между собой во всяческих играх. Проникнутые эрудицией идеалы Гуманизма были так же мало, как и строго моралистические идеалы Реформации и Контрреформации, склонны признавать игру и телесные упражнения культурными ценностями. Резких сдвигов в их месте в жизни не наблюдается вплоть до XVIII в.

Основные формы спортивного состязания по самой своей сути являются древними и неизменными. В некоторых из них на первый план выступает соревнование в быстроте или силе как таковое. Это бег, в том числе и на коньках, гонки и скачки, поднятие тяжестей, стрельба по мишеням и т. д. Хотя люди всегда старались превзойти друг друга в беге, гребле или плавании, в продолжительности ныряния (вплоть до того, что намеренно удерживали под водою друг друга, как в *Беовульфе*], эти виды состязаний лишь в незначительной степени принимают характер организованных игр. И все же мы без колебаний именуем их играми именно из-за их агональных особенностей. При этом существуют и такие формы, что сами собой развиваются в организованные игры с системою правил. Прежде всего это игры с мячом или же игры, когда участники убегают и ловят друг друга.

Перейдем теперь от состязаний как развлечений от случая к случаю — к жестко организованным, клубным или внеклубным, соревнованиям. На картинах наших художников XVII в. можно видеть фигурки мужчин, ревностно гоняющих клюшками мяч, но об организованных согласованных играх или особо назначенных соревнованиях, насколько мне известно, слышно было тогда немного. Ясно, что подобная жесткая организация легче всего прививается в играх, где две группы играют друг против друга. И это тоже старо, как мир: деревня мерится силой с деревней, школа — со школой, квартал — с кварталом. Прежде всего это такие игры в мяч, которые требуют отработанной сыгранности постоянного состава команд, а это как раз то самое, что дает начало современному спорту. То, что обычай этот пришел к нам в XIX в, из Англии, до некоторой степени понятно, хотя такой фактор, как специфика английского национального характера, что здесь несомненно сказалось, остается невыраженным и неясным. Своеобразные же особенности английского общества внесли сюда вполне ощутимый вклад. Местное самоуправление укрепляло дух очевидной взаимосвязанности и общности интересов. Отсутствие всеобщей и обязательной военной подготовки создавало благоприятную возможность и даже потребность заниматься вольными физическими упражнениями. В том же направлении шло развитие и школьного воспитания; наконец, особое значение имели качество почвы да и сам английский ландшафт, с общинными угодьями, common's, предлагавшими превосходные лужайки для игр.

Развитие спорта начиная с последней четверти прошлого века движется в таком направлении, что отношение к игре становится все серь-

187

езнее. Правила делаются все более строгими и все более скрупулезными. Спортивные достижения продолжают расти. Каждому знакомы гравюры первой половины прошлого века, запечатлевшие игроков в крикет в цилиндрах. Такие изображения говорят сами за себя.

Теперь, со все большим систематизированием и все более строгой дисциплиной игры, что-то в ее чисто игровом содержании совершенно утрачивается. Это проявляется в разделении на любителей и профессионалов. Игровое сообщество различает тех, для кого игра уже не игра, и тех, кто, хотя и обнаруживает большие способности, занимает более низкий уровень по сравнению с настоящими игроками. Поведение профессионала — это уже не игровое поведение, непосредственности и беспечности в нем уже нет. В современном обществе спорт мало-помалу отдаляется от чисто игровой сферы и превращается в некий элемент sui generis: уже не *игра*, но и еще не *серьезность*. Спорт в нынешней общественной жизни занимает место в стороне от собственно культурных процессов, которые идут вне его. В архаических культурах состязания были частью культовых празднеств. Они были необходимы как священные и освящающие действия. В современном спорте такого рода связи совершенно исчезли. Это чисто мирское дело, не имеющее какой-либо органической связи со структурою общества, даже если занятия спортом и предписываются властями. Спорт является скорее самостоятельным выражением агональных инстинктов, чем фактором плодотворного чувства солидарности. Совершенство, с которым современные социальные механизмы умеют усиливать внешний эффект массовых мероприятий, ничего не меняет в том факте, что ни олимпиады, ни организация занятий спортом в американских университетах, ни шумно пропагандируемые соревнования между странами не могут возвысить спорт до уровня деятельности, творящей стиль и культуру. Каково бы ни было его значение для участников соревнований и зрителей, он остается бесплодной функцией, в которой древний игровой фактор по большей части уже успел отмереть.

Такое понимание идет вразрез с расхожим публичным мнением, считающим спорт важнейшим игровым элементом нашей культуры. На самом деле из своего игрового содержания он растерял самое лучшее. Игра обрела серьезность, игровое настроение из нее более или менее улетучилось. Заслуживает внимания, что этот сдвиг к большей серьезности затронул и неатлетические игры, в особенности основанные на умственном расчете, такие, как шахматы или карты.

В настольных играх на доске и играх с ходами, весьма значимых уже у первобытных народов, с самого начала, даже если это азартные игры (типа игры в рулетку), присутствует элемент серьезного. Атмосфера радостного веселья им вряд ли присуща, и прежде всего там, где случай не играет никакой роли, как например в шашках, шахматах, осаде замка, мельнице и т.п. Тем не менее, эти игры сами по себе полностью подпадают под дефиницию игры. Лишь в самое последнее время общественное мнение благодаря общепризнанным чемпионатам, публичным со-

188

ревнованиям, регистрации рекордов, газетным репортажам в присущем им стиле стало причислять к спорту все эти .умственные игры, как на доске, так и карточные.

Игра в карты отличается от игр на доске прежде всего тем, что карты не исключают роль случая. В той мере, в какой карты являются азартной игрой, они граничат и по своему настроению, и как род духовного занятия с игрой в кости, не слишком подходящей для организации клуба или публичного соревнования. Умственные же виды игры в карты, напротив, допускают такое развитие. Здесь все возрастающая серьезность выглядит особенно убедительно. От ломбера и кадрили через вист и до бриджа карточная игра проходит процесс утончающейся усложненности, но только в бридже современные социальные механизмы полностью берут верх над игрою. Со своими учебниками и системами, крупными мастерами и профессиональными тренерами он превратился в убийственно серьезное дело. Недавнее газетное сообщение оценивало годовой доход четы Калбертсонов 25 более чем в 200.000 долларов. Как долгое и всеобщее сгаzе [безумие] бридж ежедневно поглощает огромное количество духовной энергии — будь то на благо или же во вред обществу. О благородном διαγωγή (диагоге) [препровождении времени] в том смысле слова, который придавал ему Аристотель, здесь едва ли может идти речь: это совершенно бесплодное умение, которое лишь односторонне оттачивает умственные способности и вовсе не обогащает душу, сковывает и растрачивает массу интеллектуальной и духовной энергии, которой можно было бы найти куда лучшее применение... хотя, впрочем, боюсь, что ее использовали бы еще хуже. Место, которое бридж занимает в нашей сегодняшней жизни, означает, казалось бы, неслыханное усиление игрового элемента в нашей культуре. Однако это вовсе не так. Чтобы действительно играть, человек должен, пока он играет, вновь стать ребенком. Но можно ли утверждать это, говоря об увлечении этой чрезвычайно рафинированной умственной игрой? А если нет, то игре здесь недостает ее самого главного качества.

Попытка исследовать нашу повседневную неразбериху на наличие в ней игрового содержания всякий раз приводит нас к заключениям, которые противоречат друг другу. В спорте следовало бы говорить о деятельности, осознаваемой и признанной в качестве игры, но при этом доведенной до такой степени технической организованности, материальной оснащенности и научного осмысления, что в коллективном и публичном занятии ею возникает угроза потери самого духа игры. Нынешней тенденции переходить от игрового к серьезному противостоят явления, казалось бы, противоположного свойства. Определенные

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

занятия, вызванные материальным интересом, нуждою или потребностью и первоначально никак не проявляющиеся в игровых формах, приобретают затем некие вторичные качества, которые трудно назвать иначе, нежели игровыми. Значимость действий ограничивается в них некоей замкнутой сферой, и распространяемые на них правила теряют свою всеобщую приложимость. В случае спорта — это игра, все более жест-

189

кая в своей растущей серьезности, но при этом все так же считающаяся игрою; в другом случае — серьезное занятие, вырождающееся в игру, но продолжающее считаться серьезным. Оба эти явления объединяет сильное агональное чувство, которое по-прежнему правит миром, хотя и в иных формах, чем раньше.

В распространении этого агонального чувства, увлекающего мир в сторону игры, присутствует чисто внешний фактор, в основе своей независимый от духа культуры, а именно то, что сообщение между людьми во всех областях и с использованием самых различных средств стало гораздо легче, чем раньше. Техника, публичность информации, пропаганда во всем подталкивают к конкуренции и делают возможным удовлетворение этого побуждения. Коммерческое соревнование не принадлежит к области изначальных древних, священных игр. Оно появляется, когда торговля начинает создавать зоны активности, внутри которых одни стараются одержать верх над другими и вывести их из игры. Ограничительные правила, то есть обычаи торговли, вскоре делаются в таких местах совершенно необходимыми. До сравнительно поздних времен торговая конкуренция оставалась на достаточно примитивном уровне. Лишь внедрение современных средств сообщения, коммерческой рекламы и статистики делает ее интенсивной. Не могло не случиться, что понятие рекорд, возникшее в спорте, завоевало себе место и в деловой жизни. Рекорд в его нынешнем обиходном значении первоначально означал отметку, которую пришедший первым конькобежец — если не выходить из голландских понятий — оставлял на балке в трактире. Сравнительная статистика торговли и производства сделала этот элемент спорта достоянием экономической и технической жизни. Всюду, где промышленные достижения обнаруживают свою спортивную сторону, царит погоня за рекордами: наибольшее водоизмещение почтового судна, голубая лента за самый короткий по времени трансатлантический рейс. Чисто игровой элемент полностью оттесняет здесь на задний план соображения пользы: серьезные вещи превращаются в игру. Крупное предприятие сознательно внедряет в среду своего персонала спортивный фактор, чтобы повысить производительность. Так процесс снова обращается вспять: игра переходит в серьезное. На церемонии присвоения почетной степени в Роттердамской высшей торговой школе доктор А. Ф. Филипс заявил следующее: "Со времени моего вступления в AAO^{3*} между техническим и коммерческим руководством шло соревнование в борьбе за первенство. Один старался производить столько, чтобы, как он полагал, коммерческое руководство не поспевало со сбытом, другой же пытался продать столько, чтобы производство не могло угнаться за сбытом, и это соревнование не утихало. То один был впереди, то другой одерживал победу; ни мой брат, ни я никогда, собственно говоря, не рассматривали наше дело как некую поставленную перед нами задачу, но скорее как спорт, навыки которого мы старались привить нашим сотрудникам и младшему поколению".

190

Чтобы повысить этот дух конкуренции, крупные предприятия формируют собственные спортивные общества и заходят даже столь далеко, что принимают людей на работу с оглядкой на возможный состав футбольной команды, а не только по их профессиональным способностям. Процесс вновь обращается вспять.

Не столь просто, как с агональным фактором в деловой жизни, обстоит дело с игровым элементом в современном искусстве. Выше было показано, что игровой элемент ни в коей мере не чужд самой сути и создания, и исполнения произведений искусства. Он заявлял о себе чрезвычайно отчетливо в мусических искусствах, где ярко выраженное игровое содержание можно прямо назвать основополагающим и существенно важным. В пластических искусствах причастность игре оказывалась присущей всему, что может быть названо украшением, то есть игровой фактор при создании художественной формы прежде всего действует там, где дух и рука наиболее свободны в своем движении. Сверх того игровой фактор выступал здесь и повсюду в форме испытания на мастерство, так сказать, в форме кунштюка, в форме достижения, обретенного в состязании. Вопрос теперь в том, следует ли, оценивая роль игрового элемента в искусстве с конца XVIII в., говорить о приобретениях — или же об утратах.

Культурный процесс, в ходе которого искусство постепенно порывало со своей основой — витальной функцией общественной жизни и все более превращалось в свободную, самостоятельную деятельность индивидуума, тянется сквозь века. Одной из вех этого процесса было распространение обрамленной живописи, оттеснившей фрески на задний план, а также вытеснение книжной миниатюры — гравюрой. Подобный сдвиг от социального к индивидуальному виден в перемещении центра тяжести в архитектуре в период, последовавший за Ренессансом. В качестве первоочередной задачи от нее требовались теперь не церкви и дворцы, но жилые дома, не роскошные галереи, но жилые квартиры. Искусство стало интимнее, но также и более изолированным, стало делом немногих. Подобным образом камерная музыка, в том числе и вокальная, произведения, рассчитанные на удовлетворение индивидуальных художественных потребностей, стали превосходить более публичные формы искусства по масштабу воздействия, так же как и силою выразительности.

В то же время функция искусства претерпела и еще одно изменение. Искусство все больше и больше обретало признание как совершенно самостоятельная и исключительно высокая культурная ценность. Вплоть До XVIII в. оно занимало на шкале этих ценностей, собственно говоря, весьма подчиненное место. Искусство было благородным украшением жизни привилегированного сословия. Эстетическое наслаждение испытывали от него так же, как и теперь, однако интерпретировали его или как религиозное вдохновение, или как нечто возвышенное и диковинное, доставляющее удовольствие или служащее для развлечения. Ху-

дожник, всегда бывший ремесленником, оставался на положении слуги, тогда как научные упражнения были привилегией людей, которые не знали забот.

Громадные перемены во всем происходят как результат нового духовного оживления в художественной сфере, которое наступает во второй половине XVIII в. и принимает романтические и классические формы. Основное течение здесь все-таки — романтическое, другое развивается параллельно. Из них обоих произрастает решительное повышение положения эстетического наслаждения на шкале жизненных ценностей, повышение поистине до небес — ибо отныне оно должно будет открыто занимать место обессилевшего религиозного сознания. От Винкельмана эта линия тянется до Джона Раскина и далее 4*. Только к концу XIX в., не без влияния техники фотографии, волна искусства докатывается до приобщившихся к образованию масс. Искусство становится сферой публичной жизни, любить искусство становится хорошим тоном. Представление о художнике как о существе высшего порядка проникает повсюду. Снобизм получает широчайшее распространение среди публики. В то же время судорожный поиск оригинальности становится главным импульсом создания художественной продукции. Эта постоянная потребность во всем новом, доселе неслыханном, устремляет искусство со стапелей импрессионизма к эксцессам XX столетия. В отношении пагубных факторов современного производственного процесса искусство оказалось уязвимее, чем наука. Механизация, реклама, погоня за внешним эффектом влияют на него больше, потому что оно более ориентировано на рынок и работает с привлечением технических средств.

Во всем этом не так просто найти игровой элемент. С XVIII в., когда искусство стали осознавать как фактор культуры, оно, по всей вероятности, больше потеряло, чем приобрело в своем игровом качестве. Означало ли это подъем? Не трудно было бы показать, что для искусства было некогда благом в значительной мере не осознавать ни того смысла, который оно несет, ни той красоты, которую оно творит. Вместе с уверенностью сознания своего высокого назначения оно что-то утратило от своего вечно детского бытия.

Если же взглянуть на все это с другой стороны, определенное усиление игрового элемента в художественной жизни можно было бы увидеть, например, в следующем. Художник рассматривается как исключительное существо, возвышающееся над толпой своих соплеменников, и известное почитание должен поэтому принимать как нечто вполне заслуженное. Чтобы иметь возможность переживать это сознание своей исключительности, он нуждается в почитающей его публике или в группе собратьев по духу, ибо массы одаривают его почестями, которые, самое большее, сводятся всего-навсего к фразам. Как и поэтическому искусству древности, современному искусству необходима определенная степень эзотеричности. В основе всякой эзотеричности лежит некий уговор: мы, посвященные, будем считать это тем-то, понимать так-то, восхищаться таким-то. Все это требует наличия игрового сооб-

192

щества, которое окапывается, прячется в своей тайне. Всюду, где пароль на *-изм* скрепляет воедино некое художественное направление, явно вырисовывается картина игрового сообщества. Современный аппарат организации общественной жизни, с литературно изощренной художественной критикой, с выставками и лекциями, призван к тому, чтобы повышать игровой характер художественных манифестаций.

Совершенно по-другому, чем в отношении искусства, обстоит дело с попыткой определить игровое содержание современной науки. Причина здесь в том, что последнее почти неизбежно возвращает нас к основному вопросу: "что такое игра?" — тогда как мы до сих пор неизменно пытались исходить из категории игры как данности и величины общепринятой. В качестве одного из существенных условий и признаков игры мы с самого начала установили пределы игрового пространства, некий намеренно ограниченный круг, внутри которого и происходит действие в соответствии с провозглашенными правилами. Возникает склонность поэтому чуть ли не внутри каждой выгороженной территории уже заранее видеть игровое пространство. Нет ничего легче, как за каждой наукой, на основании ее изолированности в границах данного метода и определенных понятий, признать игровой характер. Если же мы постараемся придерживаться очевидного и приемлемого для непредвзятого мышления понятия игры, то чтобы квалифицировать то или иное явление как игру, понадобится нечто большее, чем всего лишь игровое пространство. Игра фиксируется во времени, она сама по себе исчерпывается и вне себя самой не имеет никакой собственной цели. Ее поддерживает сознание радостного отдохновения, вне требований обыденной жизни. Все это не подходит науке. Ибо она ищет прочного контакта с всеобщей реальностью, значимости для этой реальности. Ее правила — в отличие от правил игры — не являются незыблемыми раз и навсегда. Опыт постоянно изобличает ее во лжи, после чего она сама себе изменяет. Правила игры нельзя уличить во лжи. Игру можно варьировать, но в нее нельзя вносить изменения.

Таким образом, существуют все основания, чтобы заключение о том, что всякая наука есть лишь игра, пока что отложить в сторону как весьма дешевую истину. Другое дело вопрос, не может ли наука заниматься "игрою" внутри области, ограниченной ее же собственным методом. Так, например, со всякой склонностью к систематизации почти нерушимо связано влечение к игровому. Прежняя наука, недостаточно опиравшаяся на опыт, имела обыкновение пускаться в безбрежное систематизирование всех мыслимых свойств и понятий. Наблюдения и расчеты, бесспорно, здесь являются тормозом, но отнюдь не абсолютной гарантией. С терминами однажды разработанного специального метода все еще можно легко обращаться как с игровыми фигурами. В этом с Давних пор упрекали законоведов. Языкознание также заслуживало подобный упрек, поскольку оно безрассудно принимало участие в старинной игре толкования слов, бывшей в ходу со времен Ветхого Завета и

193

Бед и до сих пор привлекающей каждого, кто не имеет и понятия о языкознании. Есть ли уверенность в том, что новейшие строго научные синтаксические школы не находятся на пути к новой *игрофикации?* Не вводится ли то одна, то другая наука в сферу игры слишком усердным применением фрейдистской терминологии сведущими и несведущими в ней людьми?

Не говоря о возможности для научного специалиста или дилетанта "играть" терминами своего предмета, сами научные занятия втягиваются в орбиту игры из-за жажды к соревнованию. Хотя конкуренция в науке не имеет столь непосредственно экономических оснований, как в искусстве, логическому развертыванию культуры, с другой стороны, противоречивый характер более свойствен по самой ее природе. Выше были приведены рассуждения по поводу истоков знания и науки в архаические периоды: они всегда лежали в области агонального. Не без оснований говорилось о полемичности науки. Но весьма неблагоприятный признак, когда в науке желание опередить в своем открытии другого или опровергнуть его доказательства решительно выдвигается на первый план. Подлинное стремление к познанию истины путем исследований невысоко ценит торжество над противником.

Подводя итог, можно, пожалуй, склониться к суждению, что современная наука — коль скоро она придерживается строгих требований точности и любви к истине и поскольку, с другой стороны, нашим критерием остается понятие игры во всей его очевидности — относительно малодоступна для игрового подхода и обнаруживает явно меньше игровых черт, чем в ранние годы ее возникновения или в период ее оживления со времен Ренессанса вплоть до XVIII столетия.

Если же мы, наконец, обратимся к определению игрового содержания нынешней общественной жизни вообще, в том числе и политической жизни, то здесь нужно будет с самого начала различать две возможности. Во-первых, есть основания полагать, что игровые формы более или менее сознательно используются для сокрытия намерений общественного или политического характера. В этом случае речь идет не о вечном игровом элементе культуры, который мы пытались выявить на этих страницах, а о притворной игре. Во-вторых, сталкиваясь с явлениями, на поверхности демонстрирующими видимость свойств игры, можно пойти по ложному следу. Повседневная жизнь современного общества во все возрастающей степени определяется свойством, которое имеет некоторые общие черты с чувством игры и в котором, как может показаться, скрыт необычайно богатый игровой элемент современной культуры. Это свойство можно лучше всего обозначить как *пуэрилизм*, понятие, передающее наивность и ребячество одновременно. Но ребяческая наивность и игра — это не одно и то же.

времени, прежде всего как член того или иного организованного коллектива, ведет себя словно бы по мерке отроческого или юношеского возраста. Это касается большей частью навыков, вызванных или поддерживаемых техникой современного духовного общения. Сюда попадает, например, легко удовлетворяемая, но никогда не насыщаемая потребность в банальных развлечениях, жажда грубых сенсаций, тяга к массовым зрелищам. На несколько более глубоком уровне к ним примыкают: бодрый дух клубов и разного рода объединений с их обширным арсеналом броских знаков отличия, церемониальных жестов, лозунгов и паролей (кличей, возгласов, приветствий), маршированием, ходьбой строем и т.п. Свойства, психологически укорененные еще глубже, чем вышеназванные, и также лучше всего подпадающие под понятие пуэрилизма, это недостаток чувства юмора, вспыльчивая реакция на то или иное слово, далеко заходящая подозрительность и нетерпимость к тем, кто не входит в данную группу, резкие крайности в хвале и хуле, подверженность любой иллюзии, если она льстит себялюбию или групповому сознанию. Многие из этих пуэрильных черт более чем достаточно представлены в ранних культурных эпохах², но никогда с такой массовостью и жестокостью, с какими они распространяются в общественной жизни нашего времени. Здесь не место для обстоятельного исследования исходных причин и дальнейшего роста данного явления культуры. К числу факторов, которые в нем участвуют, относятся, во всяком случае, такие, как приобщение к духовным контактам широких полуграмотных масс, ослабление моральных стандартов и чрезмерно завышенная роль провожатого, которую техника и организация предоставили обществу. Состояние духа, свойственное подростку, не обузданное воспитанием, привычными формами и традицией, пытается получить перевес в каждой области и весьма в этом преуспевает. Целые области формирования общественного мнения пребывают в подчинении темпераменту подрастающих юнцов и

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с. мудрости, не выходящей за рамки молодежного клуба. Приведем один из многих примеров официального пуэрилизма. Газета *Правда* от 9 января 1935 г. сообщала, что в Курской области местная советская власть за недостачу в поставках зерна переименовала три колхоза — *Имени Буденного, Имени Крупской* и *Красная Нива* — в *Лодырь, Саботажник* и *Бездельник*. Хотя это свидетельство trop de zele [усердия не по разуму] вызвало порицание по адресу соответствующего органа власти со стороны центрального комитета партии и названная мера была отменена, сама духовная атмосфера выглядит от этого не менее красноречиво. Манипуляции с именами типичны для периодов политической экзальтации — как в дни Конвента³, так и в сегодняшней России, которая решила заново окрестить большие старинные города именами святых своего нынешнего календаря. Лорд Бей-ден-Поуэлл, которому принадлежит честь первооткрывателя в осознании социальной силы духовной организации подростков, преобразил ее в удивительное творение — движение бойскаутов. Здесь уже речь идет не о пуэрилизме, ибо мы имеем дело с воспитательной игрой для подро-

195

стков, которая с замечательным талантом была рассчитана на склонности и привычки этого возраста и которая продемонстрировала умение использовать их с полезным эффектом. Устав движения именует его игрой. Все, однако, выглядит по-другому, когда те же обычаи проникают в занятия, претендующие на то, чтобы считаться строго серьезными, и вбирают в себя заряд злобных страстей социальной и политической борьбы. Тогда-то и встает вопрос, от которого все здесь зависит: нужно ли рассматривать пышно разрастающийся в современном обществе пу-эрилизм как игровую функцию или нет?

На первый взгляд кажется, что ответ будет: да, — и в этом смысле я интерпретировал это явление в моих прежних рассуждениях о связи между игрой и культурой⁴. Но теперь я считаю, что должен более резко очертить понятие игры и на этом основании отказать пуэрилизму в подобной квалификации. Играющее дитя ведет себя не по-детски. Ребячливость проявляется лишь тогда, когда игра ему надоедает или когда ребенок не знает, во что играть. Если бы всеобщий пуэрилизм нашего времени действительно был игрою, тогда мы видели бы перед собою общество, устремленное вспять, к архаическим формам культуры, где игра была живым творческим фактором. Вероятно, многие склонны приветствовать в этой продолжающейся "рекрутизации" общества первый этап такого пути назад. И как нам кажется, совершенно ошибочно. Во всех этих явлениях духа, добровольно жертвующего своей зрелостью, мы в состоянии видеть лишь знаки грозящего разложения. В этих явлениях отсутствуют существенные признаки настоящей игры, пусть даже пуэрильные манеры и соответствующее поведение большей частью внешне выступают в игровой форме. Чтобы вернуть себе вновь ос-вященность, достоинство, стиль, культура должна идти другими путями.

Все больше и больше напрашивается вывод, что игровой элемент культуры с XVIII в., где мы еще могли наблюдать его в полном расцвете, утратил свое значение почти во всех областях, где он раньше чувствовал себя "как дома". Современную культуру едва ли уже *играют*, а там, где кажется, что ее все же играют, игра эта притворна. Между тем различать между игрой и не-игрой в явлениях цивилизации становится все труднее, по мере того как мы приближаемся к нашему времени. Еще совсем недавно организованная политическая жизнь в ее парламентар-но-демократическом виде была полна несомненных игровых элементов. В дополнение к отдельным разрозненным замечаниям из моей речи 1933 г. ⁵ недавно одна из моих учениц в своей работе о парламентском красноречии во Франции и Англии убедительно показала, что дебаты в Нижней палате с конца XVIII в. весьма существенно отвечали нормам игры. На них постоянно оказывают воздействие моменты личного состязания. Это нескончаемый матч, в ходе которого те или иные мастера своего дела время от времени пытаются объявить друг другу шах и мат — не затрагивая при этом интересов страны, службу которой несут они с полной серьезностью. Атмосфера и нравы парламентской жизни в

196

Англии всегда были вполне спортивными. Равным образом все это еще действует в странах, которые до некоторой степени сохраняют верность английскому образцу. Дух товарищества еще и сегодня позволяет даже самым ожесточенным противникам обмениваться дружескими шутками сразу же после дебатов. Лорд Хью Сесил, с юмором заявив о нежелательности епископов в Верхней палате , как ни в чем ни бывало продолжал приятную беседу с архиепископом Кентерберийским. В игровой сфере парламентаризма пребывает и фигура gentlemen's agreement [джентльменского соглашеяия], иной раз понимаемая превратно одним из джентльменов. Не кажется диким видеть в этом элементе игры одну из самых сильных сторон ныне столь поносимого парламентаризма, по крайней мере для Англии. Это обеспечивает гибкость отношений, допускающую напряжения, которые иначе были бы невыносимы; отмирание юмора — именно оно-то и убивает. Вряд ли нужно доказывать, что наличие игрового фактора в английской парламентской жизни не только явствует из дискуссий и из традиционных форм организации собраний, но связано и со всей системою выборов.

Еще более ярко, чем в британском парламентаризме, игровой элемент проявляется в американских политических нравах. Задолго до того, как двухпартийная система в Соединенных Штатах приняла характер почти что двух противостоящих спортивных команд, чье политическое различие едва ли уловимо для постороннего, предвыборная кампания здесь уже напоминала по своему облику большие национальные игры. Президентские выборы 1840 г. задали тон всем последующим. Кандидатом тогда был популярный генерал Харрисон. Программы у его сторонников не было, но случай снабдил их символом — log-cabin,

грубой бревенчатой хижиной пионеров, и с этим знаком они победили. Выдвижение кандидата силою большинства голосов, то есть всей мощью крика, завершилось инаугурацией на выборах 1860 г., когда Линкольн получил пост президента. Эмоциональный характер американской политики заложен уже в самых истоках национального темперамента; да никогда и не скрывалось, что своим происхождением он обязан примитивным отношениям среди пионеров. Слепая верность партии, тайные организации, массовый энтузиазм в сочетании с ребяческой жаждой внешних символов придают игровому элементу американской политики нечто наивное и непосредственное, чего лишены более молодые массовые движения Старого Света.

Менее простой, чем в обеих названных странах, выглядит игра в политике Франции. Несомненно, есть повод рассматривать под знаком игры практику многочисленных политических партий, которые большей частью представляют интересы отдельных личностей или групп и, вопреки всяким государственным интересам, своей тактикой свержения кабинетов то и дело подвергают страну опасностям политических кризисов. Однако слишком очевидные корыстные цели коллективной или индивидуальной выгоды в деятельности партий, видимо, плохо согласуются с сущностью настоящей игры.

197

Если следы игрового фактора достаточно заметны во внутренней политике нынешних государств, то их внешняя политика на первый взгляд дает мало поводов думать о сфере игры. И все же сам по себе факт, что политические отношения между нациями пали до неслыханных крайностей насилия и самого опасного риска, еще не является основанием заранее исключать здесь фактор игры. Мы уже видели, что игра может быть жестокой и кровавой, а также что она нередко бывает притворной. Всякое правовое или политическое сообщество по своей природе обладает рядом признаков, которые связывают его с сообществом игровым. Система международного права поддерживается взаимным признанием принципов и правил, которые, сколь бы ни были основания их укоренены в метафизике, на практике действуют как правила игры. Выразительное утверждение pacta sunt servanda [договоры должны выполняться] * фактически содержит в себе признание, что целостность системы покоится лишь на воле к совместному участию в общей игре. Как только одна из причастных сторон перестает соблюдать правила этой системы, тогда или рушится вся система международного права (пусть даже временно), или нарушитель должен быть как шпильбрехер изгнан за пределы сообщества. Соблюдение норм международного права всегда в высокой степени зависело от следования понятиям чести, приличия и хорошего тона. Не зря в развитии европейского военного права значительная доля принадлежала кодексу рыцарских понятий о чести. В международном праве действовало молчаливое допущение, что побежденное государство должно вести себя как good loser — джентльмен, умеющий "красиво проигрывать", — хотя делало оно это достаточно редко. Обязанность официального объявления войны, хотя она нередко и нарушалась, входила в нормы поведения воюющих государств. Одним словом, старые игровые элементы войны, которые нам повсюду встречались в архаические эпохи и на которые в значительной части опиралась безусловная обязательность правил ведения войн, в какой-то степени существовали вплоть до недавнего прошлого и в европейских войнах Нового времени.

Обиходное немецкое словоупотребление наступление состояния войны именует *Ernstfall* [серьезным случаем]. В чисто военном понимании это можно считать совершенно правильным. Мнимым сражениям на маневрах и военной муштре настоящая война действительно противостоит так, как игре противостоит серьезность. Иное дело, если термин *Ernstfall* понимать политически. Ибо тогда он должен означать, что, собственно, вплоть до начала войны деятельность в сфере внешней политики не достигает полной серьезности, целесообразности в собственном смысле слова. И действительно, некоторые придерживаются именно такой точки зрения ⁷. Для них все дипломатические сношения между государствами, пока они протекают в русле переговоров и соглашений, расцениваются лишь как введение к состоянию войны или как переходный период меж двумя войнами. Логично, что приверженцам теории, считающим серьезной политикой только войну, включая, разумеется, и ее

198

подготовку, приходится тем самым отказывать ей в каком бы то ни было характере состязания, то есть игры. В прежние эпохи, говорят они, агональный фактор мог быть в войне мощным и действенным, — современная же война носит такой характер, который возвышает ее над поединками древности. Она держится на принципе "друг - или враг". Согласно этому взгляду, все реальные политические отношения между государствами подчиняются этому принципу . Другие — всегда или ваши друзья, или ваши враги. Враг — это не inimicus, εχθρός (эхтрос), то есть лично ненавидимый, тем более злой, но лишь hostis, πολέμιος (полемиос), то есть чужой, тот, кто стоит у вас на пути или хочет вам помешать. Шмитт не кочет рассматривать врага даже как партнера или соперника. По его мнению, это противник, противостоящий в самом буквальном смысле слова, то есть тот, кого нужно убрать с дороги. Если этому принудительному сведению понятия вражда к почти механическим взаимоотношениям сторон и в самом деле что-либо как-то соответствовало в истории, то это именно архаическое противостояние фратрий, кланов или племен, в котором игровой элемент имел столь преобладающее значение и над которым постепенно мы сумели подняться с ростом культуры. Если в этой бесчеловечной бредовой идее Шмитта и есть проблеск истины, то вывод должен быть следующий: не война — Ernstfall, а мир. Ибо лишь преодолевая это горестное отношение "друг — или враг", человечество оказывается вправе претендовать на полное признание своего

достоинства. Война, со всем тем, что ее вызывает и ей сопутствует, неизменно оказывается опутанной демоническими сетями игры.

Здесь еще раз обнажается ошеломляющая неразрешимость проблемы: "игра — или серьезность". Мы шли исподволь к убеждению, что культура укоренена в благородной игре и что она не должна утрачивать свое игровое содержание, если желает развивать свои лучшие качества в рамках стиля и достоинства. Ведь нигде не является столь необходимым придерживаться установленных правил, как в общении между народами и государствами. Нарушение их ввергает общество в варварство и хаос. С другой стороны, именно в войне должны мы, казалось бы, видеть возврат к тому агональному поведению, которое наделяло формой и содержанием первобытную игру во имя престижа.

Однако именно современная война, кажется, утратила всякое сопри-косновенье с игрою. Высокоцивилизованные государства полностью покинули сообщество тех, кто уважает международное право, и бесстыдно исповедуют принцип pacta non sunt servanda [договоры не должны выполняться]. Мир, собственное устройство которого все более вынуждает страны искать политические пути для того, чтобы договориться друг с Другом, не прибегая к высшим мерам разрушительных средств насилия, не может существовать без спасительных ограничительных условий, которые в случае конфликта отвращают опасность и поддерживают возможность сотрудничества. Благодаря совершенству применяемых средств война из ultima ratio [крайнего довода] превратилась в ultima rabies [крайнюю дикость]. В политике наших дней, которая основывает-

199

ся на крайней степени подготовленности и — если придется — крайней степени готовности к войне, едва ли можно узнать даже намек на игровое поведение в древности. Все, что связывало войну с культом и празднеством, исчезло из войн нашего времени, и с этим отчуждением от игры война также утратила и свое место в качестве элемента культуры. И все-таки она остается тем, чем назвал ее Чемберлен в своем выступлении по радио в первые дни сентября 1939 г., — азартной игрой, а gamble.

Мысль об игре не может прийти в голову, если стать на позицию подвергшихся нападению, тех, кто борется за свои права и свободу. Но почему нет? Почему в этом случае невозможна ассоциация между борьбой и игрою? — Потому что здесь борьба обладает нравственной ценностью и потому, что именно нравственное содержание является тем пунктом, где квалификация игры теряет свое значение. Разрешить извечное сомнение "игра — или серьезность" можно в каждом отдельном случае лишь с помощью критерия этической ценности. Тому, кто отрицает объективную ценность права и нравственных норм, никогда не удастся разрешить это сомнение. Политика всеми своими корнями глубоко уходит в первобытную почву состязательно-игровой культуры. Освободиться от нее и подняться над нею политика может лишь через этос, который отвергает правомочность подхода "друг — или враг" и не принимает притязаний собственного народа за наивысшую норму.

Шаг за шагом мы приблизились к заключению: подлинная культура не может существовать без некоего игрового содержания, ибо культура предполагает определенное самоограничение и самообуздание, определенную способность не воспринимать свои собственные устремления как нечто предельное и наивысшее, но видеть себя отгороженной некоторыми добровольно принятыми границами. Культура все еще хочет, чтобы ее в некотором смысле играли — по взаимному соглашению относительно определенных правил. Подлинная культура требует всегда и в любом отношении fair play [честной игры], a fair play есть не что иное, как выраженный в терминах игры эквивалент добропорядочности. Шпильбрехер разрушает самоё культуру. Чтобы это игровое содержание культуры было культуросозидающим или способствующим, оно должно оставаться чистым. Оно не должно состоять в оболванивании или в отступничестве от норм, предписываемых разумом, человечностью или верой. Оно не должно быть ложным фантомом, маскирующим замысел осуществления определенных целей с помощью намеренно культивируемых игровых форм. Подлинная игра исключает всякую пропаганду. Ее цель — в ней самой. Ее дух и ее настроение — атмосфера радостного воодушевления, а не истерической взвинченности. В наши дни пропаганда, которая хочет проникнуть в каждый участок жизни, действует средствами, рассчитанными на истерические реакции масс, и поэтому — даже там, где она принимает игровые формы — не в состоянии выступать как современное выражение духа игры, но всего лишь — как его фальсификация.

200

В обсуждении нашей темы мы старались так долго, как только возможно, придерживаться понятия игры, которое исходит прежде всего из позитивных и вполне очевидных ее признаков. Другими словами, мы брали игру в ее наглядном повседневном значении и хотели удержаться от короткого замыкания ума, все объясняющего с позиций игры. Тем не менее к концу нашего изложения именно это подстерегает нас и понуждает к отчету.

"Игрою детей называл он людские мнения", — гласят в позднейшем изложении слова Гераклита В начале нашего рассмотрения мы приводили слова Платона, достаточно важные, чтобы прозвучать еще раз. "Хотя дела человеческие не стоят большой серьезности, но приходится быть серьезным, пусть и нет в этом счастья". Найдем же наиболее подходящее применение этой серьезности. "Серьезным следует быть в том, что серьезно, а не наоборот. По самой природе вещей Божество достойно всяческой благословенной серьезности. Человек же сотворен, дабы служить игрушкою Бога, и это, по существу, самое лучшее для него. Посему должен он проводить свою жизнь, следуя своей природе и играя в самые прекрасные игры,

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

хотя полагать это и противоречит тому, что ныне принято". Поскольку игра есть наисерьезнейшее, "следует проводить жизнь, играя в определенные игры, с жертвоприношениями, пением и танцами, дабы снискать милость богов и победить в битвах". Поэтому "люди должны жить согласно свойствам своей природы, ибо во многих отношениях они куклы и лишь в малой степени причастны истине".

"Ты полностью принижаешь род человеческий, чужеземец", — возражает другой. На что тот отвечает: "Прости меня. Взирая на Бога и взволнованный этим, сказал я эти слова. Если тебе угодно, не будем считать наш род ничтожным, но достойным некоторой серьезности"

Из заколдованного крута игры человеческий дух может вырваться, устремляя взгляд в наивысшее. Продумывая вещи чисто логически, слишком далеко он не уйдет. Когда человеческая мысль проникает во все сокровища духа и испытывает все великолепие его могущества, на дне всякого серьезного суждения она всякий раз обнаруживает некий остаток проблематичного. Любое высказывание решающего суждения признается собственным сознанием как не вполне окончательное. В том пункте, где суждение колеблется, исчезает сознание полной серьезности. И старинное "все — суета" вытесняется, пожалуй, более позитивно звучащим "все есть игра". Это кажется дешевой метафорой и каким-то бессилием духа. Но это — мудрость, к которой пришел Платон, называя человека игрушкой богов. В чудесном образе мысль эта возвращается в Книге примчей Соломоновы 12. Там Премудрость, источник справедливости и владычества, говорит, что прежде начала творения, играя пред Богом, была она Его радостью и, играя в земном кругу Его, разделяла радость с сынами человеческими.

201

Тот, у кого голова пойдет кругом от вечного обращения понятия *игра* — *серьезное*, найдет точку опоры, взамен ускользнувшей в логическом, если вернется к этическому. Игра сама по себе, говорили мы в самом начале, лежит вне сферы нравственных норм. Сама по себе она не может быть ни дурной, ни хорошей. Если, однако, человеку предстоит решить, предписано ли ему действие, к которому влечет его воля, как нечто серьезное — или же разрешено как игра, тогда его нравственное чувство, его совесть незамедлительно предоставит ему должный критерий. Как только в решении действовать заговорят чувства истины и справедливости, жалости и прощения, вопрос лишается смысла. Капли сострадания довольно, чтобы возвысить наши поступки над различе-ниями мыслящего ума. Во всяком нравственном сознании, основывающемся на признании справедливости и милосердия, вопрос "игра - или серьезное", так и оставшийся нерешенным, окончательно умолкает.

ПРИМЕЧАНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ—ВВЕДЕНИЕ

¹ Haarlem, Tjeenk Willink, 1933 [Verzamelde Werken, V, p. 3 vg.].

I

¹ Обзор этих теорий см.: *Zondervan H.* Het Spel bij Dieren, Kinderen en Volwassen Menschen, Amsterdam, 1928; *Buytendijk P. J. J.* Het Spel van Mensch en Dier als openbaring van levensdriften. Amsterdam, 1932.

² Cranet M. Fetes et chansons anciennes de la Chine. Paris, 1914. P. 150, 292; *Idem*. Danses et legendes de la Chine ancienne. Paris, 1926. P. 351 sq.; *Idem*. La civilisation Chinoise. Paris, 1929. P. 231.

- ³ "As the Greeks would say, rather *methectic* than *mimetic*" ["Как сказали бы греки, скорее *метектическая*, нежели *миметическая*"]^{1*}. *Hamson J. E.* Themis, A study of the social origins of Greek religion. Cambridge, 1912. P. 125.
 - ⁴ Marett R. R. The Threshold of Religion. London, 1912. P. 48.
 - ⁵ Buytendijk. Loc. cit. P. 70-71.
 - ⁶ Cambridge, 1912.
- ⁷ Frobenius L. Kulturgeschichte Afrikas, Prolegomena zu einer historischen Gestalt-lehre. Phaidon Verlag, 1933; *Idem.* Schiksalskunde im Sinne des Kulturwerdens. Leipzig, 1932.
 - ⁸ Loc. cit. S. 23, 122.
 - ⁹ Kulturgeschichte... S. 21.
- ¹⁰ Ibid., S. 122. "Ergriffenheit" как момент детской игры, S. 147; ср. заимствованный Бёйтендейком у Эрвина Штрауса термин "анормальная (pathisch) установка", "захваченность" как основа детской игры. Loc. cit. S. 20.
 - ¹¹ Schicksalskunde... S. 142.
 - ¹² Leges [Законы], VII, 803с.
- 13 оöт' оöv π αιδιά... оо́т' αö π αιδεία (ут ун пайди \underline{a} ... ут âу пайд \underline{e} йа) ["итак, это и не игра... и вовсе не воспитание"].
- 14 Ср.: Leges [Законы], VII, 796, где Платон говорит о священных танцах Куретов как о Κουρητών ένόπλια παίγνια (Куретон эноплиа пайгниа) ["вооруженных играх Куретов"]. Внутренние взаимосвязи между священной мистерией и игрой тонко отмечены Романо Гуардини в главе Die Liturgie als Spiel [Литургия как игра] его книги Vom Ceist der Liturgie [O духе литургии], S. 56—70 (Ecclesia orans / Hrsg. von Dr. Ildefons Herwegen. I. Freiburg i. В., 1922). Не упоминая Платона, Гуардини почти вплотную приближается здесь к вышеприведенному высказыванию. Он приписывает литургии ряд признаков, которые мы выделяем как характерные признаки игры. В ко-

203

нечном итоге литургия также "zwecklos, aber doch sinnvoll" ["не имеет цели, но полна смысла"].

- 15 Vom Wesen des Festes. Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde. I. Heft 2 (Dec. 1938). S. 59—74. Ср. его же: La Religione antica nelle sue linee fondamentale. Bologna, 1940. Сар. II: II senso di festivita (Чувство праздника).
 - ¹⁶ Loc. cit. S. 63.
 - ¹⁷ Loc. cit. S. 65.
 - ¹⁸ Loc. cit. S. 63.
 - ¹⁹ Loc. cit. S. 60, no: *Preuss K. Th.* Die Navarit-Expedition, I. 1912. S. 106 ff.
 - ²⁰ Stuttgart, 1933.
 - Loc. cit. S. 151. У Йенсена/здесь, естественно, Weihnachtsmann [Рождественский дед].
 - ²² Loc. cit. S. 156.
 - ²³ Loc. cit. S. 158.
 - ²⁴ Loc. cit. S. 150.
 - ²⁵ Boas. The Social Organisation and the Secret Societies of the Kwakiuti Indians. Washington, 1897. P. 435.
 - ²⁶ Volkskunde von Loango. Stuttgart, 1887. S. 345.
 - ²⁷ Loc. cit. S. 41-44.
 - ²⁸ Loc, cit. S. 45.
 - ²⁹ Argonauts of the Western Pacific. London, 1922.
 - ³⁰ Ibid. P. 240.
- ³¹ *Jensen*. Loc. cit. S. 152. К этому способу истолкования церемоний инициации и обрезания как намеренного обмана вновь прибегает, как мне кажется, отвергаемая Йенсеном психоаналитическая теория. ³² Loc. cit. S. 149-150.

П

- ¹ Лузус, сын или спутник Вакха и основатель рода лузитанов, является, конечно же, позднейшим измышлением ^{1*}.
- ² Самое большее, здесь можно предположить некоторую связь с - $\iota\nu\theta$ ос, а на основе этого отнести окончание - $\iota\nu\delta\alpha$ ((ι инда)) к праиндогерманской, эгейской языковой группе^{2*}. Как отглагольный суффикс это окончание встречается в ι άλίνδω, κυλίνδω, со значением «валяться, возиться», близким к ι άλίω и κυλίω. Значение, связанное с игрой, присутствует здесь, видимо, в ослабленном виде.
- ³ *Bolkestein H.* De cultuurhistoricus en zijn stof. Handelingen van het Zeventien-de Nederlandsche Philologencongres. 1937. P. 26.
 - ⁴ Связи с *dyu. светлое небо*, мы здесь касаться не будем.
 - ⁵ Может ли здесь идти речь о влиянии английской техники на японский язык, я установить не берусь.
- ⁶ В нынешнем эпистолярном стиле это выражение большей частью понимают превратно: словно именно та персона, коей что-то угодно, является субъектом по отношению к глаголу *gelieven* [соблаговолить, соизволить].
- ⁷ Что касается глагола *geruhen*, то *ruhen* возникает здесь лишь на втором плане. *Ceruhen* [изволить] первоначально никак не связано с *ruhen* [отдыхать], но со-

204

ответствует средненидерландскому roecken [быть озабоченным], - cp. roekeloos [беспечный].

- ⁸ Подобные слова есть также в каталанском, провансальском и ретороманском^{3*}.
- ⁹ Вспомним предположение Платона, что игра ведет свое происхождение от потребности детенышей животных резвиться (Leges, II, 653).
- ¹⁰ древнеисландское *leika*, так же как нидерландское *spefen* [*uzpamь*], охватывает широкий диапазон значений. Оно употребляется в значении: *свободно двигаться*, *схватывать*, *совершать*, *обходиться*, *чем-либо заниматься*, *проводить время*, в чем-либо упражняться.
- ¹¹ Форму spel в kerspel [сельский приход], dingspel [судебный округ] обычно рассматривают как производную от корня spell что дает spellen [составлять, называть слово по буквам], английское spell и gospel [евангелие], немецкое Beispiel [пример] и отличают от spel [игра].
- ¹² Van Wijk. Etymologisch Woordenboek der Nederlandsche taal². Den Haag, 1912, s. v. *plegeir*, Wdb. d. Ned. taal. XII. I. (G. J. Boekenoogen & J. H. van Lessen), idem.
- ¹³ *Hadewych*. XL. 7 / Ed. Joh. Snellen. Amsterdam, 1907. P. 49 ff. [*Plegen* можно без всяких сомнений понимать здесь как *spelen*]

«Der minnen ghebruken dat es een spel Dat niemant wel ghetonen en mach, Ende al mocht die spleghet iet toenen wel, Hine const veistaen dies noeit en plach» [«Любовные страсти — сие есть игра, Явить же ее никому не дано, Игра в сем явлении сколь ни стара — Искусно сколь, столь же невнятно оно»].

- ¹⁴ Рядом с ним *pleoh*, древнефризское ^{4*} *plê*, *onacнocть*.
- ¹⁵ Ср. с pledge в этих последних значениях англосаксонское baedeweg, beadoweg- poculum certaminis, certamen состязание.
 - 16 В Септуагинте здесь: **Αναστήτωσαν δή τά παιδάρια καϊ παιξάτωσαν ενώπιον ήμών**.
- ¹⁷ Заметим, кстати, что странные состязания Тора и Локи у Утгарда-Локи в *Видении Гюльви*, 95^{5*}, названы *leika -uzpa*.
- ¹⁸ Deutsche Mythologie⁴, ed. E. H. Meyer. I. Gottingen, 1875, S. 32; Cp.: *De Vries J.* Altgermanische Religionsgeschichte. I. Berlin, 1934. S. 256: *Stumpfl R.* Kultspiele der Germanen als Ursprung des Mittelalterlichen Dramas. Bonn, 1936. S. 122—123.
- ¹⁹ Новофризский делает различие между *boartsje* в отношении детских игр и *spylje* игрой на музыкальных инструментах, последнее, вероятно, заимствовано из нидерландского.
 - ²⁰ Итальянский пользуется словом *sonare*, испанский *tocar*.
 - ²¹ Loc. cit. P. 95. Cp. p. 27—28.
- ²² Для *wooing* в нидерландском языке нет эквивалента; *vrijen*, по крайней мере, в современном нидерландском языке ему более не соответствует.

Ш

- ¹ S. 23.
- ² C. 47, 55.
- ³ Pauly Wissowa, XII c. 1860.
- ⁴ Ср. *Harrson*. Themis. P. 221³, 323, где, с моей точки зрения, необоснованно признается правота Плутарха в том, что эта форма противоречит агону.
- ⁵ Ср. взаимосвязь между понятиями $\dot{\alpha}\gamma\dot{\omega}v$ [агон] и $\dot{\alpha}\gamma\omega v\dot{\alpha}$ [агония], сначала означавшей борьбусостязание, а затем душевную борьбу, страх.

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

- ⁶ Прямой связи между героем сказаний, который хитростью и обманом достигает своей цели, и божественным персонажем, одновременно благодетелем и обманщиком, я не могу обнаружить. См.: *Kristensen W. B.* De goddelijke bedrieger // Mededeelingen der K. Akad. v. Wetensch., afd. Let-terk. 1928. № 3. 66b; *Josselin de Jong J. P. B.* De oorsprong van den goddelijken bedrieger // Ibid. 1927. № 1. 68b.
 - ⁷ Van Neulighem A. Openbaringhe van 't Italiaens boeckhouden. 1631. P. 25, 26, 77, 86 ff., 91 ff.
- ⁸ Veractiter. Inventaire des Chartes d'Anvers. № 742. P. 215; Coutumes de la ville d'Anvers. II. P. 400; IV. P. 8; ср.: Bensa E. Histoire du contrat d'assurance au moyen fige. 1897. P. 84 ff. в Барселоне, 1435, в Генуе, 1467: decretum ne assecuratio fieri possit super vita(m) principum et locorum mutationes [по закону страхование теряет силу в случае ухода из жизни правителя либо перемены места].
 - ⁹ Ehrenberg R. Das Zeitalter der Fugger. Jena, 1912, II. S. 19 ff.
- ¹⁰ *Granet M.* Fetes et chansons anciennes de la Chine. Paris, 1919; Danses et le-gendes de la Chine ancienne. Paris, 1926; La civilisation chinoise, la vie publique et la vie privee. Paris, 1929. (L'evolution de 1'humanite, № 25).
- ¹¹ *Granet M.* Civilisation... P. 241. Эту же тему очень сжато развивает также Хосе Ортега-и-Гассет в своей статье: El origen deportivo del Estado, 1924 // El Espectador, [Madrid]. 1930. T. VII. P. 103—141.
 - ¹² Granet M. Fetes et chansons... P. 203.
 - ¹³ *Cranet M.* Petes et chansons... P. 11 154.
 - ¹⁴ Nguyen Van Huyen. Les Chants altemes des gargons et des filles en Annam. These. Paris, 1933.
- ¹⁵ *Culm Stewart.* Chess and Playing-cards. Ann. Report Smithsonian Inst., 1896. Ср. *Held G. I.* The Mahabharata, an Ethnological Study. Лейденская диссертация 1935 г. Эта работа представляет также большой интерес с точки зрения взаимосвязи игры и культуры.
 - ¹⁶ *Held*. Loc. cit. P. 273.
 - ¹⁷ Mhb,, 13, 2368, 2381.
 - ¹⁸ De Vries J. Altgermanische Religionsgeschichte. II. Berlin, 1937. S. 154—155.
- ¹⁹ *Liiders H.* Das Wurfelspiel im alten Indien // Abh. K. Gesellsch. d. Wissen-schaften Gottingen. 1907. Ph. H. Kl. IX, 2, S. 9.
 - ²⁰ Loc. cit. S. 255.
- ²¹ О значении слова, которое выбрано как наименование рассматриваемого явления среди множества различных терминов в языках индейцев, см.: *Davy G.* La Foi juree. These. Paris, 1923; *Idem.* Des Clans aux Empires // L'Evolution de 1'humanite. 1923. № 6; *Mauss M.* Essai sur la Don. Forme archanque de 1'echange // L'annee sociologique. N. S. I. 1923/4.
 - ²² *Davy C.* La Poi juree. P. 177.
 - ²³ Danses et legendes, I. P. 57; Civilisation chinoise... P. 196, 200.
- ²⁴ Freytag G. Lexicon arabico-latinum. Halle, 1830, i. v. 'aqara: de gloria certavit in incidendis camelorum pedibus [состязались в славе, перерезая ноги верблюдам].
 - 206
 - ²⁵ Essai sur la Don. S. 143.
 - ²⁶ Цит. по: *Davy G.* Loc. cit. P. 119- 120.
 - ²⁷ Leiden, 1932.
 - ²⁸ Maunier R. Les echanges rituels en Afrique du nord // L'annee sociologique, 1924/5. N.S. П. Р.81¹.
 - ²⁹ Essai sur la Don. S. 102'.
 - ³⁰ *Davy C.* La Foi juree. P. 137.
 - 31 Loc. cit. P. 252, 255.
 - ³² *Livius,* I, VII, 2, 13.
 - 33 London,1922.
- ³⁴ Предметы *кулы* можно, по-видимому, отдаленно сравнить с тем, что этнологи называют *Renommiergeld* [престижные траты].
- ³⁵ Jaeger W. Paideia. I. Berlin; Leipzig, 1934. S. 25 ff.; cp.:*Livingstone R. W.* Greek Ideals and Modem Life. Oxford, 1935. P. 102 sq.
 - ³⁶ Arist. Eth. Nic., IV, 1123b, 35.
 - ³⁷ Ibid., I, 95b, 26.
 - ³⁸ Ilias, VI, 208.
 - ³⁹ *Granet*. Civil. P. 317.
 - ⁴⁰ Ibid. P. 314.
 - ⁴¹ Argonauts... P. 168.
 - 42 *Granet*. Civil. P. 238.
 - ⁴³ *Granet*. Danses et legendes... I. P. 321.
- ⁴⁴ По ошибке я счел возможным отнести это *жан* в первом издании, р. 96, к словам, относящимся к игре. Явление это, впрочем, несет на себе многие черты благородной игры.
 - 45 См. Herfsttij der Middeleeuwen, гл. II [Осень Средневековья, т. I настоящего издания].

- ⁴⁶ Ср. относительно последующего: *Bichr Pares*. L'honneur chez les Arabes avant 1'Islam. Etude de sociologie. Paris, 1932; idem, Encyclopedic de 1'Islam, s. v. *mofakhara*.
 - 47 Freytag G. Einleitung in das Studium der arabischen Sprache bis Mohammed. Bonn, 1861. S.184.
 - ⁴⁸ Kifab al-Agham, IV, 8, VIII, 109 sq., XV, 52, 57.
 - ⁴⁹ Cp.: *Jaeger*. Paideia. I. S. 168 ff.
 - ⁵⁰ Lib. I, c. 24.
 - ⁵¹ Edda I. Thule, I. 1928, № 29; cp.: X. P. 298, 313.
 - ⁵² Ibid. II, № 9.
 - ⁵³ Ibid. II, № 8.
 - ⁵⁴ Altgerm. Religionsgesch. II. S. 153.
- ⁵⁵ Пример такого рода *gilp-cwida* [*хвастливой песни*] XI в. мы находим в: Gesta Herwardi / Ed. Duffus Hardi & C. T. Martin (как приложение к *Geffrei Gaimar*. Lestorie des Engles), Rolls Series, 1888, I. P. 345.
 - ⁵⁶ Le Pelerinage de Charlemagne (XI B.) / Ed. E. Koschwitz. Paris, 1925. Vs. 471-481.
- ⁵⁷ Michel F. Chroniques Anglo-Normandes. I. P. 52; ср. также: Wace. Roman de Rou. Vs. 15038 sq.; William of Malmesbury, IV, 320.
- ⁵⁸ Tournoi de Chauvency / Ed. M. Delbouille. Vs. 540, 1093—1158, etc.; Le Dit des herauts. Romania. XLIII. P. 218 ss.

207

- ⁵⁹ Varillas A. de. Histoire de Henry III. Paris, 1694, I, p. 574; это место частично воспроизводится в кн.: *Godefroy*. Dictionnaire, s. v. *gaber*, p. 197, 3.
 - Griechische Kulturgeschichte / Hrsg. von Rudolf Marx, III.
- ⁶¹ Schaefer H. Staatsform und Politik. 1932; Ehrenberg V. Ost und West. Studien zur geschichtlichen Problematik der Antike // Schriften der Phil. Fak. d. deutschen Univ. Prag. 1935. Bd. 15.
 - ⁶² Griech. Kulturgesch. III. S. 68.
 - 63 Loc. cit. S. 93, 94, 90.
 - ⁶⁴ См. выше, с. 56.
 - 65 Loc. cit. III. S. 68. 86 Loc. cit. S. 65, 219.
 - ⁶⁷ Ibid. S. 217.
 - ⁶⁸ Ibid. S. 69, 218.
 - ⁶⁹ Burckhardt. Loc. cit. S. 26, 43; Ehrenberg. Loc. cit. S. 71, 67, 70, 66, 72.
 - ⁷⁰ Burckhardt, Loc. cit. S. 69; cp.: Ehrenberg, Loc. cit. S. 68.
 - ⁷¹ Jaeger. Paideia. I. S. 273.
 - ⁷² *Pindanis*. Olymp., VIII, 92 (70).
 - ⁷³ Loc. cit., III. S. 85.
 - 74 Согласно *Chares*. См.: Pauly Wissowa s. v. Kalanos, c. 1545. 75 Loc. cit. P. 91.
 - ⁷⁶ Loc. cit. P. 80.
 - ⁷⁷ Ibid. P. 96.

IV

- ¹ Davy C. La foi juree.
- ² Ost und West. P. 76; cp. 71.
- ³ Ilias, XVIII, 504.
- ⁴ См. выше, с. 79. Ср.: *Jaeger*. Paideia. S. 147: "die Dike (schafft) erne Plattform des offentlichen Lebens, auf der Hoch und Gering sich als "Gleiche" gegenuberstanden" ("Дике" создает такую платформу общественной жизни, на которой высокое и низкое противостояли друг другу как "равные""].
 - ⁵ Nieuwe Rotterdamsche Courant (NRC). 1936. 20 июня, утрений выпуск, С.
 - ⁶ Wellhausen. Reste arabischen Heidentumes. 2. Ausg. Berlin, 1927, S. 132.
 - ⁷ VIII, 69 sq., cp.: XX, 209; XVI, 658; XIX, 223.
 - ⁸ XVIII, 497-509.
 - ⁹ Paideia. I. S. 14.
 - 10 от того же корня, видимо, и упомянутый выше *unm*.
 - ¹¹ Hanison J. E. Themis. P. 528.
- 12 Слово *noodlottig* [*pоковой*] указывает, по-видимому, своим двойным t на иной корень, чем в словах *lot*, *loten* [*жребий*, *бросать жребий*], но, вообще говоря, может рассматриваться как результат неправильного словообразования.
 - 13 См. выше, с. 69.
- ¹⁴ *Paulus Diaconus.* I, 20, Predegar, IV, с. 27 (SS. гег. Merov. II, р. 131). Об ордалиях с метанием жребия см. также: *Brunner H.* Deutsche Rechtsgeschichte. 2. Aufl. Bd. 11. S. 553 ff.
 - ¹⁵ Die Rechtsidee im fruhen Griechentum, S. 75.

208

- ¹⁶ *Davy*. La foi juree. P. 176, 126, 239 etc.
- ¹⁷ В средненидерландском *wedden* еще означает *жениться*: "hets beter wedden dan verbranden" ["уж лучше жениться, чем сгореть при пожаре"].
- ¹⁸ Соответственно англосаксонское *bryбhleap*, древнеисландское *bryбhlaup*, древневерхненемецкое *brutlouft*.
- ¹⁹ Ср. *Hanison J. E.* Themis, p. 232. Пример из нубийского рассказа в кн.: *Frobeniiis*. Kulturgeschichte Afrikas. S. 429.
- 20 В *Fjo1svinnsmal* [*Речах Фьёльсвинна*] 2* этот мотив вроде бы смещен еще дальше, поскольку здесь юноша, пустившийся в опасное сватовство, задает вопросы исполину, стерегущему деву.
 - ²¹ Blackstone. Commentaries / Ed. Kerr. III. P. 337 sq.
 - ²² Uttmann E. Abessinien. Hamburg, 1935. S. 86.
- ²³ Thalbitzer. The Ammassalik Eskimo. Meddelelser om Gr0nland, 1914, p. 39; Smith B. The Caribou Eskimo's. Copenhagen, 1929; Rasmussen K. Fra Gr0nland til Stille Havet. I—II. 1925/6; The Netsilik Eskimo. Report of the Fifth Thule Expedition. 1921/4. VIII, 1.2; Konig H. Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimos // Anthropos. 1924/5. XIX/XX.
- ²⁴ Биркет Смит (Loc. cit. P. 264), на мой взгляд, слишком резко устанавливает границу *judicial proceedings* [судебных разбирательств], утверждая, что у эскимосов карибу^{3*} песенные состязания вовсе не являются таковыми, а служат лишь a simple act of vengeance... or for purpose of securing quiet and order [простым актом мести... либо целям обеспечения тишины и порядка].
 - ²⁵ Thalbitzer. V. P. 303.
 - ²⁶ Stumpfl. Kultspiele, S. 16.
 - ²⁷ Paideia. S. 169.
 - ²⁸ *Plato*. Sophistes, 222c, d.
- ²⁹ Cicero. De Oratore, I, 229 sq. Можно вспомнить адвоката, что на процессе Ха-уптмана ^{4*} бил кулаком по Библии и размахивал американским флагом, или его нидерландского собрата, который в ходе одного нашумевшего уголовного дела разорвал пополам заключение психиатрической экспертизы. Ср. описанное у Литтманна (Loc. cit., р. 86) судебное заседание в Aбиссинии: "In sorgfaltig studierter, gewandter Rede entwickelt der Anklager seine Anikage. Humor, Satire, trenende Sprichworter und Redensarten, beiBende Anspielungen, heftiger Zom, kalte Verachtung, lebhaftestes Mienenspiel, bald drohnend herausfordemdes Gebrüll... muB herhalten, die Anklage zu bekraftigen und den Angeklagten in Grund und Boden zu bohren" ["В тщательно выученной, ловко построенной речи разворачивает обвинитель свои обвинения. Юмор, сатира, меткие пословицы и обороты речи, язвительные намеки, яростный гнев, холодное презрение, самая оживленная мимика, порою угрожающий рев... все это должно придать еще большую силу обвинению и полностью доконать обвиняемого"].

 \mathbf{V}

209

леблется между *борьбой*, *роком*, предназначенной кому-либо *далей* и состоянием, когда теряет силу скрепленный клятвой союз, хотя и нельзя быть вполне уверенным, что во всех этих случаях дело касается одного и того же слова.

- ³ См. Wakidi. / Ed. Wellhausen. P. 53.
- ⁴ Granet. Civilisation. P. 313; cp. De Vries. Altgerm. Religionsgesch. I. S. 258.
- ⁵ Gregor. Tur. II, 2.
- ⁶ Fredegar, I, IV, c. 27, MG. SS. rcr. Mer. II, 131.
- ⁷ См. *Herfsttij der Middeleeuwen*⁴, 1935. P. 134 (Verz. Werken. HI. P. 115) [Осель *Средневековья*, т. I настоящего издания, с. 103].
- ⁸ К приведенным здесь сведениям добавим: Erasmus Schets aan Erasmus v. Rotterdam, 14, VIII. 1528, Alien № 2024, 38 sq., 2059, 9.
 - ⁹ Bninner H., Schwerin C. von. Deutsche Rechtsgeschichte. II. 1928. S. 555.
 - ¹⁰ Schroder R. Lehrbuch der Deutschen Rechtsgeschichte. S. 89.
- ¹¹ Heifsttij der Middeleeuwen. P. 136—138 (Verz. Werken. III. P. 117-119) -[Осень Средневековья, т. 1 настоящего издания, с. 104—106).
 - ¹² Commentaries on the Laws of England /. Ed. R. M. Kerr. III. P. 337 sq.
 - ¹³ Harrson. Themis. P. 528.
 - ¹⁴ *Herodotus*, VIII, 123- 125.

¹ Cm. c. 55, 56.

² Не вполне ясно, как следует понимать происхождение слова *oorlog* [война], но во всяком случае оно, вероятно, все же же принадлежит сфере сакрального. Значение древнегерманских слов, корреспондирующих со словом *oorlog*, ко-

- ¹⁵ Loc. cit. IX, 101, VII. 96.
- ¹⁶ Civilisation... P. 320/321.
- ¹⁷ Подобное же искушение воспользоваться своим преимуществом встречается и в распре Сяна и Чжоу, ibid., 320.
 - ¹⁸ Loc. cit. P. 311.
 - ¹⁹ *Granet*. Loc. cit. P. 314.
 - ²⁰ Ibid. P. 316.
 - ²¹ Erben W. Kriegsgeschichte des Mittelalters, 16. Beiheft zur Hist. Zeitschrift. Munchen, 1929, S.95.
 - ²² Stoke, III, vs. 1387.
- ²³ См. далее также: *Erben,* loc. cit. P. 93 sq. и *Herfsttij der Middeleeuwen*. P. 141 (Verz. Werken. III. P. 121) [Осень Средневековья, т. I настоящего издания, с. 107-108].
- ²⁴ Согласно японскому агентству печати Домей, после взятия Кантона японский главнокомандующий послал вызов Чан Кайши, предлагая провести на Южно-Китайской равнине решающий бой, дабы спасти свою воинскую честь, и после поединка на мечах сложить оружие (NRC. 1938. 13 дек.)¹.
- ²⁵ Cp. *Erben.* Loc. cit. P. 100 и *Herfsttij der Middeleeuwen*. P. 140 (Verz. Werken. III. P. 120) [Осень Средневековья, т. I настоящего издания, с. 106—107].
 - ²⁶ Ср. о Китае: *Granet*. Loc. cit. P. 334.
 - ²⁷ *Nitobe.* The Soul of Japan. Tokyo, 1905. P. 98, 35.
 - ²⁸ The Crown of Wild Olive. Four Lectures on Industry and War. Ill: War.
- ²⁹ Herfsttij der Middeleeuwen, гл. II—X (Verz. Werken, III) [Осень Средневековья, т. I настоящего издания].

VI

- ¹ Cp.: Lieder des Rgveda / fJbers. von A. Hillebrandt. Gottingen, 1913. S. 105 (I, 164, 34). (Quellen z. Religionsgesch. VII. 5).
 - ² Loc. cit. S. 98 (VIII, 291-292).
 - 210
 - ³ Allgemeine Geschichte der Philosophic. I. Leipzig, 1894. S. 120.
 - ⁴ Ueder des Rgveda. S. 133.
- ⁵ Atharvaveda, X. 7. 5. 6. Буквально *столп*, здесь в мистическом значении основы всего сущего или чегото подобного.
 - ⁶ Atharvaveda, X. 7-. 37.
- ⁷ Piaget Jean. Le langage et la pensee chez Γ enfant. Neuchatel—Paris, 1930. Chap. V. Les questions d'un enfant.
 - ⁸ Winternitz M. Geschichte der Indischen Literatur. I. Leipzig, 1908. S. 160.
 - ⁹ Adriani N; Kruyt A. C. De baree-sprekende Toradja's van Midden-Celebes. Bat., 1914. III. P. 371.
- ¹⁰ Adriani N. De naam der gierst in Midden-Celebes // Tijdschr. Bat. Gen. 1900. 51. P. 370. Об исполнителях некоторых народных игр в Граубюндене говорилось также, "daB sie ihre thorechten abenteur trieben, daB ihnen das Kom destobas gerathen solle" ["что они затевали свои дурацкие фокусы, чтобы хлеб еще лучше родился"], Stumpfl. Kultspiele. S. 31.
- ¹¹ К этому же склонялся и Ольденберг: *Oldenberg H.* Die Weltanschauung der Brahmanatexte. Gottingen, 1919. S. 162, 182.
 - ¹² Satapatha-brahmana, XI. 6. 3. 3, Brhadaranyaka-upanishad, II, 1—9.
 - ¹³ Strabo, XIV, c. 642; Hesiodus, fragm. 160; cp.: Ohiert. Ratsel u. Ratselspiele. S. 28.
- ¹⁴ Wilcken U. Alexander der Grofie und die indischen Gymnosophisten // Sitzungs-ber. PreuB. Akad. 1923. 33. S. 164. В рукописи есть лакуны, приводящие к неясностям, которые Вилькен, на мой взгляд, толкует не вполне убедительно.
 - ¹⁵ Atharvaveda, XX, 133, 134.
 - ¹⁶ Mahabhirata, III, 313.
 - ¹⁷ Bartholomae Chr. Die Gatha's des Awesta, IX, SS. 58-59.
- ¹⁸ Cm.: Isis. 1921. IV. 2. № 11; Harvard Historical Studies. 1924. 27; *Hampe K*. Kaiser Friedrich II als Fragesteller. Kultur- und Universalgeschichte (Festschrift Walter Goetz). 1927. S. 53-67.
 - ¹⁹ Pranti C. Geschichte der Logik im Abendlande. I. S. 399.
 - ²⁰ Aristoteles. Physica, IV, 3, 21 Ob, 22 sq.; Capelle W. Die Vorsokratiker. S. 172.
 - ²¹ *Jaeger*. Paideia. S. 243—244.
- ²² Capelle W. Die Vorsokratiker. S. 216. Поразительное сходство фантазии у Моргенштерна: "Ein Knie geht einsam durch die Welt…" ["Колено по миру бредет…"].
 - ²³ Cm.: *Capelle W.* Die Vorsokratiker, S. 102.
 - ²⁴ Paideia. S. 220.

- ²⁵ Capelle W. Die Vorsokratiker. S. 82.
- ²⁶ Jaeger. Paideia, S. 154; Capelle W. Die Vorsokratiker. S. 82b.
- ²⁷ 32, fr. 30, in: *Capelle W.* Die Vorsokratiker. S. 200.

- ¹ Cp.: Auerbach E. Giambattista Vico und die Idee der Philologie // Homenaje a Antonio Rubi6 i Lluch. Barcelona, 1936. I. P. 297 sq.
- 2 Я имею в виду работы, подобные статьям В. Б. Кристенсена или К. Кере-ньи в сборнике: Apollon. Studien uber antike Religion und Humanitat. Wien, 1937.
 - Cp.: Jaeger. Paideia. S. 65, 181, 206, 303.

211

- Vogt W. H. Stilgeschichte der eddischen Wissensdichtung. I // Der Kultredner. Schriften der baltischen Komission zu Kiel. 1927. IV. I.
- Доклад под названием Восточно-индонезийская поэзия, прочитанный проф. Де Йосселином де Йонгом в Королевской нидерландской академии наук (отделение литературы) 12 июня 1935 г.
- Cp.: Diajadimngrat Hoesein. De magische achtergrond van den Maleischen pantoen. Batavia, 1933; Idem, Przyluski. Journal asiatique, 1924, t. 205, p. 101.
- Haikai' de Basho et de ses disciples / Trad. de K. Matsuo et Steinsilber-Oberlin. Paris, 1936. 8 Cp.: Vogt W. H. Der Kultredner. S. 166.
- Книга: Rosenberg Melrich V. Eleanor of Aquitaine, Queen of the Troubadours and of the Courts of Love. London, 1937, - отстаивающая реальность этого обычая, к сожалению, грешит недостаточно научным подходом к предмету.
 - ¹⁰ Исходная форма английского слова *jeopardy* [риск].
 - ¹¹ *Nguen. Loc.* cit. P. 131.
 - ¹² Ibid. P. 132.
 - 13 Ibid. P. 134.
 - ¹⁴ De Vierentwintig Landrechten / Ed. v. Richthoven. Friesische Rechtsquellen. S. 42 ff.
 - 15 Сходное положение описывает Де Йосселин де Йонг относительно о. Буру.
 - ¹⁶ Thule, XX, 24.
- ¹⁷ Предположение, что первоначальный источник *kenningar* [кеннингов] следует искать в области поэтического, вовсе не исключает связи с понятием maбy. Ср.: Portengen Alberta J. De Oudgermaansche dichtertaal in haar etymologisch verband. Leiden, 1915.

VIII

- Космогонический миф всегда вынужден ставить *primum agens* [перводви-гатель] впереди всего сущего.
- ² Theog., 227 sq., 383 sq.
- ³ Cp.: Murry Gilbert. Anthropology and the Classics / Ed. R. R. Marett. 1908. P. 75.
- ⁴ Empedocles, 176 fr. 121; Capelle. S. 242.
- ⁵ Ibid., S. 242, fr. 122. Ср.: *Diels*. Fragm. Der Vorsokratiker. II. S. 219. Schwarz-haarige [черноволосая], в последующих изданиях - schwarzaugige [черноокая].
 - ⁶ *Mauss*. Essai sur le Don. P. 112.
- ⁷ Mededeelingen der Kon. Akad. v. Wetenschappen, aid. Letterk. 1932, 74. B. №6. P. 82 sq. (Verz. Werken. IV. P. 64 vg.).
 - ⁸ Loc, cit. P. 89 (Verz. Werken. IV. P. 69).
 - ⁹ Loc. cit. P. 90 (Verz. Werken, IV. P. 70).
- ¹⁰ Трехлетняя девочка мечтает о шерстяной обезьянке. "Какой величины должна она быть?" "До неба". Пациент рассказывает психиатру: "Доктор, меня тут же увезли в экипаже". Доктор: "Это был не простой экипаж?" Пациент: "Он был золотой". Доктор: "А как он был запряжен?" Пациент: "Сорока миллионами алмазных оленей" (устное сообщение доктора И. Ш. примерно в 1900 г.). Подобные же количества и качества используются в бумистских преданиях.

- 212
 11 Gylfaginning [Видение Гюльви], 45; ср. ловлю Midgardslang [Мирового змея], 48.
- 12 τής ποιήσίως... τό θαυματοποιικόν μόριον, Sophistes, 268d.
- 13 Cм. с. 46 и далее.
- ¹⁴ Berlin, 1936.
- ¹⁵ Cp.: *Jaeger*. Paideia. S. 463—474.
- ¹⁶ Symp., 223d, Phileb., 50b.

IX

¹ Kl. Hippias, 368-369.

² Euthydemos, 3O3a.

```
<sup>3</sup> πληγείς. Ibid., 3O3b, e.
     Protag., 316d; Cratylus, 386d.
     Paideia. S. 221.
    <sup>6</sup> Comperz H. Sophisten und Rhetoren, 1912. S.17, 33.
     Подобно: Capelle W. Die Vorsokratiker. S. 344.
    <sup>8</sup> Подобно: Jaeger. Loc. cit. S. 398.
    <sup>9</sup> Cp.: Livingstone R. W. Greek Ideals and Modem Life. P. 64.
      Cp.: Sophistes, 261b. Prantl.
    <sup>11</sup> Prantl. Gesch. Der Logik. I. S. 492.
    <sup>12</sup> Euthydemos, 293c.
    13 Cratylus, 386d.
    <sup>14</sup> Euthydemos, 278b, 283b.
    15 Sophistes, 235a.
    <sup>16</sup> Parmenides, 137b.
    <sup>17</sup> 142b, 155e,165e.
    <sup>18</sup> См.: Prantl. I. S. 9.
    <sup>19</sup> Poetica, 1447b.
    <sup>20</sup> Reich. Der Mimus. S. 354.
   <sup>21</sup> Sophistes, 242c, d; cp.: Cratylus, 440.
   <sup>22</sup> Cratylus, 406c.
   <sup>23</sup> Ibid., 384b.
   <sup>24</sup> Ibid., 409d.
    <sup>25</sup> Parmenides, 128e.
   <sup>26</sup> Gorgias, 484c. Cp.: Menexenus (Bude, p.52).
    <sup>27</sup> Prantl. Loc. cit. P. 494.
   <sup>28</sup> Gorgias, 483a-484d.
    <sup>29</sup> Cm.: Mieville H. L. Nietzsche et la Volonte de puissance. Losanne, 1934; Andler Charles. Nietzsche, sa vie et
sa pensee. T. I. P. 141; III. P. 162.
     <sup>0</sup> De doctrina Christiana. II. 31.
    <sup>31</sup> При переводе с латинского острота выражения определенно теряется, ибо comua non perdidisti
подразумевает не терял своих рогов.
    <sup>32</sup> Richter. Historia. II. IV. III. C. 55-65.
   33 Оба термина следует понимать в их средневековом значении.
    <sup>34</sup> Sint Victor Hugo van. Didascalia // Migne. T. 176, 173 d., 803; De vanitate mundi / Ibid. 709; Salisbury Job.
van. Metalogicus, I, c. 3; Policraticus, V, c. 15.
   35 Abaelard. Opera, I. p. 7, 9, 19; II, p. 3.
    213
   <sup>36</sup> Loc. cit., I, p. 4.
   <sup>37</sup> Сообщение покойного проф. К. Снаук Хюргронье (С. Snouck Hurgronje).
    <sup>38</sup> Alien. Opus epist. Erasmi, t. VI, № 1581, 621 sq., 15Juni 1525.
    <sup>1</sup> Leges, II, 653.
     Ibid., II, 667d, e.
    <sup>3</sup> Politica, VIII, 4, 1339a.
    <sup>4</sup> Ibid., 1337b, 28.
     σχολάζειν δύνασθοαι καλώς.
    ^{6} προς τήν έν τή σχολή διαγωγήν.
     Politica, 1339a, 29.
    <sup>8</sup> Ibid., 1339b, 35.
     Plato. Leges, II, 668.
    <sup>10</sup> Anstoteles. Politica, VIII, 1340a. <sup>11</sup> RespubL, X, 602b.
    ^{12}εΪναι παιδιάν τίνα καΐ ου σπουδήν τήν μίμησιν.
    <sup>13</sup> Я видел газетное сообщение о международном конкурсе, впервые состоявшемся в 1937 г. в Париже, на
```

- соискание учрежденной покойным сенатором Анри дё Жувенелем премии за лучшее исполнение Шестого фортепианного ноктюрна Габриеля Форе.
 - ¹⁴ Schiller. Uber die asthetische Erziehung des Menschen. Vierzehnter Brief.
 - 15 The Story of Ahikar // Ed. by P. C. Conybear etc. Cambridge, 1913. P. LXXXIX, 20-21.

- ¹⁶ *Granet*. Civilisation. P. 229, 235-239.
- ¹⁷ Ehrenberg. Ost und West. S. 76.
- ¹⁸ Album de Vfflard de Honnecourt // Ed. H. Omont. PI. XXIX. Fol. 15; id. Pol. IX.

XI

- ¹ См. выше, с. 135 и далее.
- ² По Ростовцеву: *Rostowtzeff*. Social and Economic History of the Roman Empire.
- ³ Herfsttij der Middeleeuwen (Verz. Werken, II) [Осень Средневековья, т. I настоящего издания].
- ⁴ Я. Ван Леннеп еще хорошо помнит обычаи старшего поколения, когда заставляет своего Фердинанда Хёйка надеть парик лишь по возвращении из долгого плавания ^{1*}.
 - 5 О парике как символе правосудия в Англии см. выше, с. 86.
 - 6 Согласно учению Руссо и многих других.
 - ⁷ См. выше, с. 41 и далее.
- 8 Даже у женщин входят в моду спутанные волосы: см., например, скульптурный портрет Луизы, королевы Пруссии, работы Шадова 2* .

XII

- ¹ In de Schaduwen van morgen ¹ [В тени завтрашнего дня]. Р. 159- 174 (Verz. Werken. VII).
- ² Ср., например, в: *Herfstty der Middeleeuwen*, hoofdstuk XVII: De Denkvormen in bet praktische leven (Veiz. Werken. III. Р. 279 ff.) [*Осень Средневековья*, т. I настоящего издания, гл. XVII: формы мышления в практической жизни, с. 228-246].
- ³ Террорист Бернар (Адриан Антуан) де Сент заменил свое второе и третье имя, воспользовавшись атрибутами двух этих святых киркой (pioche) и подковой (for), как это уже было сделано в революционном календаре со св. Адрианом и св. Антонием, на Пьошефер^{1*}.
- ⁴ Cm.: Over de grenzen van spel en emst in de cultuur. P. 25 (Verz. Werken. V. P. 24); In de schaduwen van morgen (Verz. Werken. VII).
 - Over de grenzen van spel en emst in de cultuur (Verz. Werken. V. P. 3 sq.).
- ⁶ *Oudendijk J. K.* Een cultuurhistorische vergelijking tusschen de Fransche en de Engelsche parlementaire redevoering. Utrecht, 1937. ⁷ Cm.: In de schaduwen van morgen. P. 104—113 (Verz. Werken. VII).
 - ⁸ Sctimitt Carl. Der Begriff des Politischen. 3e Ausg. Hamburg, 1933 (le Ausg. 1927).
 - ⁹ Fragm. 70.
 - ¹⁰ См. выше, с. 37.
- ¹¹ Leges, 803, 804; ср. также: 685. Слова Платона, неоднократно подхваченные другими, приобрели мрачный оттенок у Лютера: "Alle Creaturen sind Gottes Larven und Mummereien" ["Все твари суть личины и маски Господа"]. Erianger Ausg. XI. S. 115.
 - ¹² Притч. 8, 30-31.

ЗАДАЧИ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ *

Предписывая сопровождать работу на соискание академической степени подготовкой письменных Тезисов, нынешний закон Нидерландов сохраняет в науке пережиток прежней эпохи. Обычай вывешивать и защищать свои Тезисы существовал во дни Абеляра и во дни Лютера в средневековом университете выдвижение Тезисов с последующим Диспутом было установлено как способ формулирования научных вопросов. В системе знания Тезисы выступали как интеллектуальный инструмент, в сфере культуры — как духовная форма. Средневековый университет в полном смысле слова являл собою арену борьбы, палестру 3, он вполне походил на рыцарское ристалище. Там разыгрывались важные и часто опасные игры. Публичные акты высшей школы, по аналогии с рыцарским ритуалом, носили характер либо посвящения и инициации 3, либо состязания — вызова и единоборства. Постоянные диспуты, сохранявшие форму церемониала, в значительной мере составляли жизнь средневекового университета. Подобно турнирам, они были одной из важнейших форм той социальной игры, откуда берет начало культура.

Техника Тезисов и Диспута полностью отвечает структуре средневекового мышления и средневекового общества в целом. Оружием здесь служил силлогизм. Его троичность словно бы отражала триаду копья, щита и меча. Доктор и бакалавр, подобно рыцарю и оруженосцу^{4*}, располагали столь же благородным оружием. Тезисы предполагают наличие общей для обеих сторон четко разграниченной и замкнутой системы идей, в пределах которой каждое понятие получает строго рациональное определение; другими словами, это схоластическая система мышления. Тезисы предполагают также высокую степень культурного соответствия всех тех, кто имеет к ним отношение. Здесь действует код, при помощи которого стороны понимают друг друга. Каждый знаком с правилами игры и владеет фехтовальным искусством формальной логики. И наконец, Тезисы предполагают определенную степень догматизма, жесткости мышления, отсутствия того непрерывно возникающего осознания всесторонней взаимосвязи и соотнесенности идей и понятий, которое так характерно для мышления современной эпохи.

* De taak der cultuurgeschiedenis. Cultuurhistorische verkenningen. P. 1-85. H. D. Tjeenk & Zoon N. V., Haarlem, 1929. В основу статьи положен доклад, прочитанный в 1926 г. на собрании членов Исторического общества в Утрехте, а затем — как лекция в Цюрихском университете. (*Huizinga J.* Verzamelde Werken. VII. H. D. Tjeenk Willink & Zoon N. V. Haarlem, 1950. P. 35-94.)

В наши дни не много осталось от тех культурных условий, которые привели к возникновению и процветанию Тезисов. Такие условия еще существовали во времена Гуманизма и Реформации. До какой-то степени они сохраняли значение, хотя и весьма ослабленное, и во времена просвещенного Рационализма, который у нас послужил толчком для появления, хотя и с большим опозданием, жесткого Органического закона 1815 г. о высшем образовании^{5*}. Ныне условия эти отсутствуют, в результате чего Тезисы стали устаревшим орудием, своего рода гусиным пером в руках машинистки. Как вспомогательное педагогическое средство Тезисы еще сохраняют свою значимость в математике. В остальном же они сведены к чистой формальности в рамках академического ритуала. По самой своей природе они тем уместнее, чем более нормативный характер носит та дисциплина, где они применяются. Чем менее систематична та или иная наука, тем менее она пригодна для выдвижения Тезисов. Вероятно, Тезисы еще могут послужить от случая к случаю догматическому богословию или юриспруденции. Филология и лингвистика отводят им место, так сказать, на периферии своих интересов. Историк же вполне может без них обойтись. Мир его представлений слишком расплывчат, выводы его слишком нестроги, очертания его индивидуальных понятий слишком не совпадают с очертаниями понятий его коллеги, чтобы он смог поймать противника в ловушки Тезисов или набросить на того сеть своих силлогизмов.

Разве что будут затрагиваться исключительно вопросы критики или метода. Тогда форма Тезисов может оказаться хотя и не обязательной, но все же полезной и для истории. Обращение к ним может быть целесообразным при рассмотрении вопросов достоверности или ложности, приоритета или заимствования. Равно как и при выяснении уместности или желательности того или иного метода. Подобные вопросы, впрочем, в основе своей не принадлежат к вопросам истории, они даже не переступают ее порога.

Автору, пытающемуся после такого вступления выстроить в виде пятичастных Тезисов некие упорядоченные размышления на тему истории культуры, вполне могут приписать тщеславие и напускную браваду. Все это выглядит как еще одно доказательство культурноисторического родства между ученым доктором — и рыцарем, который порою находил удовольствие в том, чтобы выйти на поединок, вооружившись старым, ржавым мечом или оставив свою руку незащищенной. Но свое копье обнажает он не как рыцарь некоей незыблемой догмы. Если же избранную мною форму сочтут вполне оправданной как «сверхсовременную», то за этим будет стоять признание ценности ее наглядности и

определенности, ее способности привлечь внимание, — короче говоря, ценности ее *head lines* [заголовков].

217

I. Историческая наука страдает недугом неудовлетворительного формулирования рассматриваемых ею вопросов

Тот, кто привык «быть в курсе событий», просматривая исторические журналы, порой не может избавиться от чувства растерянности, видя наводняющие их сообщения о несчетных монографиях, статьях и публикациях источников, что с каждым месяцем, во всех странах, поднимают уровень океана исторических материалов. Он видит, как ученые всего мира все более тонут в деталях. То это письма какого-то малозначительного дипломата крохотного государства, то счета какого-то убогого монастыря; словом, поток quisquiliae [всякого мусора]. Каждая из подобных работ представляет ценность для него лишь постольку, поскольку данный предмет затрагивает тему его собственного исследования. И он спрашивает себя с сомнением: в скольких же умах действительно осядет каждый из этих бесчисленных трудоемких плодов исторической мысли? Ответ здесь может быть только один: каждый — в весьма немногих. Если бы существовала статистика, отражающая, насколько часто и тщательно прочитывается и усваивается все напечатанное и каково истинное соотношение труда, затраченного на получение научной продукции — и интеллектуальной потребительской ценности конечного результата, мы бы не раз ужаснулись. Внимание, уделяемое одной печатной странице, число читателей, приходящееся на месяц исследовательской работы, — выраженное в цифрах и диаграммах, не окажется ли все это поистине удручающим? Если притча о семени, упавшем на камень 6*, нас не утешит, как тогда уйти от вопроса: не представляет ли работа этой научной машины не что иное, как безнадежное растрачивание энергии?

В исторической науке, при ее неизбежно несистематическом характере, поток мысли движется в постоянно расходящихся направлениях. Из всех этих исследований подавляющее большинство едва ли указывает нам путь в самую сердцевину знания. — Здесь критически настроенный специалист, будучи убежден, что это вовсе не так, заявит о своем несогласии. Каждая монография, скажет он, это Vorarbeit [подготовка] к дальнейшим исследованиям. Да, материал пока еще недостаточно обработан, не подвергнут критическому анализу. Однако прежде чем приступить к крупным проблемам, необходимо еще больше углубиться в детали. Мы заготавливаем камни для будущего строительства. Мы — усердные дровосеки и водоносы. — И все же сомнения остаются, и хочется возразить: вы тешите себя иллюзией смиренного бескорыстия во имя грядущей выгоды для других. Но когда придет Зодчий, он обнаружит, что из камней, которые вы для него приготовили, большинство непригодно. Вы вовсе не рубите и не обтесываете, вы шлифуете и отделываете, потому что у вас не хватает сил для подлинной работы исследователя.

218

К счастью, эти настроения, что, перекликаясь с Книгой Екклесиаста, вторят тону слов Проповедника, не являются самым последним новшеством в методологии истории. Нужно приложить усилие, чтобы по возможности наиболее отчетливо увидеть фактический процесс жизни науки. Оставаясь по существу реалистами, мы с трудом отходим от представления, что наука существует гдето в нашем сознании как ein Gebilde [некое строение] во всей своей полноте. Это представление, пожалуй, вполне подходит к искусству — но почему бы не распространить его также и на науку? Можно без преувеличения утверждать, что красота и сущность готики проявляются в ее самых выдающихся достижениях и многим она предстает во всей своей полноте, вовсе без того чтобы они заходили в каждую отдельную церковь. Поневоле нечто в этом же роде кажется возможным по отношению к знанию и истине в сфере науки. Я не берусь судить, до какой степени подобный подход применим к такой науке, как физика. Вероятно, можно предположить, что вся полнота знания физики содержится в некоем отдельном мозгу, но из этого вовсе не следует, что он владеет всеми ее деталями. Физика и история выступают здесь естественными объектами сравнения, так как они полярно противостоят друг другу по типу мышления, наличествующего в естественных и гуманитарных науках: исключительно точная — и исключительно неточная дисциплина. Сопоставление истории с физикой сразу приводит к мысли, что полнота исторического знания и понимания невообразима во всех отношениях. Знание истории всегда носит чисто потенциальный характер. Не только в том смысле, что никто не знает мировой истории или даже истории крупного государства во всех возможных подробностях, но и в том гораздо более важном смысле, что всякое историческое знание об одном и том же предмете — независимо от того, является ли этим предметом город Лейден или Европа в целом, — выглядит в голове ученого А совсем не так, как в голове ученого Б, даже если оба они прочли абсолютно все, что можно было прочесть на данную тему. Мало этого, даже в голове ученого А сегодня оно уже выглядит не так, как вчера. Или еще лучше: оно никак не выглядит вовсе, ибо ни в какое мгновение не может обрести завершенную форму. В отдельном мозгу историческое знание никогда не может быть чем-то большим, нежели память, откуда могут быть вызваны те или иные образы. *In actu* [$A\kappa muвнo$] это знание существует лишь для пришедшего экзаменоваться студента, отождествляющего его с тем, что написано в $\kappa huze$.

Знать историю страны может означать в каждом отдельном случае следующее: располагать столькими живыми представлениями о ней, быть до такой степени наполненным знанием прошлого, чтобы это приводило к возникновению новых идей, на которые ум способен был бы критически реагировать, вбирая их в свои представления и ассимилируя. В самом человеке все это укрепляет иллюзию, будто бы из таких представлений вкупе формируется некий «образ». При этом может случиться, что представление одного относительно некоего раздела будет

219

иметь большую познавательную ценность и даже более универсальный характер, чем идея целого, имеющаяся у другого; и не нужно думать, что речь идет о маститом ученом — и школяре: имеются в виду два достаточно подготовленных специалиста. Есть историки-мудрецы среди любителей, занимающихся каким-либо чисто местным вопросом, и сухие торговцы знаниями из числа столпов университетского сословия.

Это касается того, как «живет» наука в отдельных умах. Но что имеют в виду, когда думают о науке как об объективном духовном начале, как элементе культуры, когда говорят не о том, что знает ученый А или ученый Б, но о том, что «знают» вообще? Так, например, в настоящее время «знают», что *Magna Carta* [Великая Хартия (вольностей)] вовсе не была либеральным сводом законов, имеющим корни в просвещенном и дальновидном чувстве политической и гражданской ответственности *. То есть средний образованный англичанин, посещавший школу до 1900 г., вероятно, об этом еще не знает. А средний образованный иностранец довольно смутно представляет себе, если вообще представляет, что именно означает словосочетание *Magna Carta*. Но в английском образовании, благодаря превосходным методам создания связей между исторической наукой и преподаванием истории, что имеет место в последние годы², традиционную точку зрения сменили представления более точные. Итак, на практике под теми, которые «знают», подразумевается или некоторое число людей, или историческая наука, рассматриваемая как некая сущность. Что опять-таки возвращает нас к противопоставлению номинализма и реализма.

Употребляемые в переносном смысле выражения «наука считает», «наука продемонстрировала» для нас необходимы и исполнены живого значения. Помимо представлений об индивидуальном знании отдельных вещей, мы должны хранить образ некоей динамической величины, именуемой «историческая наука», которая, несмотря на то что существовать в одном-единственном человеческом мозгу она не может никогда и нигде, являет собой все же некое взаимосвязанное единство. Увиденный под таким углом зрения, этот приводящий в замешательство процесс производства, продукция которого может лишь расти вширь, предстает совсем в ином свете. Безразлично, сколько всего читателей смогли понять то или иное историческое исследование — десяток тысяч или не более девяти. Совершенно излишне подыскивать для каждой монографии оправдание в том, что это, мол, «подготовка» к последующему обобщению. Как субъект некоего космоса, она сама по себе имеет право на существование, подобно всякому заливающемуся песней дрозду и всякой жующей траву корове. Историческая наука — это культурный процесс, общемировая функция, отчий дом, в котором много обителей8*. Отдельные предметы ее рассмотрения бесчисленны, и каждый из них знаком лишь немногим. Но дух данного конкретного времени всякий раз заново определяет некое сходство, согласованность, конвергенцию результатов исследований, которые только кажутся расходящимися друг с другом. Всякий период духовного развития на деле обладает однородным историческим знанием, хотя единство это и не реализуется в голо-

220

ве какого-то одного мыслящего человека. Хотя знание и проявляется как абсолютно различные представления относительно абсолютно различных вещей, существует все же определенная кафоличность знания, consensus omnium [всеобщее согласие], — что тем не менее допускает бесконечное разнообразие в суждениях и во мнениях. В каждой отдельной области результаты кропотливых исследований собираются во множественные очаги углубленного знания — не в том смысле, что знание деталей обретает ценность только с появлением человека, способного к синтезу, умеющего делать выводы, но в том смысле, что международный обмен научной продукцией определяет, в каких направлениях будет формироваться только что предложенное описание некоего исторического предмета. К примеру, над историей церковной десятины работают во Франции, Италии, Германии или еще где-нибудь. Определенное, точное знание данного предмета вообще — существует іп асти лишь для немногих, іп ротептіа — для каждого. Что, собственно, подразумевают, говоря о «современном состоянии знаний» в отношении того или иного предмета? Допустим, предмет этот — Меттерних. Никто не знает всего того, что содержится в книге Х. фон Србика Mettemich, — не исключено, что этого не знает и сам автор книги, если «знать» означает «иметь в своем сознании или в

своей памяти». И все же можно сказать, что эта книга, уравновешенная возражениями противников Србика, *представляет* состояние научного знания относительно предмета «Меттерних» на данный момент. Отсюда с очевидностью следует, насколько неопределенным должно по необходимости оставаться значение такого выражения, как «состояние знаний».

Если, таким образом, признать за исторической наукой существование в виде объективного духовного начала, в виде формы познания мира, наличествующей лишь в умах бесчисленного множества индивидуумов, взятых вместе; формы, из всего объема которой даже крупнейший ученый получал, говоря языком прежних адептов devotio moderna, «лишь искорку» 11*, то отсюда вытекает еще одно обнадеживающее следствие. В подобном признании уже заложено восстановление в правах «антикварного интереса», ранее с презрением отвергнутого Ницше как ничего не стоящая форма истории. Непосредственное, спонтанное, наивное восхищение старинными вещами ушедших дней, воодушевляющее дилетанта, интересующегося историей данной местности, и исследователя генеалогии, — это не только первичная, но и полноценная форма стремления знать историю. Это порыв к прошлому. Движимый этим стремлением, возможно, хочет понять историю лишь совсем крохотного местечка, какую-нибудь незначительную взаимосвязь, существовавшую в прошлом, но порыв его может быть столь же глубоким и чистым, столь же чреватым подлинной мудростью, как и у того, кто желает объять своим знанием небо и землю. И не довольствуется ли человек истинно благочестивый самым скромным трудом во имя служения своему Господу? 12*

221

Поэтому погруженный в детали исследователь вовсе не должен искать оправдания научной значимости своей работы, ссылаясь на ее подготовительный характер. Истинное оправдание лежит много глубже. Этот исследователь удовлетворяет жизненную потребность, он повинуется благородным стремлениям современного духа. Принесет ли его работа осязаемые плоды для дальнейших исследований, собственно говоря, не так уж и важно. Отшлифовывая всего лишь одну из мириад граней, он участвует в становлении исторической науки своего времени. Он осуществляет живой контакт духа с прошлым, которое было подлинным и полным значения. Благоговейно пестуя мертвые вещи былого, он постепенно взращивает маленькие живые истины, по своей ценности и хрупкости подобные тепличным растениям.

От настроения в духе $E\kappa\kappa$ лесиаста нам, кажется, удалось перейти к более оптимистической ноте, чем можно было бы ожидать исходя из негативной формы изложения выдвинутых нами Тезисов... Итак, «all's well with History» [«с Историей все в порядке»], и каждый шарлатан, каждый тупица мог бы смотреть на себя как на маленького архата¹³* этой науки. Так бы оно и было, если бы людям хватало ума и если бы история, будучи требованием жизни, не была также и школьной потребностью. Всякая нынешняя наука, независимо от ценности чистого продукта своей деятельности, — это гигантская национально-интернациональная организация. И как таковая, она не в состоянии избежать давления системы, воздействия всеобщего процесса механизации, являющегося следствием наших современных, сверхусовершенствованных, обильно смазанных и слишком уж резво функционирующих инструментов культуры. Аппарат современной исторической науки образуют университеты с их системой кафедр, экзаменов и диссертаций; академии наук, институты и ассоциации, создаваемые для публикации источников или поддержки специальных исторических исследований; журналы, научные издательства, конгрессы, комитеты по интеллектуальному сотрудничеству и т.д. Каждый из этих инструментов и хочет, и должен работать, ему нужно выпускать продукцию, он нуждается в материале. Нужно подготовить очередной номер журнала, издатель должен выйти на рынок с новыми книгами, институт публикаций не может простаивать. Молодой историк обязан подтверждать свои способности в диссертации и научных статьях, старый — доказывать, что он тоже не дремлет. Вся эта, в совокупности, внешняя сторона дела, эта механика науки отнюдь не умаляет высокого живого огня вдохновения, влекущего к науке просвещенное человечество. Непреодолимая жажда знаний — основа всего, в том числе и основа механизма науки. Мы всего-навсего констатируем, что «предприятие» науки не только покоится на свободном интеллектуальном труде ученых, но, чтобы самый этот труд сделать возможным, нуждается в социальном устройстве, действующем тем более эффективно и властно, чем более совершенствуется сама наука. Мельница мелет и должна молоть. Но что она мелет?

Исследовательская работа историка в значительной мере представляет собою поиск, отбор материала и подготовку его к использованию. Здесь еще нечего перемалывать, здесь нужно провеивать и просеивать. Исторический материал вовсе не лежит на поверхности. Даже «предания» — еще не сам материал, материал — внутри этих преданий. В истории путь от материала — к знанию кажется не только более длинным и более трудным, чем где бы то ни было; там есть еще один трудоемкий путь: от незнания — к материалу. Для естественных наук, поскольку в них не содержится исторического

элемента, материал задан и определен, доступен для наблюдения, упорядочения и эксперимента. Для Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова;

Коммент. Д. Э. Харитоновича - М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

истории материал — определенные события из определенного прошлого — не является данностью. Он уже больше не существует — в том смысле, в каком существует природа. Чтобы обрести возможность представить его как существующий, историк должен проделать нелегкую работу по исследованию и подтверждению, просеиванию и провеиванию материала предания — прежде чем сумеет «добраться» до знания сырого материала своей деятельности, до самих фактов. Очевидно, все это есть лишь предварительная работа, подготовка и инвентаризация.

Итак, все это Vorarbeit, за исключением конечного синтеза? Ни в коей мере. На самом деле в такой работе, если она проводится хорошо, происходит вызревание исторического знания как такового. Возникновение исторического видения не есть процесс, следующий сразу же за критической переработкой сырого материала, он совершается непосредственно в ходе рабочих раскопок; наука реализуется в деятельности индивидуума не только путем синтеза, но и путем анализа. Никакой подлинно исторический анализ невозможен без постоянного прояснения смысла. Чтобы начать анализ, в уме уже должен присутствовать синтез. Концепция упорядоченных связей необходима уже на самой начальной стадии рытья или вырубки.

Вот здесь-то и виден недуг. Нередко подступают к материалу, тогда как сам вопрос должным образом еще не поставлен. Раскапывают материал, на который нет спроса. Горы критически рассмотренных данных, в ожидании дальнейшего применения, переполняют закрома науки. Публикуются источники, которые суть не источники, а затхлые лужи. Однако недуг это распространяется не только на указанные публикации, но и на монографии, посвященные анализу исторического материала. Бедные школяры выискивают тему, дабы оттачивать на ней зубы своего интеллекта, и школа швыряет им очередной кусок материала.

Даже наилучшее, исчерпывающее предание само по себе аморфно и немо. Оно откликается в виде истории только в ответ на поставленные вопросы. Но уж никак не будет вопросом подступать к нему с желанием вообще знать «wie es eigentlich gewesen?» [«как это было на самом деле?»]. Эта столь знаменитая фраза Ранке, — неверно понятая и неверно употребляемая, так как, будучи вырвана из контекста, в каком Учитель произнес ее между делом, она была воспринята как нарочито брошенное adagium [присловье], — приобрела программное звучание, которое

223

временами грозит низвести ее до ложного призыва к бесплодному историческому исследованию ¹⁴*. При вопросе «wie es eigentlich gewesen?» невольно представляешь себе некоего субъекта, который, уставившись на осколки вазы, спрашивает себя, как же она выглядела на самом деле. Но подобное составление из кусочков как наглядный образ деятельности историка пригодно, только если учитывать следующее. Для человека, занятого такими кусочками, даже если они и перемешаны с какими-либо другими, «это» в вопросе «как это выглядело?» уже определено конкретным образом вазы. Точно так же и «еѕ» в «wie es eigentlich gewesen?», коль скоро оно имеет значение, должно быть уже определено представлением о некоем историческом и логическом единстве, которое пытаются очертить более точно. Такое единство никогда не бывает заключено в произвольно выхваченном куске самой ушедшей реальности. Творческий ум ученого выбирает из предания определенные элементы, из которых формирует картину исторических взаимосвязей, не существовавшую в том прошлом, каким оно переживало само себя.

Именно здесь и заключена опасность неудовлетворительного формулирования вопросов. Исследователи очертя голову набрасываются на материал, спешат переработать его, хорошенько не зная, чего же, собственно, они ищут. Отправным пунктом здравого исторического исследования всегда должно быть стремление хорошо узнать нечто вполне определенное, независимо от того, выражается ли это стремление в форме желания достичь строгого интеллектуального понимания — или же в потребности духовного контакта с той или иной минувшей действительностью. Где не прозвучал четкий вопрос, никакое знание не прозвучит четким ответом. Где вопрос расплывчат, и ответ будет таким же расплывчатым.

Недуг таится в неопределенности вопроса, а не в чрезмерно специальном характере предмета как такового. Нескончаемый поток громоздких исследований, предстающий нашему взору, неинтересных и нечитаемых, нередко вызывает желание разразиться негодующей диатрибой относительно границ того, о чем стоит нам знать. Однако же не что иное, как ощущение собственного бессилия в стремлении овладеть всем миром истории, является причиной нашего гнева. Границы пролегают вовсе не в самом материале, а в том способе, каким он используется.

Ограниченный какой-либо весьма узкой темой, историк, работающий совместно с коллегами, которых эта тема живо затрагивает, создает в науке некую замкнутую группу, объединенную одним общим культом. За пределами этой небольшой группы данный предмет если и представляет собою научный вопрос, то весьма незначительный. Однако по мере разработки этого незначительного вопроса границы его научной значимости расширяются, захватывая все больший круг ученых, заин-

тересованных постановкой проблемы. И напротив, теряющаяся в деталях трактовка «общезначимой» темы легко обесценивает ее в глазах большинства ученых.

224

Тот, кто ясно представляет себе потенциальный характер исторических знаний, не утратит душевного равновесия из-за обилия детализированного материала как такового. Скорее он будет испытывать беспокойство, видя, что масса этой работы, независимо от того, затрагиваются ли там существенные — или незначительные предметы, превратилась в бездушное, почти механическое производство научной продукции. Располагая мерилом более глубокой познавательной ценности истории, он, чего доброго, не сможет удержаться от желания переиначить пословицу: десять дураков больше ответят, чем один умный спросит.

К подобной расплывчатости вопросов история культуры склонна куда в большей степени, чем история политическая или экономическая. Проблемы политической истории, как правило, непосредственно заданы. Предметы сами по себе с четкостью обозначены. Государство, его элемент, орган, его функция как объект исторического исследования *однозначно* определены и понятны каждому, так же как и последовательность событий, совершающихся в пределах такого единства. То же самое справедливо и для экономической истории: предприятие, форма труда, экономические отношения суть столь же четко определенные объекты наблюдения, с той лишь разницей, что по сравнению с политическими науками они требуют несколько большего знания дела для того, чтобы можно было что-то сказать читателю.

С историей культуры дело обстоит несколько по-иному. Ее объектом является культура, и это в высшей степени современное понятие, чуть ли не пароль нашего времени, остается чрезвычайно трудным для определения. Разумеется, и здесь можно ставить вопросы, содержание и смысл которых определены достаточно четко. — Когда, скажем, люди начали есть с помощью вилки? Каким образом дуэль исчезла из английских обычаев? С точки зрения метода эти вопросы поставлены более точно и яснее продуманы, чем вопрос о сущности Ренессанса. Но их разрешение не порождает историю культуры — по крайней мере, в подлинно глубоком смысле этого слова. История культуры отличается от политической и экономической истории тем, что заслуживает это название только постольку, поскольку затрагивает в своих суждениях глубинное и всеобщее. Государство, коммерция существуют как целое, но они же существуют и в деталях. Культура существует только как целое. Встречающиеся в истории культуры детали принадлежат области нравов и обычаев, фольклора или древностей и легко вырождаются в простые курьезы.

Из этого, однако, не следует, что любая деятельность в области истории культуры непременно должна стремиться охватить целое. Скорее здесь кроется еще одна большая опасность, — к этому мы вернемся позднее. Если угодно, можно увидеть естественные области истории культуры в истории религии и истории Церкви, в истории искусства, истории литературы, истории философии, истории науки и техники. Для каждой из них задача изучения подробностей прямо предписывает-

225

ся; определение свойств и описание объектов исследования требует достаточного объема работы. Но результаты таких специальных исторических штудий, даже если они и ведут к обобщениям и прояснению смысла, еще не являются историей культуры. Историю стилей и историю идей также вряд ли можно назвать историей культуры в полном смысле этого слова. Только в том случае, если речь идет об определении жизненных форм, форм творческой деятельности, форм мышления в их совокупности, только тогда можно с полной уверенностью говорить об истории культуры. Характер этих форм вовсе не задан. Они обретают свой облик лишь в наших руках. И по причине того, что история культуры в столь высокой степени есть плод свободного духа ученых и мыслителей, требуется большая осторожность при постановке вопросов. Всякий перекос в постановке вопроса искажает возникающий образ. И порою кажется, что история культуры на ее нынешней стадии чересчур перегружена такими искаженными образами.

II. Понятие развития имеет ограниченное применение для науки истории и часто служит причиной помех и препятствий

Неудовлетворительно поставленные вопросы? — восклицает современный историк, полный боевого задора. — Но какое это имеет значение? Разве нет у нас понятия Развития и призыва «greift nur hinein» [«да лезьте ж вглубь»]^{17*}, которые побуждают нас взяться за скальпель, чтобы — независимо от того, в каком месте сделан надрез, — из тела предания наверняка уж пустить кровь истории!

Прибегать к понятию Развития, как представляется многим, значит ставить печать учености, стандартный знак доброкачественности на товарах интеллектуального рынка. Не видит ли Эрнст Бернхайм полноценность истории как науки именно в том, что она понимает происходящее как развитие? Каждый фрагмент истории содержит в себе развитие; стоит только представить себе некую

временную цель такого развития, и *вопрос* тут же поставлен, а исследователь — обеспечен научной крышей над головою.

Я вовсе не намерен отрицать целесообразность и полезность такого термина, как Развитие, применительно к гуманитарным наукам. В последующем изложении я лишь хочу показать, что этот термин несет вред потому, что употребляется без должного осмысления, что метафорический смысл, которым он наделен, не вполне понимается. Лишенное очертаний понятие Эволюции призвано служить панацеей, но тогда, как и в случае с любой панацеей, исцеление — лишь иллюзия.

К концу XIX в. могло показаться, что естественные науки, развертывавшиеся во всем своем блеске, окончательно обозначили нормы, кото-

226

рым должна следовать подлинная наука, и таким образом навязали современной мысли свои методы как единственный путь к настоящему знанию. Если отныне какая-либо интеллектуальная деятельность претендовала на то, чтобы считаться настоящей наукой, ей следовало как можно скорее научиться точно ставить вопросы и оперировать точными методами. Не дал ли уже Огюст Конт набросок такого пути для наук о культуре 18*? И разве некоторые дисциплины — языкознание, экономика, этнология — не выбрали уже этот путь и не ему ли обязаны они своими высокими взлетами? И вот пришел черед самой несистематической из всех областей знания, истории, хозяйке дома, избавиться от старого хлама и обставить квартиру в современном стиле. Прочь мусор подробностей, утративших познавательную ценность, после того как они уже послужили эмпирическим материалом для выработки правил, имеющих всеобщий характер.

Но как только история всерьез столкнулась с подобными требованиями, немедленно прозвучало: «sit ut est aut non sit» («пусть будет, как есть, или пусть не будет вообще»). Будто инстинктивно сопротивлявшиеся историки, устами одного из них, Карла Лампрехта²⁰*, воспротивились требованиям, предъявляемым к их науке. И помощь к ним пришла со стороны философии. В полемике о сущности исторического знания такие философы, как Вильгельм Виндельбанд, Хайнрих Риккерт, Георг Зиммель и другие, по примеру Вильгельма Дильтея, в период между 1894 и 1905 г. впервые заложили фундамент современной теории познания для гуманитарных наук, опираясь на их собственный базис и избавив их, таким образом, от необходимости ориентироваться на нормы, продиктованные естественными науками. Эти философы показали, что природа и формирование исторического знания в корне отличны от соответствующих признаков знания, носителем которого являются естественные науки; что история, которая более не нацелена на выявление особенностей происходивших событий, неизбежно хиреет и что, лишь полагаясь на реtitio principii 200*, можно требовать, чтобы характер науки сводился к выраженному в понятиях знанию всеобщего.

Со времени этих споров тридцатилетней давности история, не отягчая себя заботами, идет своею дорогой, не тревожимая методологическими требованиями, которые по самой своей природе она не в состоянии удовлетворить. В существе своем она вовсе не изменилась; характер ее продукции остается прежним. Именно сама эта неизменность является серьезным доказательством необходимости ее независимого существования как гуманитарной науки. Ибо если бы история действительно была призвана стать точной и позитивной наукой, что могло бы ей помешать на протяжении жизни целого поколения, с тех пор как прозвучал трубный глас, участвовать в этом процессе?

Тому, кто хоть немного знаком с новейшими достижениями в области теории науки³, ясно, что по крайней мере в Германии, — где глубже всего проникают в эти вопросы, — точку зрения в пользу независимо-

227

сти гуманитарных наук отстаивают со значительно большей убежденностью и гораздо более широко и свободно, чем в те годы, когда Риккерт писал свой труд *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [Границы формирования понятий в естественных науках]. Действительно, представляется, что попытки нового сближения намечаются скорее со стороны естественных наук, которые, впрочем, не остались неизменными в их отношении к точности⁴.

И все же из того факта, что в лагере культурфилософов берут верх •четкие представления о специфической сущности гуманитарных наук, вовсе не следует, что большинство историков проникнуты этими взглядами. Если рассматривать термин Развитие в его повседневном употреблении, становится очевидно, что регулярные занятия историей на практике все еще, безусловно, находятся под сильным и постоянным влиянием естественнонаучного мышления, что историю подавляет определенное главенство естественных наук и что язык истории звучит с несвойственным ей естественнонаучным акцентом

Идея Развития как важнейшего средства осмысления мира имеет своим источником скорее область исторической мысли, чем естественные науки. Пути для нее были проложены во французской философии XVIII в. Вольтер, Тюрго, Кондорсе были первыми из тех, кто рассматривал великие исторические процессы как постепенный переход, постоянное изменение, движение вперед. Эта точка зрения противостояла господствующей в то время концепции, что крупные моменты истории следует объяснять исходя из того, что их вызывают сознательно. Идея целесообразного, постепенного, непроизвольного становления условий, а затем и самих явлений культуры получает более полное содержание и более глубокий смысл в творчестве Гердера, немецких романтиков, наконец, Гегеля²¹*. В первой половине XIX столетия термин Развитие постепенно вытесняет такие слова, как трансформация, изменение, преуспеяние. Как правило, он все еще остается чисто идеалистическим и относится не к конкретным формам природных явлений, но к мыслительным построениям⁵. Группа явлений рассматривается как концепция некоего целостного единства бытия и смысла. Последовательные изменения состояния, наблюдаемые в данном единстве, рассматриваются по отношению к смыслу, который приписывается всему целому. Целое становится тем, чем оно должно быть в соответствии с этим смыслом, и процесс этот именуют Развитием.

Понятие Развития сочетается с понятием Организма и им дополняется. Но и понятие организма, органического имеет источник своего происхождения отнюдь не в современном естествознании⁶. Это весьма старый *образ*, ибо уже в мифах и сказках строение человеческого тела переносят на абстрактные вещи, пытаясь понять их с помощью этого образа. Называя понятие Организма понятием биологическим, мы остаемся в рамках примитивного, мифологического понимания жизни. Понятие Развития органического целого, для того чтобы можно было им

228

пользовваться как адекватным средством познания, требует высокой степени Реализма. Необходимо верить в существование целостного единства, в котором происходит такое развитие, и именно изнутри — вовне. Этот образ подразумевает наличие неотъемлемо присущей внутренней устремленности, которая и определяет процесс.

И вот во второй половине XIX в. начинается великое триумфальное шествие естественнонаучной идеи развития. Лишь в современной биологической форме Эволюционной теории происходит ее восшествие на трон Вечности. Идея Эволюции заворожила целые поколения, ею проникнуто все наше мышление. Она действует как уже готовое исходное предположение столь настойчиво и столь сильно, что независимо от того, осознанно это протекает для нас или нет, голос ее почти всегда вмешивается во все наши попытки рассматривать ход событий в их взаимосвязи друг с другом. Прежнее идеалистическое и возвышенное представление о развитии дополняет теперь аспект биологии. Это напоминает эхо в Латеранской капелле²²*: один простой звук, порождая изменения, трансформации, наложения отголосков, возвращается, превращенный в аккорд Эволюции⁷. Любое состояние, любая взаимосвязь — и в обществе, и в природе выдаются а priori за продукт эволюции. Это слово сделалось настолько расхожим, что смысл его все больше тускнеет. Оно лишается тяжких последствий своей столь насыщенной метафоричности И становится стертой разменной детерминированной причинности вообще, бездумно пускаемой в обращение теми, кто не принимает в расчет логическое содержание этого представления.

А тут еще — бойкие, непоколебимые эволюционисты, для которых мировая история более не скрывает загадок и они считывают ее для вас, уже готовенькую, прямо с газетных страниц древних преданий. У них в кармане всегда есть ключ, чтобы объяснить любое отличие одной эпохи от другой, любую смену одних государств и культур — другими государствами и культурами. Без малейшего страха подступают они с этой своей отмычкой к прошлому, что хранится за семью замками. И они достигают успеха. В их руках мировой процесс превращается в самое простое дело на свете. Это они бодро и

весело подступают к истории всего человечества, разворачивая ее вереницей ярких картинок под ликующие возгласы зрителей. Что за аплодисменты, и не только у широкой публики, вызвали такие книги, как *Outline of History* [*Oчерк истории*] Херберта Дж. Уэллса, а затем и *Story of Mankind* [*История человечества*] Хендрика Виллема ван Лоона^{23*}! Но прошлого, ограниченного прошлым человечества, им недостаточно. Для обретения нужной перспективы этому должны предшествовать история Земли и история возникновения жизни. И вот нас приглашают в парную баню периода остывания и отвердевания нашей планеты. Вроде бы удачная мысль, на деле же полное непонимание природы исторического знания. Ибо происходящее в геологии и палеонтологии постигают посредством другого интеллектуального органа, нежели историю, а именно того, который

пригоден для точных наук, имеющих дело со знаниями иного рода. Соединение того и другого дает некий гибрид, лишь сбивающий с толку.

Нам возразят, что это популярные сочинения дилетантов, отвечающие запросам широкой публики. Но такой ответ был бы опасной недооценкой значения этой громадной аудитории. Историческая наука, находящаяся во владении эзотерического круга ученых, — вещь ненадежная; она должна покоиться на фундаменте исторической культуры, являющейся достоянием образованных людей вообще. Эти книги свидетельствуют о сомнительности нынешней ориентации исторических интересов широкой публики. Но и не только это: они способствуют, также и в силу своих неоспоримых заслуг, формированию направленности таких интересов. Исторические традиции Европы все еще обеспечивают здесь определенный противовес. Но в Америке такую книгу, как *The Mind in the Making* [Становление разума] Дж. Харви Робинсона, труд серьезного историка культуры, основывающийся, тем не менее, на совершенно наивном эволюционизме, даже в научном мире считают весьма ценным изложением современного знания.

Дальнейшему распространению поверхностного понятия об эволюции в повседневном функционировании исторической науки, вне всяких сомнений, немало содействовала пользующаяся широким спросом книга Эрнста Бернхайма Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie [Учебник исторического метода и философии ис*тории*]. Как известно каждому студенту-историку, Бернхайм подразделяет историю — в соответствии с природой познавательного интереса, побуждающего к ее изучению, — на повествующую (referierende), поучающую (pragmatische) и разворачивающую (genetische). Здесь не место походя доказывать, что подобное разделение предстает во многих отношениях нелогичным, вводящим в заблуждение и практически непригодным. Вильгельм Бауэр, чей менее объемистый труд многие уже начинают предпочитать книге Бернхайма, признает, что эти три постулированные формы изучения истории вовсе не следуют по времени друг за другом и не превосходят одна другую по своей ценности. Тем не менее он придерживается этой же схемы. Как трехчленное основание стремления к историческому знанию ее уже рассматривал Лейбниц: «Tria sunt, — пишет он, — quae expetimus in historia, primum voluptatem noscendi res singulares, deinde utilia inprimis vitae praecepta, at denique origines praesentium a praeteritis repetitas, cum omnia optime ex causis noscantur» [«Есть три вещи, <...> чаемые нами в истории: первая — удовольствие узнать некие отдельные вещи, затем — извлечь полезные для жизни уроки, и наконец — понять начала нынешних вещей, повторяющих прошлое, ибо все вещи лучше всего постигаются по их причинам»]. Эти слова превосходно передают то, что Бернхайм называет genetische Geschichtsbetrachtung [«генетическим подходом к истории»]. Генетическим тогда является уже такое мышление, когда дикарь отдает себе отчет в возникновении разнообразных вещей, прибегая к мифоло-

230

гической форме; когда греческие логографы повествуют о генеалогии и основании городов; когда Геродот хочет знать $\delta\iota$ ην αιτίην έπολέμησαν (ди ген айтиен эполемесан) («о причине вступления в войну»]^{24*}. Попросту заменяя понятие «генетический» понятием «эволюционный», Бернхайм, как мне кажется, допускает двойную ошибку. Он

недооценивает всю познавательную ценность более ранних фаз изучения истории и переоценивает познавательную ценность современной исторической мысли, словно последняя всегда придерживается более высоких принципов, не известных в прежние времена.

Следует полностью отдавать себе отчет в том, что охватывает и чего не охватывает термин Развитие в приложении к определенной исторической данности. Никто не станет отрицать, что он может сослужить хорошую службу для понимания явлений, имеющих четкие очертания. Существует по крайней мере одна область истории, где эволюция — при том что ее смягчают мутации — по-видимому, царит безраздельно: это история костюма. Для нее и вправду справедливо нечто вроде биологической закономерности, определяющей развитие форм независимо от таланта, желаний или интересов отдельной личности или общества. Историю общественной институции, предприятия или государственного механизма, как правило, можно без особых затруднений охватить при помощи понятия Развития. Применимо оно в истории науки и истории техники, но тут же подводит, будучи приложено к истории философии, религии, литературы или искусства. Однако даже в тех случаях, когда оно наиболее пригодно, понятие Развития применимо с гораздо большими оговорками, чем в той сфере, где оно царит безраздельно, а именно — в биологии.

Биолог выдвигает концепцию определенного организма как самостоятельного объекта, носителя только ему присущей направленности, объекта, который, воспроизводя себя путем размножения, по существу своего строения постоянен — при том что филогенетические изменения его органов, форм и функций определяются его средой обитания. В ходе длительного филогенетического процесса вариации внешних воздействий уравновешивают, как представляется, друг друга в их общем единообразии и повторяемости, так что фактор окружающей среды можно считать постоянно действующим и нормальным влиянием, соответствующим внутренним предпосылкам развития в заданном направлении. Но стоит лишь представить какую-либо фазу филогенетического процесса в ее онтогенетической специфике (т.е. если биологическую данность рассматривать исторически), рассуждение это нам уже не подходит. Сумма всех внешних влияний проявляется тогда как последовательный и изменчивый ряд больших или меньших нарушений состояния организма, которые фактически исключают изолированную автономность, или внутреннюю согласованность, мыслимую нами относительно такого объекта. Это всего лишь метод биологической науки, предписывающий рассматривать организм вне окружающей среды, упоминать о постоянной взаимозависимости среды и объекта лишь pro memoria [так,

231

для памяти] и представлять весь ход развития в виде замкнутого причиннообусловленного процесса. Тот факт, что каждое из биллионов внешних воздействий, взятое само по себе, не связано причинно с внутренне присущими организму возможностями развития, можно не принимать во внимание.

Исторические феномены, однако, не оставляют безнаказанными подобные попытки мысленно выделить их из их окружения. Если рассматривать их вышеописанным образом как биологические объекты, месть с их стороны следует незамедлительно: метод заходит в тупик. Можно объективно установить, какие именно данные порождают такой феномен, как «мышь». Но объективно установить, какие исторические данные имеют отношение к феномену «Реформация», а какие нет, невозможно. И эта невозможность заключена не в абстрактной природе явления, но в историческом подходе к нему. Ибо это так же верно для конкретной исторической личности, как и для отвлеченного исторического понятия. Лютер как человеческая особь, относящаяся к конкретному биологическому виду, строго определен, но Лютер как историческое явление не может быть ни отграничен, ни разграничен — так же, как Реформация. Нельзя сравнивать историческую данность с биологической уже в аспекте онтогенеза. А перейти от онтогенетического аспекта к филогенетическому история и вовсе не может. Если взять некую историческую единицу

— на — протяжении — времени, — скажем, француза, — идея этой единицы, лишь частично представленная любым отдельным объектом, заключается в суммировании всех прослеживаемых в связи с ним явлений, тогда как идея биологической единицы «мышь» реализуется в каждой мыши как таковой. И если такого рода историческую единицу — на — протяжении — времени определяют как «организм», то в этом случае речь может идти лишь о поэтической метафоре. С научной точки зрения здесь нет возражений, да наука и не может обойтись вообще без метафор: ведь сам язык живет ими.

Если же за таким историческим «организмом» признать некую присущую ему устремленность, которая определяет его «развитие», то тем самым полностью окажешься в недрах телеологии, ибо такой организм, в отличие от организма биологического, обладает внутренней связностью лишь постольку, поскольку обладает целью. Впрочем, и это не вызывает возражений: история есть в высшей степени финалистский способ мышления, — финалистское объяснение хода истории есть единственное, что допускает наш разум. Однако если к концепциям исторического «организма» и исторического «развития» подходить с мерками биологии, эти понятия сразу же предстанут смещенными и искаженными. Но разве не сохранили они достаточно практической ценности для истории, чтобы от них не отказываться? В конечном счете это зависит от того, насколько применим, насколько подходит здесь «образный» термин «Развитие».

Историческое явление, как мы говорили, само по себе куда менее поддается отграничиванию от своего окружения, чем явление органиче-232

ское. Так, Наполеон есть явление историческое, только если рассматривать его в том мире, в котором он жил. Этот мир никоим образом нельзя даже мысленно отделить от него, нельзя даже частично изолировать его как исторический организм, подобно тому как организм «мышь» изолируют до определенной степени в рамках эксперимента, а затем изучают результаты определенных воздействий на него в условиях прекращения влияния внешней среды. Это справедливо и в том случае, если вместо Наполеона мы возьмем общее понятие: француза вообще. Любые исторические связи всегда остаются открытыми. Сколько бы обстоятельств, приведших к походу Наполеона в Россию, я ни суммировал, установленная историческая взаимосвязь всегда останется открытой для добавления новых идей, по мере того как они будут возникать в моем разуме. Замкнутых исторических организмов не существует.

Предположим теперь, что мы будем настолько свободно, насколько это возможно, рассматривать государства и культуры как организмы, — допустимо ли и тогда говорить о развитии некоей внутренне присущей им устремленности? Биология может до известной степени проводить различие между реализацией внутренне присущих возможностей — и вторжением извне помех, препятствующих процессу развития. Строго говоря, даже такое различение имеет свою рациональную основу не иначе, как при телеологическом подходе. Но в отношении исторических явлений невозможно провести и эту неопределенную линию. С точки зрения истории в каждом контакте человека с человеком и человека с природой всё оказывается внешним воздействием. В каждой связи двух элементов некоего исторического события, в каждом вхождении некоего факта проявляется суммарное действие бесчисленных причинно не связанных друг с другом влияний. Одна восходящая линия причинных связей, приведшая к посещению принцем Вильгельмом ІІ Оранским своего охотничьего замка в Дирене в сентябре 1650 г., и другая, обусловившая появление именно там и именно в это время инфекции оспы²⁵*, соединяются воедино лишь в primum movens [перводвигателе]. Всякое влияние извне есть нарушение предшествующего состояния. Биология, для которой все это, в сущности, вполне справедливо, в рамках филогенеза может рассматривать всю сумму таких нарушений из-за их сходства и постоянства как один-единственный фактор. Поддержание определенных постоянных условий она принимает как нечто необходимое для существования организма. История не может идти этим путем. Всякое воздействие является для нее нарушением. Тем самым

понятие Развития едва ли не превращается в сомнительное общее место. Предположим, что речь идет об эволюции мексиканской или перуанской цивилизации. Никто не назовет появление Кортеса или Писарро фактором эволюции. Ведь их появление было катастрофой для всего этого исторического явления¹⁰. Однако такая катастрофа, по сути, лишь своими масштабами отличается от бесчисленных событий, которые до этого определяли «развитие» обеих цивилизаций. Все эти события, в свою очередь, были если не катастрофой по отношению к тому, что существовало до них, то

233

поворотом. Всякое историческое развитие есть всего-навсего каждый миг строфой. устремляющийся в ином направлении результат поворотов. Нередко с готовностью говорят о развитии формы правления в Англии, Швеции или Республике Соединенных Провинций²⁶*. В каждой из этих трех стран мы видим, как соотношение сил между центральной властью и аристократией колеблется в ходе истории чуть ли не с регулярной последовательностью. На смену сильным правителям, укрепляющим центральную власть, приходят несовершеннолетние или недееспособные, а то и вовсе происходит полное устранение центра, так что аристократии неоднократно удается вновь отвоевывать территорию у центральной власти. В результате возникает состояние равновесия, которое вроде бы можно называть продуктом развития. В действительности же каждое из этих изменений было следствием обстоятельств, которые по отношению к так называемому организму, на который они воздействовали, были чисто случайными". Никоим образом английское государственное право не содержит намека на то, что Вильгельм Завоеватель, Генрих II, Эдуард I и Эдуард III станут выдающимися правителями и будут подолгу оставаться у власти, тогда как за каждым из них последует период слабого правления из-за отсутствия должных качеств у очередного обладателя королевской короны $^{27}*$. Ранняя кончина Густава Адольфа и Карла X Густава — с последующим затем периодом регентства $^{28}*$ — все это также относится к числу внешних помех. Равным образом и ранняя смерть стадхаудера Вильгельма II, бездетность Вильгельма III, устранение Яна Виллема Фризо как кандидата на место стадхаудера и смерть Вильгельма IV²⁹* также никак не связаны с природой нашего государства. Каждый из этих фактов генеалогического характера, так же как и другие помехи извне. воздействуя на государство, оказали весьма важное влияние на процесс его становления. Все эти факты, рассматриваемые совместно, словно бы рисуют картину некоей ограниченной регулярности, некоего осциллирующего феномена — что может соблазнить опрометчивого историка сформулировать следующее правило: эволюция государственного правления, среди прочего, определяется регулярно ожидаемым чередованием сильных и слабых периодов власти. Но такому историку достался бы разве что журавль в небе, тогда как у другого в руках была бы синица живого знания. Логическая ценность подобного понятия «развития» была бы равна нулю; как историческое знание такая формулировка была бы в высшей степени банальной и ни на что не пригодной.

Итак, понятие Развития, наличествующее в биологии, применительно к истории лишь затрудняет ее постижение. Да и по самой его сути там явно что-то не сходится. Даже если закрыть глаза на историю, понятие это имеет довольно условное и ограниченное значение. Полностью как метафора, оно едва ли слишком полезно. Признать его означает согласиться с безусловной необходимостью знания частных особенностей для объяснения любого фрагмента истории.

Не хотелось бы задаваться вопросом, не предстоит ли нам, вообще говоря, вместе с жестким понятием Развития отказаться и от всякого

234

применения каузального объяснения в истории — как того хочет Шпенглер³⁰*. В настоящий момент принципу причинности в научной теории познания приходится весьма и весьма непросто. Резкому ограничению его применения в качестве орудия познания, по-видимому, отвечает определенное возрождение старого аристотелевско-схоластического различения между causa materialis, efficiens и finalis³¹*. Как бы то ни было, историческое знание редко, если вообще когда-либо, означает указание на строго замкнутую причинность. Оно всегда есть понимание взаимосвязи. Такая взаимосвязь, как уже указывалось, всегда открыта, иными словами, ее никогда не следует представлять в образе некоей цепи, состоящей из звеньев, — но как неплотно связанную охапку прутьев, в которую, пока позволяет веревка, можно добавлять все новые и новые веточки. Быть может, вместо охапки прутьев здесь более подходящим будет букет полевых цветов. По своей несхожести и разнообразию всякое новое понятие, добавляемое к выдвинутой концепции исторической взаимосвязи, может быть уподоблено вновь сорванному цветку: с каждым из них вид всего букета меняется.

III. Наша культура претерпевает ущерб, если писание истории для широкой публики попадает в руки приверженцев эстетизирующей, эмоциональной истории, тех, которые исходят из литературных

потребностей, прибегают к литературным средствам и стремятся к достижению литературных эффектов

Ни одна наука не распахивает так широко двери широкой публике, как история. Ни в одной другой науке переход от дилетанта к профессионалу не происходит столько гладко. Специальные предварительные знания научного характера нигде не требуются в столь незначительной степени, как для понимания истории или для деятельности историка. Историю во все времена гораздо больше взращивала жизнь, нежели школа. В системе средневековой схоластики, в том виде, в котором она сформировалась как наследие поздней античности, для истории не было места. Семь artes liberales [свободных искусств] и увенчивающие их три великих науки — теология, право и медицина ³²* — были той почвой, на которой, разветвляясь и обособляясь, выросло большинство современных наук, Но не история. Историография произрастает там, где находится центр данной фазы культуры: на агоре ³³*, в монастыре, при дворе, в шатре военачальника, в кабинете министров, в газетной редакции. Тот факт, что artes liberales имели весьма мало касательства к изучению истории, если имели вообще, привел к тому, что и в эпоху, сменившую Средневековье, история была представлена в университетах весьма незначительно. Ведь система университетского образования вплоть до

235

XIX в. основывалась на средневековой модели. Даже среди тех, кого можно считать сведущими в истории, в период от эпохи Гуманизма до эпохи Романтизма со школой были связаны лишь очень немногие. Из крупных исторических сочинений этого времени едва ли хоть одно вышло из стен университета. В Англии фигура государственного деятеля-историка имеет немаловажное значение и по сию пору.

XIX в. внес значительные изменения в изучение истории и тем самым изменил весь характер этой науки. С конца XVIII в. наука вообще стала более интегрированной составной частью культуры и общества, чем до этого. Она поставила перед собою более строгие и более высокие требования, такие, удовлетворять которым можно было лишь при условии обучения в «колыбели» знания — университете. Таким образом, история тоже сделалась академической дисциплиной, и Германия, страна, возвысившая ее до этого положения, в XIX в. бесспорно дала наибольшее число выдающихся историков, и при этом все они работали в университетах.

Поворот к университету не устранил точек соприкосновения истории с культурной жизнью. Даже одного такого имени, как Ранке или Фрёйн, было бы достаточно для доказательства этого. Если бы такое произошло, это был бы поворот к худшему¹². Ибо история, не имеющая живого контакта с национальной культурой, не вызывающая ревностного интереса среди образованной публики, находится на неверном пути, если только дефект здесь не заключается в вырождении самой этой культурной жизни. Сказанное не означает, что всякая работа по истории должна быть популярно изложена. Вовсе не так. В истории, так же как и в любой другой науке, для специалистов есть немало работы, знать о которой широкий читатель не имеет ни потребности, ни желания, да и не располагает для этого соответствующей интеллектуальной подготовкой. Проведение исследований, критическое процеживание, публикация интерпретация, сопоставление и обобщение остаются в полной мере областью научных работников, получивших университетское образование. Однако величественная картина прошлого, которая стоит за всем этим трудом или витает над ним, поистине принадлежит всем. Задача быть органом культуры, органом, при помощи которого культура отдает себе отчет в своем прошлом, — эта задача может быть выполнена только такой исторической наукой, которая живет в атмосфере своего времени и находит широкий жизненный отклик. Всякая наука, стремящаяся быть полноценной, должна внедриться в культуру и плодоносить в ней.

Всякая культура, со своей стороны, в качестве условия для существования должна быть до известной степени проникнута прошлым. В каждой культуре живут определенные образы ушедшей действительности; общество, являющееся носителем этой культуры, не расстается с ними, хранит их в своем сердце. Эти образы принимают совершенно разные формы, не теряя при этом своей общественной роли — служить «историей» для культуры, которая их порождает. В зависимости от при-

236

роды культуры, испытывающей потребность в образах своего прошлого, и духовной предрасположенности, которая их творит, эти образы принимают форму мифа, саги, легенды, хроники, «деяний», исторических народных песен¹³. Культура, где возникают все эти формы, культура, которой они служат, до некоторой степени видит в них «вправду свершавшееся». Они удовлетворяют не только жизненной потребности, но и потребности в истине. Если же вера в истинность рассказываемого умирает, значит продуктивный период этой формы уже позади, хотя она и может растянуть свою жизнь еще на несколько веков как пародия, а то и чуть ли не заново возродиться. Формы, изображающие сознательный вымысел, будь то пасторальное стихотворение или роман, отделены от вышеупомянутых простых форм глубокой пропастью. От matière de France прежних chansons de geste до matière de Bretagne подлинного романа³⁴* культура сделала огромный шаг, подобно Тривикраме, который в три шага измерил небо и землю³⁵*. Чем меньше развита культура, в которой реализуются эти формы, тем заметнее выдают они свою связь с культом. Все они в свою очередь являют собою morale en action [мораль в действии]. Для культуры они являются «историей» постольку, поскольку их образы отвечают той форме познания, которая присуща именно этой культуре. Миф во все времена в гораздо большей степени является примитивной наукой, нежели примитивной литературой.

Формой знания современной цивилизации о прошлом является не миф, но критическое научное мышление. Нынешняя культура, которая довольствуется мифическими концепциями (что она проделывает ежедневно), впадает в детский самообман. Делая вид, что мы верим в исторические построения, которые, как нам известно, являются поэтическим вымыслом, мы ведем себя в лучшем случае как тот папа из Π анча^{36*}, который играет с паровозиком и вагончиками своего сына. Форма понимания прошлого, отвечающая нашей культуре, внутренне ей присущая, являющаяся ее зрелым плодом, может быть лишь научно-критической. Но для того чтобы этот благородный плод обрел свою полную культурную значимость, вовсе не достаточно такого положения вещей, когда только специалисты владеют всеми приемами своей профессии. Соотношение между культурой и историческим знанием становится все более глубоким свойственным ей содержательным, по мере того как все возрастающее число образованных людей оказываются в состоянии вкушать очищенный продукт исторической науки.

В нашей культуре, таким образом, качество исторического знания может быть сочтено наивысшим в том случае, когда науке удается поставлять критически очищенный продукт, обладающий настолько очевидной жизненной ценностью, что широкая образованная публика интересуется им, стремится к нему и усваивает его. Чем больший отклик вызывает историческая наука среди читателей, которых уже не пугает строгая деловитость, трезвость подхода и чисто научная направленность изложения, тем больше это свидетельствует о здоровье культуры в целом и о том, что историческая наука выполняет свое призвание. Если

237

же Клио³⁷* способна привлечь к себе почитателей, лишь ослабляя суровые требования, накладываемые на нее необходимостью следовать научной форме, адекватной данному времени, тогда что-то не так и с культурой, и с самою наукой.

Трудно утверждать, что вышеописанная оптимальная ситуация в наши дни действительно существует. Напрашивается даже вопрос, не являлись ли условия здесь более подходящими одно или два поколения тому назад. И нам не удастся ограничиться общими утверждениями. При поверхностном рассмотрении кажется, что спрос на историю сейчас больше, чем когда бы то ни было. Книги по мировой истории, написанные в популярной форме, с акцентом на культуре и искусстве, с многочисленными иллюстрациями расхватывают, как горячие булочки. Так же как и краткие выпуски по отдельным разделам, небольшого формата, большей частью объединяемые в целую серию и нередко превосходно составленные наиболее компетентными авторами. И наконец, мемуары, биографии, исторические описания памятных мест и т. д... Но с другой стороны,

создается впечатление, будто голоса нынешних крупных фигур в исторической науке нашего времени уже не те, что голоса их коллег по профессии столетием ранее, что звучат они уже не так, как бывало. Не был ли голос Мишле или Маколея^{38*} тогда много громче, чем любой другой, слышимый в наше время? Или это только так кажется? Впрочем, относительное ослабление голоса может быть вызвано общим изменением в оркестровке нашей культуры. Общее звучание письменного слова делается все более шумным, размытым, бесформенным, рассеянным и надломленным, так что отдельные партии все менее ясно различаются в общем хоре. В любой области большие голоса все чаще тонут в общем звучании целого.

Но существует и еще одно обстоятельство, затрудняющее исторической науке выполнение ее наивысшей функции в сфере культуры. Это конкуренция со стороны литературы. Последняя сама по себе вовсе не выступает нечестной соперницей. Литература, подобно науке, является формой познания для культуры, которая ее порождает. Ее функция состоит не в создании хороших стихов и рассказов, но в том, чтобы способствовать постижению мира. Постижению с помощью иных средств, нежели те, которыми располагает наука. Но в постижении мира нынешнее и прошлое ни на мгновение нельзя отделить друг от друга. Нынешнее не становится прошлым, оно уже есть это прошлое. Так что во все времена пластическим материалом литературы был мир форм, по сути своей являющийся историческим. И в обращении с ним она не связана требованиями науки. Персонажи этого мира для нее всего лишь мотивы. Ценность произведений литературы заключается в показательном или символическом воздействии таких персонажей, а не в преобладающем требовании «подлинности», того, «как это было на самом деле». Литература поэтому премущественно свободно творит свои персонажи из своего мира идей и лишь изредка, в силу особых причин, берет их из реальной «истории», заглядывая, так сказать, в мир прошлого, увиден-

238

ный ею как «то, что было на самом деле». Литература постоянно разрешает загадки множества отношений на вселенском и человеческом уровне, на выражение которых наука не претендует, да, пожалуй, и не может претендовать. В сравнении с науками о человеческом прошлом или об обществе сила литературного построения заключается в его ничем не скованных духовных возможностях, свободе композиции, неисчерпаемости воздействия. Слабость же его заключается в отсутствии взаимосвязи между полученными результатами и в их извечной неопределенности.

На вопрос, занимается ли автор историей — или литературой, можно с абсолютной уверенностью ответить, подвергнув проверке сознательную установку, из которой он исходит в своей работе. Если всепоглощающая потребность в «подлинности», глубоко искреннее желание выяснить, «что же произошло» или «как было на самом деле», отсутствуют, тогда речь идет не об истории.

Здесь-то как раз и заключается недуг всего последнего времени, здесь-то как раз и может историческая наука пожаловаться на нечестную конкуренцию. Духовные цели смещаются, получаемые плоды носят явно гибридный характер, и при этом делаются попытки всячески скрыть, что это — подделка. Происходит это не только и не столько по вине писателей-штукарей, но, пожалуй, из-за того, что историческая наука не снабжает нас в достаточном количестве и именно теми плодами, которые запрашивает наша культура. Но это и не вина бедных специалистов-историков. Они уже не в состоянии справиться с подобной задачей; предмет стал слишком сложным, и у них голова идет кругом.

Исторические материалы не только по отдельным странам, но и по отдельным городам, институциям, отдельным событиям постоянно накапливаются и увеличиваются в объеме из-за появления все новых публикаций источников и обобщающих монографий. Уже одного только критического отсеивания, которому материал должен подвергнуться, чтобы получить право именоваться подлинно историческим, будет достаточно, чтобы задать

работу немалой рати профессиональных историков. Плоды их трудов, как правило, представляют собой еще сырую продукцию, не готовую непосредственно влиться в культуру, не рассчитанную и даже не нацеленную на это. Такие работы их авторы, в оправдание, обычно выдают за «предварительные исследования» — известная иллюзия, о которой мы уже говорили. А если они и вправду лишь «предварительные исследования», о, тогда они суть тростник, коим устилают пути воображаемого исторического Мессии³⁹*, в которого никто вовсе не верит. Но в этом нет ни малейшей нужды: мы уже говорили, что вовсе незачем прибегать к иллюзии «предварительного исследования». Детальное исследование ценно само по себе. Это не подготовка к грядущему спасению, это уютный культ знакомых богов домашнего очага, милое украшение духовной среды, в которой хочется жить.

Но культура требует большего. И профессиональный историк, осознавая, как много критико-аналитического труда нужно затратить для то-

239

го, чтобы установить одну-единственную подробность; окидывая мысленным взором бесконечное разнообразие и запутанность материала и слишком часто отчаиваясь в своей способности выполнить задачу, поставленную культурой, покачает головой и скорее всего спрячется за иллюзией, которая гласит: для того чтобы трактовать данный вопрос должным образом, необходимых предварительных исследований все еще недостаточно. После этого он захлопывает ту дверь, что ведет в культуру, и, решая быть не зодчим, но всего лишь каменотесом, продолжает себе обстругивать и обтесывать.

Здесь как раз и берется за дело поднаторевшая рука дилетанта. Он охватывает взором перспективы, необходимые для понимания важнейших взаимозависимостей. Ощущение, которое с такою опасною легкостью возникает в некоторые моменты нашей духовной жизни, создает в нем иллюзию стройности мысли. Дух современности не настаивает на строгих логических формулировках, не требует четко продуманной обоснованности точно определенных понятий. Наступление подобного состояния духа Токвиль предвидел с пророческой проницательностью. «Les peuples démocratiques, — писал он, и позволю себе пояснить, что "демократические" для него означало попросту "современные", — aiment passionnément les termes génériques et les mots abstraits, parce que ces expressions agrandissent la pensée et permettent de renfermer en peu d'espace beaucoup d'objets, aident le travail de l'intelligence... Les hommes qui habitent les pays démocratiques ont donc souvent des pensées vacillantes; il leur faut des expressions trèslarges pour les renfermer» («Демократические нации <...> питают страсть к родовым терминам и абстрактным понятиям; подобные выражения придают мысли широту и возвышенность, позволяют на небольшом пространстве охватить множество предметов и способствуют работе ума... У людей, живущих в демократических странах, мысли часто обладают склонностью разбегаться, им нужны весьма пространные выражения, чтобы суметь охватить их»]. Это говорит классический рационалист, который предвидит наступление великой дерационализации мышления ⁴⁰*.

Слишком большая готовность к обобщениям при слишком большой свободе сопоставлений (и то, и другое — всего лишь переизбыток того, чем всегда должна заниматься история: обобщениями при свободе сопоставлений) — вот основа появления популярных книг по истории, написанных дилетантами. Сами по себе они совсем не гибриды. И Уэллсу, и ван Лоону следует отдать должное в том, что ими двигали серьезные исторические интересы. Однако наряду с робеющим специалистом и восторженным дилетантом, здесь есть еще третий фактор, а именно современный издатель.

Современный издатель, при том что он является в высшей степени важным орудием культуры, есть существо, которому уже в силу самой его функции постоянно приходится на все взирать искоса, или, если чуть меньше держаться ad hominem, коситься, набычившись, одним глазом. Чтобы служить обществу, которое от него этого требует, он должен уметь понимать его духовные запросы, но при этом уметь оценивать и

240

материальную сторону. Если он упускает из виду один из этих аспектов, его продукция «не идет» и, таким образом, остается культурно бесплодной. Так что издатель прекрасно видит этот жадный голод к истории, который должен быть в каждой культуре. Но он видит и снижение концентрации внимания у читателя, его нынешнее пристрастие к занимательным развлечениям. Он знает, что в так называемом демократическом, нивелированном обществе его шанс и его долг заключается в том, чтобы удовлетворять запросам гораздо более широкого круга читателей, чем тот, что в былые времена не мог жить без истории. Но найти отклик у этого широкого круга читателей он может, лишь потворствуя их культурным привычкам, даже заискивая перед ними. А они таковы: отвращение от всего, что хоть сколько-нибудь напоминает школу; повышенная потребность в том, чтобы сдабривать эмоциями и красками свою духовную пищу; предпочтение всего личного, субъективного, имеющего отношение к

партийным пристрастиям. И наконец, этакая философская расплывчатость. Издателю вовсе не нужно подыскивать аргументы, стараясь убедить автора принять во внимание все эти особенности. В основном автор и сам их придерживается. Чем более он поддается общему духовному и эмоциональному настроению, тем более приемлемой для публикации делается его работа. Так, нажим со стороны культуры точно предписывает произведениям, предназначенным вливать достижения исторической науки во всеобщее образование, отказ от ученых пассажей, изобилие красок, наличие четко и решительно высказанной точки зрения автора, использование приемов, призванных будоражить фантазию.

Так возникает некий промежуточный продукт, который может быть назван беллетризированной историей или, еще лучше, исторической беллетристикой. Ибо самое существо здесь беллетристика, а историческое является лишь прилагательным. От таких более старых форм, как исторический роман и историческая драма, нынешняя историческая беллетристика отличается чрезвычайно наглядно. Исторический роман не претендует на то, чтобы представлять собою нечто иное, нежели изящная литература. Он всего лишь черпает свой материал из истории. Стремление достичь определенной степени исторической точности может приводить и к более удовлетворительным результатам, но всегда остается чем-то второстепенным. Нынешний жанр, напротив, выдает себя за историю, прозрачно намекая, что это, мол, вовсе не та история, над которой корпят господа ученые, нет, наша гораздо лучше...

Но что-то не так с доброкачественностью такого товара. Здесь ведь все определяется вполне ясным критерием, который мы всегда выдвигаем: искренним стремлением к «истине», приближением к ней в той мере, в какой это может сделать наука. Тот, кто открыто следует формуле, что история есть всегонавсего «Sinngebung des Sinnlosen» [«наделение смыслом бессмысленного»], этим требованием нисколько не связан. Но до тех пор, пока история рассматривается как «Sinndeutung des Sinnvollen» [«выявление смысла осмысленного»], сохраняется критерий, в

241

силу которого не может зваться историей то, что не вызвано к жизни потребностью получить «истинную» картину определенного прошлого.

Это вынуждает нас провести качественное различие между двумя формами современных литературных произведений на исторические темы. Первую, более респектабельную, я бы отнес к жанру назидательно-историческому. Желание истины здесь вполне искренне, хотя и носит скорее эстетическими и религиозный, нежели научный характер.

Социальные чаяния, которые в периоды повышенной религиозности вели к возникновению объединений вроде нового благочестия и пиетистов, с развитием современного общества частично переместились из области религии в сферу искусства и литературы. Немало «благочестивых душ» (как психологический тип) сегодня кормятся чисто эстетической пищей. Не случайно в стране Виндесхеймского братства художественная и литературная критика так легко принимает характер литературного пиетизма, нового Нового благочестия (если не сказать — Cent nouvelles nouvelles) 41* . В ней можно обнаружить не одну черту духовных, нравственных и социальных привычек братьев Общей жизни. Трогательное любование друг другом, мелочное копание в своих чувствах, ограниченные горизонты — все это ей не чуждо. Этой атмосфере назидательноисторические книги вполне подходят. Они отвечают смутной потребности в чувственном понимании искусства и мудрости ушедших столетий. Тон их — проповеднический. Переоценивая роль чувств во всем, о чем они повествуют, они погружаются в толкование застывших персонажей истории в соответствии с тем, насколько это уносимое ветром поколение нуждается в назидании. Они смакуют плохо понятые и плохо понятные измы. Им ведомы душевные тайны и святого, и мудреца, и героя. Жизнь художников, которые, насвистывая, создавали свои величайшие творения, они наделяют чертами трагических душевных конфликтов.

Именно здесь, более чем в каких-либо иных сочинениях, этот дух проявляет себя как дитя Романтизма. Остановимся на весьма примечательной особенности нашей эпохи — воспевании зла. В каком-то смысле это — современное повторение сентиментализма XVIII в., но в совершенно иной форме. Прежний сентиментализм чувствовал себя прочно связанным с почитанием добродетели. Он пытался найти равновесие между страстью и

добродетелью порою самым головокружительным образом. Теперь в этом более нет ни малейшей необходимости. Только страсти или того, что за нее выдается, вполне достаточно. При всяком изображении действительности с помощью слова или с помощью образа (я говорю здесь о литературе вообще) следует раздувать элемент страсти. Восхваление норм морали и вовсе недопустимо. Вполне добропорядочные авторы претендуют на ореол представителей нового времени тем, что превозносят безнравственность. Подобное поведение является в той же степени формой культурного лицемерия, как могло некогда быть ханжеское выставление напоказ своей добродетели. Сентиментализм и культивирование страстей произрастают на почве плебейского образа мыслей, захватившего область литературы в частно-

242

ста и культуры вообще на протяжении XVIII столетия. Если из слова «плебейский» удалить оттенок презрения, тогда для политической и социальной сферы можно оставить понятие «демократический», а понятие «плебейский» (включающее «буржуазный») отнести к сфере культуры в качестве антитезы понятию «аристократический». Аристократическая культура не афиширует своих эмоций. В формах выражения она сохраняет трезвость и хладнокровие. Она занимает стоическую позицию. Чтобы быть сильной, она хочет и должна быть строгой и сдержанной — или по крайней мере допускать выражение чувств и эмоций исключительно в стилистически обусловленных формах. Эрнест Сейер не раз превосходно излагал это 15.

Народ во все времена чужд стоицизма. Обильные переживания, потоки слез и неуемность чувств неизменно пробивают бреши в плотине народной души, куда затем охотно устремляется дух представителей высших классов. С появлением Руссо, «le plébéien amer» [«горестного плебея»], как называет его Φ аге Φ антистоическое состояние духа празднует свой триу Φ . Имя ему — Романтизм. С ним приходит тот нескромный интерес к гримасам любви и ненависти, которому предстояло принести десятикратные урожаи на ниве кинематографа. Культурная дистанция, отделяющая выставляемые напоказ литературные страсти от случайного разговора на улице двух подружек, остановившихся на минутку поболтать о чьей-то болезни, вовсе невелика.

Пусть история становится демократической, но все же она должна быть проникнута стоицизмом. Жюль Лафорг в одном из своих писем говорит, что он видит в истории не иначе как бесконечную цепь страданий⁴³*. Но он был поэтом. Если бы история поддалась сочувствию мирскому страданию, она перестала бы соответствовать своим задачам.

Трезвость, собранность, известная скептическая сдержанность в исследовании глубочайших душевных движений, что, собственно, и является долгом при написании понастоящему профессиональной истории, не доставляют удовольствия нынешнему читателю. Вот здесь-то и появляется тот второй жанр исторической беллетристики, о котором мы уже говорили. Les vies romancées [Романтизированные биографии] за последнее время стали модным жанром и распространились по всему свету. Они нередко выходят в виде серий, объединенных общим названием. Это свидетельствует о роли, которую играют здесь издательские интересы. Возник спрос на новую разновидность Vitae [Жизнеописаний], книг, основанных на порядочном знании источников и вроде бы задуманных как настоящая история, но с явным намерением эту историю приукрасить, поскольку предназначается она для удовлетворения интересов чисто литературного свойства. Если автору свойственна трезвость, то существующий спрос вызывает появление работ, которые лишь незначительно переступают рамки исторического исследования, — таков Дизраэли Андре Моруа. В других случаях преобладает литературное начало — как в Жанне д'Арк Жозефа Дельтея. Эмиль Людвиг в несколько лет становится всемирно известен. Вильгельм Хаузенштайн посвящает нас в супружеские тайны

243

Рембрандта и Саскии. А в прошлом году голландская литература получила замечательный образчик этого жанра из рук Феликса Тиммерманса: *Meter Breughel, zoo heb ik U uit Uw werken geroken* [Питер

Брёгел, таким я учуял Вас по Вашим работам]. Знаменитый писатель предложил здесь двойное новшество: название в вокативе [звательном падеже] и ольфакторическую [нюхательную] историографию (в которой, впрочем, некоторые подвизались и до него).

Еще более выразительным является тот факт, что крупнейший знаток французской истории XV столетия Пьер Шампьон, автор таких великолепных работ, как Charles d'Orléans, François Villon и Histoire poétique du XVe siècle [Шарль Орлеанский, Франсуа Вийон и История поэзии XV столетия], ощутил призвание пойти по пути vie romancée и литературных эффектов в своем Louis XI [Людовике XI].

Человек, по-настоящему проникнутый духом истории, будь он строго академическим ученым или просто-напросто культурным читателем, реагирует на этот жанр целиком отрицательно по той же причине, по которой подлинный знаток отвергает вино с теми или иными добавками. Он чувствует в нем подделку. Никакой литературный эффект не может для него сравниться с чистым, здравым вкусом истории. Он хочет не засушенную, но сухую [dry] историю. Чтобы избавиться от парфюмерного привкуса этого гибридного жанра, ему хватит первого же подлинного исторического документа, который попадет ему в руки, — хроника ли это, вердикт, нотариальный акт, письмо или резолюция.

Пишущий историческую беллетристику возразит: но разве вы, историки, не осознаете присутствие значительного субъективного элемента в формировании исторического знания — в постановке вопроса, в подборе и отсеивании материала, в интерпретации и обобщении установленных данных? Чем отличается моя работа от вашей, если не живостью и изобретательностью — вам также необходимой — фантазии? — Ответ гласит: отличие — в интеллектуальной установке, из которой исходит работа. Возьмем один из лучших образцов оспариваемого мною жанра, жизнеописание Листа Ги де Пурталеса, первое из серии Vie des hommes illustres [Жизнь замечательных людей]. С первой же страницы то, что предлагает нам автор, — это литература, а не история. Все, что он описывает, историк будет лишь предполагать, а то, что следовало бы описывать, здесь идет на создание чисто литературного образа. Только предельно искренняя потребность понять прошлое как можно лучше, без привнесения чего-либо от себя, превращает написанный труд в работу историка. Вдохновение, заставляющее вас приходить к тому или иному суждению, может быть основано лишь на незыблемой убежденности: так должно было быть. Но если вы перекладываете ваше суждение на язык романа, передаете его в форме литературного описания, взывающего к воображению, и при этом еще полагаете, что вы остаетесь историком, — вы оскверняете прелюбодеянием священные мгновенья истории. Вы отвергаете тогда ту форму познания, которая неотъем-

244

лемо свойственна питающей вас культуре. Вы душите в читателе доброй воли истинное чувство истории 16 .

Очертить границы здесь невозможно. Это вопрос совести, кротости и смирения. Если то, что Гёте говорил Эккерману: «Alle im Rückschreiten und in der Auflösung begriffenen Epochen sind subjektiv, dagegen aber haben alle vorschreitende Epochen eine objektive Richtung» [«Все эпохи, находящиеся в состоянии упадка и разложения, субъективны, тогда как все развивающиеся эпохи устремлены к объективному»], — действительно правда, то пусть наше время задастся вопросом, где же оно находится. «Gewiß nicht zufällig, — называет Ротхакер, — das Zurücktreten des historischen Gewissens im letzten Jahrzehnt»¹⁷ [«Разумеется, не случайным <называет Ротхакер> отступление исторической совести в последнее десятилетие»]⁴⁴*.

Я все еще слышу глубоко тронувшие меня слова Эрнста Трёльча, которыми он закончил свое выступление в Лейдене весной 1919 г., когда он сказал о вещах, более всего необходимых нашему времени, чтобы оно могло выздороветь 45*. Уважение, заново испытываемое уважение ко всему, что больше и выше нас, назвал он самым главным. Тогда же или чуть ранее писал он в связи с появлением на интеллектуальном небосклоне кометы Освальда Шпенглера: «Es wäre lediglich allerschwerster Verlust, wenn wir den mühsam errungenen kritischen Rationalismus, das philologische Element, die empirische Exaktheit und nüchterne Kausalitätsforschung einfach preisgeben wollten, um sie dann später mühsam wieder erobern zu müssen, oder, wenn dazu Fähigkeit oder Willen fehlen sollten, in einer erst geistreichen und dann verworrenen Barbarei unterzugehen» [«Было бы, однако, самой серьезной потерей, если бы мы захотели попросту отказаться от достигнутого с такими трудами критического рационализма, от филологического элемента, эмпирической точности и трезвого исследования причинной зависимости, с тем чтобы позднее встать перед необходимостью не жалея трудов вновь их завоевывать, или, если у нас не хватит на это ни способности, ни желания, — сгинуть в поначалу одухотворенном, но затем беспорядочном варварстве»].

Карлайл видел основную черту своих героев в их предельной серьезности, в их глубочайшей честности по отношению к себе самим и к миру вообще. Не каждому суждено быть героем, но стремиться к героической честности доступно для каждого 46 *.

Дело самой исторической науки решать, стоит ли ей конкурировать со всем тем, что бросают на чашу литературы талант, мода и потребность в духовном уюте. Времена для истории нынче не слишком благоприятны. Это еще вопрос, оставляет ли устройство нашей культурной жизни место для исторической науки, знания, которое, как виночерпий культуры, доминирует над литературным восприятием прошлого. Широкое развитие господствующих групп — другими словами, демократизация общества — здесь также представляет опасность. Профессиональное знание всегда предназначается для немногих: оно аристократично. Литература, а с нею и популярные научные сведения, принадлежит, должна принадлежать большинст-

245

ву. Современная культура должна быть демократичной — или ее вовсе не будет. Прежнее состояние, когда интеллектуальная пропасть между высокой образованностью (где наука и литература были связаны воедино) — и наивной духовной жизнью масс еще соответствовала социальной пропасти между господами и простолюдинами, существовать больше не может. И все же тревожный вопрос, которым Ростовцев заканчивает свою Social and Economic History of the Roman Empire [Социальную и экономическую историю Римской империи], так пока и не имеет ответа: «The ultimate problem remains like a ghost, ever present and unlaid: Is it possible to extend a higher civilisation to the lower classes without debasing its standard and diluting its quality to the vanishing point? Is not every civilisation bound to decay as soon as it begins to penetrate the masses?» [«Основная проблема остается подобием блуждающей и неприкаянной тени: можно ли распространять высокую цивилизацию на низшие классы, не снижая стандарты и не выхолащивая ее до полнейшего исчезновения? Не обречена ли всякая цивилизация на увядание, как только она начинает проникать в массы?»]⁴⁷*.

IV. Главной задачей историй культуры является морфологическое понимание и описание культур в ходе их особенной, действительной жизни

1. Чувство истории. Три оппозиции, касающиеся природы и задачи исторической деятельности, будут представлены по порядку. Первую из них лучше всего выразить в форме вопроса. Доминирует ли в научной деятельности историка момент со-чувствия и со-переживания — или же момент обобщения и выстраивания? Может показаться, что ответ на этот вопрос был давно уже дан в пользу первой его части, — когда теория познания в гуманитарных науках обрела самостоятельный облик. Однако здесь остается еще устранить некоторую неопределенность.

В те времена, когда истории еще предстояло обрести право свободы от ленной зависимости от естественных наук, почитавших свои нормы точности единственным научным критерием и выдвигавших требования, поборником которых сделался Лампрехт, необходимо было, так же, как и всегда, прежде всего знать, о чем именно идет речь. В действительности над этим задумались, как это часто бывает, гораздо позднее. Ясная картина истинной природы интеллектуальной деятельности историка — вот что требовалось для того, чтобы можно было понимать друг друга. Лампрехт настаивал на том, что усилия историков должны быть направлены на выдвижение общих понятий, где знание особенностей терялось бы, а их самостоятельная значимость исчезала. Только так история могла стать наукой. Если же она не вела дальше Anschauungen [воззрений], представлений об определенных событиях, она не заслуживала этого

246

имени. Ясно, что, получи эти нормы признание, следовало бы считать, что историческая наука вообще никогда не существовала. Все, что до сих пор продумали и написали историки, осуществлялось совсем иначе. Да и само утверждение, что лишь понимание и знание всеобщего открывают пути науке, было бездоказательным. Виндельбанд и Риккерт показали, что и знание частного, которое закрепляется лишь в представлении, тоже может являться наукой; они заложили прочную основу теории познания в гуманитарных науках. В споре с Лампрехтом и его лозунгом изучения истории путем конструирования понятий его оппоненты создали образ интеллектуальной деятельности историка, какой она была в действительности и как таковая принесла свои наилучшие результаты. Здесь на передний план выступает характер исторического воззрения. Если не ошибаюсь, при формировании этого образа у них перед глазами стояла прежде всего — да и как могло быть иначе? — классическая фигура Ранке. Его духовное зрение, свободно странствовавшее по придворным закоулкам, коридорам дворцов, извилистым тропам дипломатической переписки, интимно соприкасаясь с действующими персонажами, прощупывая их и оценивая, внушило обоим вышеупомянутым ученым их образ историка. Отсюда понятно, что в их представлении об интеллектуальной деятельности историка выделяются такие понятия, как Nachfühlen, Nacherleben [со-чувствие, со-переживание]. Таков был путь, который, видимо, проложил Ранке; все эти человеческие жизни, все эти события он заново пережил в своем творческом духе.

«Der Historiker will die Vergangenheit uns wieder vergegenwärtigen, und dies kann er nur dadurch tun, daß er es uns ermöglicht, das einmalige Geschehen in seinem individuellen Verlauf gewissermassen nachzuerleben... Er wird.. den Hörer oder Leser immer auffordern, durch seine Einbildungskraft sich ein Stück Wirklichkeit anschaulich vorzustellen» [«Историк хочет заново вызвать в нашем воображении прошлое, и он может добиться этого только тем, что позволит нам до определенной степени вновь пережить некогда свершившееся — так, как оно протекало на самом деле... Он будет... всякий раз побуждать слушателя или читателя силою воображения зримо представить себе некий фрагмент действительности»]. Так говорил Риккерт в своей знаменитой речи *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [Культурология и естествознание], которую он произнес в 1894 г.

И тогда же Виндельбанд провозгласил: «So fein gesponnen auch die begriffliche Arbeit sein mag, deren die historische Kritik beim Verarbeiten der Überlieferung bedarf, ihr letztes Ziel ist doch stets, aus der Masse des Stoffes die wahre Gestalt des Vergangenen zu lebensvoller Deutlichkeit herauszuarbeiten; und was sie liefert, das sind Bilder von Menschen und Menschenleben mit dem ganzen Reichtum ihrer eigenartigen Ausgestaltungen, aufbewahrt in ihrer vollen individuellen Lebendigkeit» [«К каким бы хитросплетениям ни прибегали ученые в выработке отвлеченных понятий, необходимых исторической критике в ее работе с преданием, конечной целью здесь всегда будет получение из груды разнородного материала истинного, живого и отчетливого облика

247

прошлого; и то, что получаем мы в результате, это образы людей и картины их жизни во всем их богатстве и своеобразии, во всей полноте их индивидуального жизненного проявления»].

Оставим открытым вопрос, не придерживаются ли здесь оба философа той степени исторического реализма, за которую нынешняя теория познания в истории вовсе не хотела бы нести какую-либо ответственность. История не может и не хочет воспроизводить неясную былую действительность и более не претендует на то, чтобы набрасывать Gestalt [облик] этого прошлого, который, исключая все прочие возможные построения, можно было бы назвать единственно верным. Независимо от этого сразу встает вопрос: к какому количеству страниц любого нынешнего труда по истории полностью применимы эти слова Риккерта и Виндельбанда? Действительно ли им соответствуют намерения историка и воздействие его труда на читателя? Вправду ли «функция» истории состоит в со-переживании заново кусочка действительности, в видении образов людей и их жизни?

Представим на мгновение этот вопрос под углом зрения некоей неосуществленной возможности. Каким вышел бы образ духовной функции истории, если бы представления о нем определялись не великими творениями Ранке, но трудами Георга Вайтца^{48*}? Нам скажут, что параллель с Вайтцем неправомочна: как Verfassungshistoriker [историк в области государственного права] он должен был работать с такими историческими формами, которые по самой своей природе не могли быть поняты через созерцание и сопереживание. Но тогда возьмем работу общего характера, которая, независимо от того, в какой мере ее тезисы получили признание, считается бесспорным образцом современной научной истории. В данном случае имеется в виду *Histoire de Belgique* [*История Бельгии*] Пиренна, и прежде всего первые два ее тома^{49*}. Изображает ли Пиренн жизнь людей? Вряд ли. Описывает ли он подлинные картины прошлого? Нет. Тут, однако, происходит поворот в обратную сторону. Вызывает ли он появление образов? Да. Заставляет ли он нас переживать их заново? Да. Читая произведение, подобное этому, при том что оно носит чисто научный характер, поистине снова и снова испытываешь чувство непосредственной общности с прошлым.

Здесь мы подошли к самой сути вопроса. Есть очень важный элемент в историческом понимании, который лучше всего обозначить как «чувство истории». Можно говорить и о «контакте с историей». «Историческое воображение» уже было бы чересчур; то же относится и к «историческому видению», ибо описание в лицах имело бы слишком уж конкретный характер. Немецкое слово Ahnung [предчувствие], которое в этой связи употреблял уже Вильгельм фон Гумбольдт, пожалуй, могло бы подойти почти полностью, если бы оно не сделалось слишком уж стертым от столь частого употребления в столь многих сферах. Этот не вполне поддающийся точному определению контакт с прошлым есть вхождение в определенную атмосферу, это одна из множества данных человеку форм выхода за пределы самого себя, форм переживания ис-

248

тины. Это не эстетическое наслаждение, не религиозное переживание, не нахлынувшее внезапно благоговение перед природой, не метафизическое узнавание — и все же оно стоит в этом ряду. Объектом «чувства истории» являются не персонажи в их индивидуальном обличий, не примеры человеческой жизни или человеческой мысли, которые якобы можно увидеть. То, что при этом постигается умом или создается воображением, едва ли может быть названо образом. Принимая форму, оно остается сложным и смутным — некое предчувствие (Ahnung) дорог и домов и полей, звуков и цветов, так же, как и людей, вызывающих это предчувствие и вызванных им. Это ощущение соприкосновения с прошлым, сопровождаемое полной убежденностью в подлинности и истинности,

может пробудить строка из старинного документа или из хроники, гравюра, несколько звуков старинной песни. Это не какой-либо элемент, который вносят в книгу определенные слова ее автора. Он находится за пределами сочинения по истории, не в нем самом. Его привносит в книгу читатель, откликаясь на услышанный им призыв автора.

Если это действительно тот элемент понимания истории, который многие обозначают как Nacherleben [со-переживание], тогда термин выбран неверно. Nacherleben слишком определенно обозначает психологический процесс. «Чувство истории» осознается все-таки не как со-переживание, но как понимание, которое сродни пониманию музыки или, скорее, пониманию мира через посредство музыки. Со-переживание как метод познания предполагает восприятие более или менее продолжительное, неотрывно сопровождающее работу чтения или думанья. В действительности же это чувство, видение, контакт, Ahnung [предчувствие] сводится к мгновениям особой духовной ясности, к внезапным духовным прорывам.

Очевидно, это чувство истории настолько существенно, что оно всегда переживается как истинный момент постижения истории. На надгробии Мишле высечены его слова: «L'histoire c'est une résurrection» [«История — это воскрешение»]. Тэн сказал: «L'histoire c'est à peu près voir les hommes d'autrefois» [«История — это почти увидеть людей уже ушедших времен»]. При всей своей неопределенности эти высказывания гораздо более применимы, чем тщательно взвешенные дефиниции, заимствуемые из теории познания. На этом à peu près [почти] все и держится. Это поистине воскрешение, свершаемое в сновидческих сферах, откуда долетают до нас полупонятные слова, произносимые неосязаемыми персонажами.

В ценности этого чувства истории, в особом свойстве быть жизненной необходимостью, свойстве, присущем этому стремлению вступить в контакт с прошлым, как раз и заключается реабилитация того «antiquarischen Interesses», который в свое время Ницше с таким презрением отбрасывал в сторону. Самое скромное историческое исследование по генеалогии или геральдике — работу дилетанта местного масштаба — может возвысить и облагородить эта духовная устремленность.

249

Если подобная работа способна вызвать у исследователя или читателя ощущение возникающего единства с описываемым, значит, она действительно обладает полноценной и законченной целенаправленностью.

Нами уже было высказано, что функция, не вполне удачно названная Nacherleben [coпереживанием], какой бы важной она ни была, не может быть осуществлена постоянно, но вступает в действие лишь время от времени. И это всего лишь часть понимания истории. Постигать и излагать историю - это все-таки нечто большее, чем поддаваться такому внушению или уметь его вызывать. Если и далее в качестве отправной точки брать подлинно научное современное историческое произведение самого высокого качества. каким оно выходит из-под пера лучших представителей этой науки — к имени Пиренна следует добавить имена Майнеке, Тревельяна⁵⁰* и еще два десятка других, — станет ясно, что главная составляющая часть их воздействия заключается не в том, что они заставляют переживать настроения, но в том, что они дают постигать взаимосвязи. Стоит проанализировать несколько страниц из произведений современных историков — но равным образом Ранке или даже Мишле, — как обнаружится, что намерение автора вызвать со-переживание может просматриваться лишь изредка, тогда как его стремление облечь понимание в определенные формы — величина постоянная. Собственно наглядность вовсе не занимает того места, которое ей хотели иногда предоставить в вразумительности. Всякий исторический труд конструирует связи, разрабатывает формы, в которых может быть понято прошлое. История добивается сознательного понимания, главным образом, путем осмысленного упорядочения действительно случившихся фактов — и только в очень ограниченной степени путем установления строгих причинных зависимостей. Знание, которое она дает, отвечает на вопросы «что?» и «как?» — и лишь в виде исключения на вопросы «почему?» и «из-за чего?», хотя, быть может, и автор, и читатель нередко поддаются иллюзии, что ответ относится именно к этим последним вопросам.

2. Психология или морфология? Коль скоро мы согласились, что смысл истории постигается через видение форм, в которые события прошлого связываются перед нашим умственным взором, возникает второй вопрос: не уместнее ли эту морфологию прошлого, которой история хочет и которой она должна быть, называть психологией прошлого? И

здесь авторитет Лампрехта, полагавшего, что он показал, что задача истории — это собственно социальная психология, также имел гораздо более широкое и длительное влияние, чем последующие тома его *Deutschen Geschichte* [*Немецкой истории*], которые, будучи задуманы как наглядное приложение его теории, приобрели сравнительно немного читателей.

На первый взгляд это кажется вполне приемлемым: тот, кто проникнет в душевные побуждения главных действующих лиц и к тому же су-

меет подвести итог душевной жизни всего периода, сможет развернуть для себя картину истории. Однако нетрудно показать, что такой подход полностью обречен на неудачу. Историческая наука, так, как она развивалась и как она должна развиваться, никогда не удовлетворяла подобным требованиям исторической психологии, да и не может им удовлетворять. Как бы глубоко я ни проник в душу Филиппа Красивого, Бонифация VIII, Ногаре и всех прочих участников драмы в Ананьи, комбинируя затем все это знание во всех его взаимозависимостях, — в результате никоим образом не возникла бы история события 1303 г., отголоски которого звучали так долго⁵¹*. Само случившееся может, как гром, поразить мою психику, которая в лучшем случае откликнется на то, как участники происшествия реагировали на свою судьбу, каковы были их побуждения, — но которая окажется не в состоянии указать ни на один детерминированный момент из всего того, что имело место в

действительности.

Если психологическое понимание отдельной личности заменить проникновением в душу человеческих масс, — то есть знанием социальной психологии, — результатом будет скорее менее, нежели более верное понимание истории. Вообразим, что возможно было бы описать социальную психологию жителей Англии XII в. На самом деле, как мне кажется, такую психологию не только нельзя знать, но нельзя и помыслить. То, что попытаются за нее принимать, не даст нам ни Беккета, ни Ричарда, не раскроет сведений ни об одном из факторов, действительно повлиявших на то, как разворачивалась история Англии 52*.

Здесь могут мне возразить: но разве каждая попытка психологического проникновения, направлена ли она на отдельную личность или на группу, не есть уже морфология, желание постичь некую форму? Разве личность Томаса Беккета не есть именно такая *forma*, в том неотъемлемом значении этого слова, каким оно было для Аристотеля и Фомы Аквинского и которое вновь начинает постигать наша эпоха? Когда историк литературы пытается понять того или иного поэта, разве его задача не относится к области психологии, которая в то же время является и морфологией? И разве это не столь же верно и в отношении рядового историка, описывающего того или иного государственного деятеля?

Вне всякого сомнения. Здесь нет намерения, воспользовавшись тезисом, что история в принципе это не психология, а наука о формах, отказывать ей в психологизме вообще. Как только мы берем одну человеческую жизнь, отдельную личность или некое постулированное целое многих человеческих жизней в качестве исторической формы, в которой некий отрезок прошлого осуществился своим естественным образом, кажущееся противоречие исчезает. Психологическое исследование понимается тогда как исходное основание понимания исторических форм. При этом следует учитывать, что при постановке вопросов в историческом исследовании, в отличие от биологии, отдельные явления никогда не рассматриваются как организмы, но всегда как события. Организм истории, если о таковом вообще может идти речь, находится

251

за пределами человеческой психологии. Выражение Поупа «the proper study of Mankind is Man» [«истинный предмет изучения человечества — сам человек»] в антропологическом понимании верно, однако в историческом понимании оно вводит нас в заблуждение. Истории нет дела до того, каков человек изнутри, каковы

психосоматические принципы его поведения; ей интересно, что связывает людей друг с другом, каковы отношения между ними. Американское понятие *behavior* с его ярко выраженной социологической окраской: поведение человека как реакция на воздействие внешнего мира, — если применять его достаточно осторожно, вполне может пригодиться историку.

Видовое различие между историческим и психологическим стремлением к знанию может быть убедительно продемонстрировано через argumentum e silentio [довод умолчания]. Если бы этого различия не было, история давно бы вступила в тесный союз с психологией как наукой. На самом же деле она этого не сделала. Отношения между этими двумя науками вполне дружеские, однако не слишком оживленные. Возможно ли, чтобы историк пришел когда-либо к заключению, которое он хотел бы в первую очередь сверить с научными результатами психологических исследований? Для нескольких экспериментов в области психологии истории школы Герардуса Хейманса история дала некоторый материал⁵⁵*, однако на нее самоё это не повлияло. Да позволят мне обойти молчанием применение к истории учения о психоанализе. Возможности дальнейшего сближения между психологией и историей предлагает книга Эрнста Кречмера Körperbau und *Charakter* [*Телосложение и характер*] 56* . Ни один историк не прочтет эту блестящую книгу без значительных приобретений для своих научных воззрений. Но именно там, где автор приводит некоторые примеры приложения своей системы к историческим личностям, доверие к плодотворности его метода заметно снижается. Если во всем этом и есть обещание какого-то будущего, мне бы хотелось видеть его в высокой морфологической ценности системы Кречмера.

История есть истолкование того смысла, которым наделено для нас прошлое. В самом характере стремления к разъяснению смысла уже заключено стремление к приданию формы. Чтобы понять отрезок истории как отраженный в зеркале собственной его культуры, история должна всегда и везде пытаться увидеть его формы и функции. История всегда изъясняется понятиями формы и функции. Даже если она ни в малейшей степени не ставит перед собой методическую программу какой бы то ни было морфологии. Единственное условие здесь — чтобы стремление к знанию действительно было ориентировано на историю и не был бы ослом сам историк. Для всякой исторической монографии, если вопрос хорошо в ней поставлен, это есть вопрос исторической морфологии. Но увы, если о целых школах можно сказать, что они только и знают, что поглубже совать ложку в кашу преданий! Где не ищут никакой определенной функции или формы, там получается

252

аморфное месиво из зерна и половы — или же картинки в риторическом или романтическом вкусе.

Всякое событие (исключая самые простейшие факты), концепция которого создается способностью к историческому познанию, предполагает придание формы материалу прошлого, объединение определенного числа моментов хаотической действительности в мысленный образ. Очень часто такое придание формы уже происходит в нашей «обычной жизни», без каких бы то ни было занятий историей. В том факте, что история работает с материалом наших спонтанных мыслей, как раз и заключается ее неразрывная связь с жизнью. Историческое мышление есть лишь продолжение думанья вообще. Это как все дальше идти по тропе, которая от — заданного действительностью — крайнего номинализма приводит к идее. Уже в самых ранних размышлениях на тему истории присутствуют те идеи, которые придают форму прошлому. Для последовательного номиналиста «Вторая Палата» или «Мировая Война» существуют не больше, чем «Капитализм» или «Вера» 57**.

Наперед заданными историческими формами представляются прежде всего формы политической жизни. Политическая история несет с собою и свои формы: это государственное учреждение, мир, война, династия, само государство. В этом факте,

который неотделим от первостепенной важности указанных форм, и заключается фундаментальный характер политической истории. Она продолжает сохранять определенное первенство именно потому, что выступает преимущественно как морфология общества.

Уже в экономической истории термины, которыми она оперирует, в гораздо большей степени, чем политические понятия, взятые прямо из жизни, являются продуктом научного анализа явлений. Это еще более верно для понятий из истории культуры (если не брать здесь нравы, обычаи и т.п.). Ее подлинные проблемы — всегда проблемы формы, структуры и функции социальных явлений. Это не означает, что история культуры может быть поставлена на службу социологии. История культуры рассматривает явления в их собственной разительной значимости, в то время как для социологии они суть лишь парадигмы. Историк культуры отодвинул в сторону намерение выводить из отдельных явлений некие универсальные правила познания общества. Он не только очерчивает линиями формы, которые он конструирует, но и наглядно расцвечивает их и озаряет своим провидческим воображением.

Великие историки культуры, вне какой бы то ни было сознательной программы, всегда были историческими морфологами, пускавшимися на поиски форм жизненного уклада, мышления, обычаев, знания, искусства. Чем более определенно очерчивали они эти формы, тем более это определяло их конечный успех. Общий характер вопроса предопределяет общий характер ответа. История Ренессанса продолжает оставаться чемто расплывчатым даже у Буркхардта⁵⁸*, ибо Ренессанс не является ясно понимаемой формой, и не может быть ею. Общий тезис Буркхардта — бывший по сути антитезисом всему духу XIX в. и поэтому поня-

253

тый только к концу столетия — также не что иное, как порождение своего времени. Но те конкретные формы, которые он обтесывал и применял как строительный камень, все эти главы о славе, высмеивании, острословии, семейном быте и пр. до сих пор в целости сохраняют значимость бесспорных шедевров. Сказанное справедливо и в отношении Виолле-лё-Дюка, который, быть может, в целом и устарел, да, пожалуй, иногда и неточен в деталях, но всегда остается мастером благодаря своему непревзойденному чувству формы развать устаревшим и труд третьего их современника, малоизвестного за пределами Англии Лесли Стивена. Стивен заслуживает большей известности — хотя бы лишь для того, чтобы пристыдить столь многих нынешних мартышек, воображающих, что они документируют собственное превосходство, демонстрируя в своих писаниях презрение к викторианской эпохе. Ум Лесли Стивена не был умом создателя сложных конструкций. Его English Thought in the Eighteenth Century [Английская мысль в XVIII столетии] избегает тезисов общего характера и выводы его почти никогда не являются обобщениями. Но именно поэтому его работа довольно мало пострадала от времени.

Не случайно почти все наиболее значительные историки культуры XIX столетия в некотором смысле оказались вне основного течения, захватывавшего мысли их современников. Огюст Конт подготовил для него русло. Но для создания истории культуры позитивизм не годился. Едва ли сейчас еще читают Бакла 60*. С другой стороны, такие умы, как Буркхардт, Виолле-лё-Дюк и Лесли Стивен, для которых и при отсутствии четко очерченного учения о познании самостоятельное существование гуманитарных наук являлось реальным фактом, были в состоянии указать путь, по которому мы можем следовать до сих пор. Для постижения истории культуры необходимо осознать ее дух. Время благоприятствует историку культуры обрести веру в то, что он делает. Если он не обходит вниманием такие произведения, как Théorie des objektiven Geistes [Теория объективного духа] Ханса Фрайера, Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung [Наука, образование, мировоззрение] Теодора Литта и ряд исследований Эриха Ротхакера 61*, это

укрепляет его в сознании того, что, даже продвигаясь на ощупь в своей науке, он сможет принести настоящее знание.

3. Морфология и мифология. Если признать задачей истории в общем изучение морфологии нашего прошлого, встает внушающий страх вопрос: сможет ли история культуры, которая большей частью сама должна давать имена формам, в которых видится ей культурный процесс, избежать опасности вырождения своей морфологии в мифологию?

Освальд Шпенглер в качестве подзаголовка к своему трактату Untergang des Abendlandes [Закат Европы] поставил: Morphologie der Weltgeschichte [Морфология всемирной истории]. Возможно, в будущем Шпенглер будет причислен к тем, которые, как Майнеке однажды ми-

254

моходом сказал о Тэне, «durch starke Irrtümer mehr für die Wissenschaft geleistet haben als andere durch kleine Wahrheiten»²¹ [«своими яркими заблуждениями больше дали науке, чем другие — своими мелкими истинами»]. В таком случае это будет вызвано глубиной проникновения его взгляда, его гениальной способностью комбинировать разнородное, рассматривая его в одном и том же аспекте, его насильственным проясняющим воздействием на наше историческое мышление. Но не созданной им системой. Его модель всемирной истории, спустя всего лишь десятилетие, похожа на недостроенный и заброшенный мавзолей. Искажения, односторонность, акробатическая симметрия, положенные в основу конструкции, с самого начала сделали это здание неподходящим жильем для истории. Вводимые им понятия были подлинными оковами, его подразделы настоящими тюремными камерами для исторической мысли. Сколь чарующе ни сверкала бы в полумраке мозаика его видения «арабской культуры», концепция эта, при своем дальнейшем развитии, легла бы свинцовым туманом на лик Имперского Рима и юного Запада, умирающего язычества — и подрастающего христианства, так же как и на феномен ислама, скрыв их от нашего взора. Образ фаустовского человека исключал всякое понимание латинского мира^{62*}. Шпенглер, который ненавидел и не понимал Англию и не был знаком с Америкой; который из двух наиболее прочных общественных форм - религии и государства, — по сути дела, в их могучей реальности не в состоянии был постичь ни одной; который вовсе не видел или закрывал глаза на существование различных слоев культуры и на способность культур внедряться друг в друга, просто не мог не потерпеть неудачи. Но основная ошибка сочинения Шпенглера заключается не в пробелах его эрудиции или ограниченности его взгляда, но в том, что он безрассудно пошел по пути, который ведет от морфологии — к мифологии. Его антропоморфные культурные создания, проходившие, согласно неизменной метафоре всех времен, периоды юности, зрелости и старости, не избежали участи, которая уготована всякому идолу.

Некоторые полагают, что из-за признания свободной природы мысли в гуманитарных науках возникновение форм в истории не может быть ничем иным, кроме как мифотворчеством. Совсем недавно Теодор Литт всего на нескольких страницах мастерски доказал необоснованность и недопустимость такой точки зрения²². Человек нашей эпохи, который создает мифы и знает, что они суть именно мифы, или, вернее, претендуют на то, чтобы быть ими, изменяет духу своей собственной культуры. Формой интеллектуального познания в нашей культуре является форма критического научного исследования.

Антропоморфизм — величайший враг научного мышления в гуманитарных науках. Это заклятый враг, и мышление приносит его с собою из самой жизни. Всякий человеческий язык изъясняется антропоморфически, выражается образами, взятыми из человеческой деятельности, и окрашивает все абстрактное уподоблением чувственному. Но задача гуманитарной науки именно в том и состоит, чтобы, осознавая образ-

255

ный характер своего языка, заботиться о том, чтобы в метафору не вкралась химера²³.

Нам никогда полностью не избавиться от древнего Пуруши, из чьего тела боги Bed создали мир, — или от его коллеги из 9ddы, великана Имира 63*. Мы вновь и вновь пользуемся известным

мыслительным средством: чтобы понять мир, подменяем его человеком. История почти постоянно вводит в качестве главных действующих персонажей фигуры, которые носят всеобщий характер и в своей основе являются мифологемами. К этому типу относятся Капитализм. Гуманизм. Революция и еще целый ряд подобных понятий. Это в определенной степени неизбежно. Но чем искреннее признает мыслитель самостоятельность духа, тем более должен он опасаться слишком уж удобной метафоры, обряжающей дух в свой маскарадный костюм. Такой влиятельный философ культуры, как Карл Йоэль, пишет: «Das Leben, wenn es sich steigern will, holt sich schon in den dafür veranlagten Ländern die dafür veranlagten Völker und Menschen. Mit dem Leuchtfackel der Erweckung durchschreitet der lebendige Geist der Geshichte die schlafende Erde und die träumende Menschenwelt, und beruft Heere und Helden zum Aufschwung für geistige wie für leibliche Ziele»... «Da rief der organisierende Weltgeist das Kulturleben zu einer neuen Wendung, und ließ das zerrissene Band wiederherstellen durch Rom usw...»²⁴ [«Жизнь, жаждущая возрастания, уже присматривает себе в потребных для этого странах потребные для этого народы и личности. С факелом Пробуждения живой Дух истории шествует по спящей земле, по миру грезящего человечества, призывая массы и отдельных героев подняться для достижения духовных, так же как и телесных целей»... «Тогда устрояющий Мировой Дух воззвал к новому повороту в жизни культуры, и разорванная связь была восстановлена Римом и т.д...» [64*. Все это либо аллегории, либо риторика, но и то, и другое опасно.

«Der Entwicklungsgedanke, — говорит Ротхакер, — hat notwendig die Tendenz der geistigen Bewegung einen objektiven Prozeßcharakter zu verleihen. Der Gedanke einer List der Vernunft, d. h. einer Überlistung des handelnden Subjekts durch den objektiven Entwicklungsgang ist mit diesem Begriff notwendig gesetzt» («Идея развития <...> неизбежно имеет тенденцию придавать духовному движению характер объективного процесса. Этим понятием неизбежно вводится идея хитрости Разума, т. е. идея того, что объективный ход развития хитростью одерживает верх над действующим субъектом»]. — Раз уж чистоту идеи развития можно купить лишь ценой обращения к мифической гегелевской фигуре, не лучше ли — если только этот странствующий Мировой Дух или хитрый Разум 18 не называть просто Богом — попробовать поискать другие средства для понимания? Ведь рассуждая подобным образом, мы пришли бы к примечательному выводу, что понятие Развития может утвердиться лишь на строго теистическом основании.

Ho от этого благородного вывода, как правило, далеки те, кто, как говорит Шпрангер, «den Komplexbegriff der Kultur so verwendet, als ob diese eine organische Substanz mit bloß biologischen Wachstumsgesetzen

256

sei, oder gar ein mystisches Wesen darstelle, das gleich dem listigen Weltgeist Hegels über alle lebenden Subjekte hinweg seinen eigenen dämonischen Gang gehe» [«пользуется сложным понятием культуры таким образом, как если бы культура была органической субстанцией с чисто биологическими законами роста либо представляла собою некое мистическое существо, которое, словно хитрый гегелевский Мировой Дух, свершает свой собственный демонический путь, оставляя без внимания все живые субъекты» [66*]. Здесь содержатся чрезвычайно глубокие мысли метафизического характера — но уже за пределами науки истории. Взгляд на земные связи истории каменеет в каждой лежащей наготове антропоморфной метафоре. Молитвой историка культуры должно быть: «...и избави нас от антропоморфизма. Аминь».

4. Общая — или частная морфология. Причина недуга, выражающегося в этой закоснелости мысли, большей частью состоит в том, что ученые слишком уж далеко устанавливают вехи для своих размышлений. Очень хочется окинуть взором образ одного громадного целого, дать общее описание морфологии, еще даже не распознав порядок расположения отдельных деталей. Тогда и происходит то, что уже так ясно видел Токвиль — как о том свидетельствует цитировавшийся выше отрывок. Возникает смутное и неустойчивое историческое понятие. В нем произвольно сочетается множество разнородных идей. Целое можно удержать и выразить, лишь придав ему некий убедительный образ. Чем крупнее и общирнее взаимосвязи, в которые бы захотелось проникнуть, тем больше опасность такого гипостазирования.

Если какое-либо понятие из области истории культуры обрело форму именно таким образом, оно превращается в некую духовную силу, которая постепенно начинает властвовать над нашим умом, выражающим полную готовность служить новым богам, дарующим утешение. И как всякая сила, это понятие разрастается и за счет других завоевывает новые территории. Чем более рыхло это понятие и чем более растяжим термин, который его выражает, тем в большей степени такая экспансия приобретает характер инфляции.

Почти все наши историко-культурные термины общего характера в большей или меньшей степени подвержены такого рода инфляции. Слово «Ренессанс» первоначально имело если и не вполне четко очерченное, то во всяком случае позитивное, историческое, то есть фактическое, значение. Оно отвечало жизненной необходимости, поскольку в нем звучали чаяния данного времени. Постепенно

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

это понятие стали, растягивая, тащить в обе стороны: назад в Средневековье — и вперед, в Новое время. Его применяли по отношению к всевозможным областям, где встречались родственные или кажущиеся родственными явления. «Unsere wahre Renaissance, — говорит Херберт Цисарж 67 *, — ersteht im achtzehnten Jahrhundert. 'Die Klassik ist die deutsche Hochrenaissance» [«Наш истинный Ренессанс возникает в XVIII в. Классицизм — это немецкий Высокий Ренессанс»]. Когда термин подобным образом перено-

257

сят в другую область, его сразу же в какой-то мере лишают той содержательной полноты, которая была ему присуща, пока он относился к единственному в своем роде и особенному культурному процессу, для обозначения которого он, собственно, и был введен в обращение.

То, что произошло с Ренессансом, произошло и с Готикой, и со Средневековьем, и с Барокко. Существует, по всей видимости, живая потребность в средствах духовного обмена. Иногда кажется, что наш дух, по мере того как он перерастал рамки догматизма и формализма, по сути лишь обретал новую форму своей постоянной конфигурации. Опасное преимущество гуманитарного мышления состоит в том, что ученому, полагающему, что он обнаружил новую взаимосвязь или новую форму, относительно каждой из них приходится решать самому — не полагаясь ни на эксперимент, ни на расчет — не было ли все это лишь погоней за тенью.

У истории культуры пока что хватает работы по определению особенных форм исторической жизни. Ее задача — специальная морфология, прежде чем она рискнет взяться за общую. Ей нужно бы повременить с описанием всей культуры вокруг одного, находящегося в центре, понятия. Будем же пока что преимущественно плюралистами. Ведь и в достаточно очевидной области истории культуры еще так мало сделано, чтобы можно было с уверенностью очертить объективно устанавливаемые и вполне выраженные формы жизни прошлого.

Именно здесь, в области специальной морфологии культуры, пролегают основные взаимосвязи между теми гуманитарными науками, которые могут быть охвачены понятием истории в самом широком смысле. Каждая их них трудится на своем участке, но необходимо, чтобы всегда был контакт между ними. Конституционная история и история права изучают важнейшую форму в общественной жизни: государство и его институты. Экономическая история описывает и анализирует формы хозяйства. История религии, этнология и социология занимаются тем же самым в своей собственной области. История искусства и история литературы, которые в течение длительного времени вполне удовлетворялись установлением внешне родственных связей, ищут свои пути к пониманию и определению ясно очерченных форм. Языкознание, после того как оно от внешней описательной морфологии «младограмматиков» перешло к вопросам семантики, то есть к внутренней морфологии выражения мысли 68, — стало более чем когда-либо интегрирующей областью науки о культуре, и с его помощью философия, юриспруденция и история вскоре будут стремиться глубже понять са-мих себя.

Кое-кому может здесь показаться, что задачи истории культуры уже полностью выполнены в работе всех этих отдельных наук, что все вместе они и составляют науку о культуре и что для самостоятельной *истории* культуры не остается места, еще не занятого той или иной специальной наукой. Такое мнение, однако, представляется мне неверным.

258

Между историей, с одной стороны, и каждой из этих специальных наук о культуре (по природе своей, исторических), с другой стороны, имеется существенное различие, а именно то, которое отличает историю от филологии. Каждая из этих новейших наук — о языке, праве, коммерции, искусстве — может быть в полном смысле слова названа филологией, хотя такое расширительное толкование этого понятия и не вошло в обиход. Все эти специальные науки ставят вопрос о проникновении в изучаемые культурные формы как таковые, вне происходящих событий. Для истории литературы в чистом виде конечным объектом исследования остается либо отдельное произведение само по себе, либо общее понятие литературоведения. Для истории культуры, напротив, былые формы выражения духа, которые она стремится постичь, всегда должны рассматриваться в потоке происходящих событий. История культуры обращается к отдельным объектам, концентрирует на них свое внимание, но от объектов непрерывно, снова обращается к миру, которому принадлежали эти объекты. Само собой разумеется, что эта граница между филологией и историей постоянно нарушается с обеих сторон. Так бывает в условиях любого мирного сосуществования. Тем не менее, границы сохраняют свое значение.

Предметом истории культуры являются многообразные формы и функции цивилизации, которые прочитываются в истории народов и социальных групп, а также сгущаются до отдельных фигур, мотивов, тем, символов, образов, идеалов, стилей и чувств. Взятые в отдельности, они также могут быть объектом одной из специальных дисциплин в составе науки о культуре: поэтическая тема — объектом истории литературы, стиль — объектом истории искусства, образ — объектом истории

духовной жизни. Но и в этом случае они остаются объектом истории культуры в целом, представляя собой отдельные сцены великой мировой

драмы.

Наука о религии и этнология дают нам точное определение того, что значат в культурном обиходе миф, посвящение, сакральное действо, боевая игра, тайный союз и т. п. История культуры в состоянии всякий раз показывать наличие и воздействие этих явлений в пестром ходе самой истории. Знание этих форм может стать для нее выгодной позицией, чтобы добиться лучшего понимания отдельных событий и тем самым, со своей стороны, дать подтверждение и поддержку отдельным построениям этих специальных наук. Множество предметов истории культуры лежит либо за пределами отдельных дисциплин, либо затрагивает их все. Буколика, например, затрагивает не только литературу и изобразительные искусства, но также и танец, музыку, общественную жизнь и политическую теорию, — короче говоря, она является темой культуры. Такие функции культуры, как Служение, Честь, Верность, Повиновение, Подражание, Сопротивление, Свободолюбие, будучи предметами социологии, если угодно, все же не получают окончательного толкования в систематических исследованиях этой науки — если ис-

259

тория культуры не выявляет их постоянно меняющийся облик и эффекты воздействия в разных эпохах и странах.

Если бы кто-нибудь взялся написать историю тщеславия, он мог бы располагать доброй половиной истории культуры. Кто даст нам, например, «историю высокомерия в XVII веке»? Семь главных грехов суть ровно столько же глав истории культуры, и они все еще ждут своего исследователя. До сих пор, как мне кажется, только один из этих семи получил до некоторой степени признание как тема в истории культуры, но не потому, чтобы он был из ряда вон выходящим и поэтому сразу понятен для каждого, а потому, что значение его меняется в зависимости от характера культуры. Это Acedia, грех, который совершенно неудовлетворительно передают словом Traagheid [Вялость]⁶⁹*. Для Петрарки он выражал его «Weltschmerz» [«мировую скорбь»]. Трудность правильного определения понятия Accidia у Данте давно сосредоточила внимание исследователей на этом предмете²⁹.

Вовсе не следует, впрочем, предметы истории культуры искать исключительно в сфере духовной жизни. Как бы хотелось увидеть написанную историю Сада как одной из культурных форм, или Дороги, Рынка и Постоялого двора; триединства Лошади, Гончей и Сокола; Шляпы и Книги в их функции в культуре. И тогда всякий раз было бы ясно, что та постановка вопроса, которая свойственна специальным наукам о культуре, не исчерпывает сведений о значимости этих явлений в жизни общества.

Поэтому нет никакой опасности, что история культуры, которая прежде более, чем теперь, обращала внимание на данные систематических гуманитарных наук, тем самым откажется от наследия Клио в пользу этой ужасающей Социологии, которая когда-то уже предъявляла на него свои требования. История культуры может для своего же блага весьма многому научиться у социологов, ни в малейшей степени не будучи вынужденной низводить свою деятельность до исполнения обязанностей подмастерья при этой систематической науке об общественных формах. Тесный контакт с практической социологией американцев, исторической социологией Марселя Мосса и философской социологией Макса Шелера, Ханса Фрайера и других ** может послужить лишь на пользу истории культуры. Если ей и угрожают опасности, они исходят скорее от некоторых нынешних философов с замашками демиургов, полагающих такого рода амбиции своим непременным долгом.

Благодаря новейшей теории познания история теперь больше, чем когда-либо ранее, прониклась значением своей полноценности и неприкосновенности. Именно в ее неточном характере, в том, что она никогда не может быть нормативной, да и не нуждается в этом, кроется залог ее безопасности.

V. Периодизация истории, сколь необходимой она ни являлась бы, второстепенна; расплывчатая и неточная, она всегда будет так или иначе произвольной. Бесцветные наименования временных периодов, обязанные своим происхождением внешним и случайным цезурам, наиболее предпочтительны

Потребность в подразделении мирового процесса на последовательность сменяющих друг друга временных периодов, каждый со своей собственной сутью и предназначением, имеет своим происхождением не занятия историей, но космологические размышления и астрологию. Понятия времени и судьбы в древних восточных религиях тесно связаны. В таком, например, слове, взятом из Авесты, как Zerwân (персидское Zamân), представления о роке, небесной сфере, нескончаемом времени, вечном изменении и движении мира слиты в выразительном и содержательном

взаимодействии^{71*}. Само Время рождается и рождает, и творит все, что свершается. Системы циклов и эонов⁷²* присутствуют в любой из развитых форм религии.

В христианской культуре в действительности больше не было места для подобного космического учения об эонах, равно как и для представлений о циклической повторяемости однородного мирового процесса. План спасения, ограничивая пределы христианской истории, не допускал столь пространно расширяющейся периодизации. И мы видим, что в христианстве представление о последовательности времен смещается от космического к историческому, сосредоточенному, тем не менее, на учении о спасении и конце света. Основанием для подразделения мировой истории на временные периоды послужило образное представление о четырех мировых царствах: Ассирии, Персии, Македонии и Риме, -каждое из которых сменяло предшествующее и превосходило его. Уже в эллинистическом мышлении это представление было достаточно развито. Оно было выражено еще в пророчествах Даниила, в видении четырех зверей, появляющихся из моря, и в образе из сна Навуходоносора (Дан. 7, 3 — 28; 2, 31—46). Параллелью этой схеме четырех мировых царств была схема шести возрастов мира, в согласии с $M\phi$. 1, 17. Уже в IV в. отцы Церкви Евсевий и Иероним не только привели эту двойную схему к гармонии, но и установили синхронность, отмечающую связи мировой и библейской истории. Учение о Четырех Царствах как схему периодизации всемирной истории считали неоспоримым вплоть до XVI в. 73* На протяжении всего Средневековья фикция продолжающегося существования Римской империи позволяла понимать то, что уже произошло со времени пришествия Христа, и то, что еще должно будет произойти, как свершающееся в ходе последней из четырех мировых эпох, возвещенных пророками. Толчок появлению новой концепции

261

был дан гуманистами. Взгляд на Античность как на литературный и культурный идеал навел их на мысль, что с падением Западной Римской империи наступило варварское и презренное межвременье, *medium aevum*, из дурной латыни и «готического» искусства которого Западу удалось выкарабкаться лишь с возрождением *bonae litterae* в самое последнее время. Лишь к концу XVII в. трехчленная схема Античность — Средневековье — Новое время проникает из чисто литературного употребления в историографию 74*. Сначала значение ее никак не выходит за рамки школы, но именно школьные учебники мало-помалу завоевывают для нее достаточно прочное место. Из всех трех терминов этой формулы, вообще говоря, только Античность представляла собою нечто большее, чем строго временное понятие.

Однако в XVIII в. все это уже выглядит по-другому. Если негативное эмоциональное содержание термина Средневековье, каким оно уже было для гуманистов, вновь подчеркивалось Просвещением, то сменившее его течение Романтизма «открыло» иное Средневековье — крестовых походов и благочестивых легенд, готики и баллад. Нельзя сказать, что Романтизм полностью отмел негативную оценку Средневековья, которую исповедовало Просвещение. Скорее он внес в представление о Средневековье, как существенную и излюбленную составляющую, содрогание перед дикостью и жестокостью этого времени. Можно было провозглашать себя романтиком и при этом порою упоминать о «жутком Средневековье» с его «одержимостью» и его «сказками».

Поле Средневековья, уже размеченное в XVII в. усердными исследователями из конгрегации Св. Мавра и их собратьями⁷⁵*, было заново открыто романтиками и перешло в их владение. Впоследствии его застраивали с помощью новых наук: истории, филологии, искусствознания и т.д. Но по мере того как под руками Гриммов, Савиньи и сотни других образ Средневековья обретал ясность и проступали четкие контуры отдельных явлений, одновременно возникало сомнение в чисто фактической обоснованности концепции этого временного периода как такового, для того чтобы сохранять уже принятое название как исторический термин. Изначально границы его не были установлены. То, что 476 г. вовсе не отмечал начало некоей исторической цезуры ⁷⁶*, не ускользало ни от кого. Относительно же завершения этого периода ученые колебались между 1453 г., падением Константинополя, — и 1492 г., открытием Америки. Тем самым каждая из этих конечных точек сама собою свидетельствовала о своей недостаточной мотивированности.

Почему же тогда вовсе не отказаться от термина «Средневековье» (ибо он-то и является предметом возникающих разногласий)? Потому что без образа, который оказался с ним связан, более нельзя было обойтись; потому что термин этот вовсе не был пустым, чисто хронологическим наименованием — он нес в себе целые комплексы ценных исторических представлений.

В этом и состоит cardo [стержень] вопроса, в котором нам предстоит разобраться. Мы не можем обойтись без названий временных периодов,

262

потому что с нашей точки зрения они полны драгоценного для нас смысла, вопреки тому, что каждая попытка мотивировать их обоснованность свидетельствует об обратном. Причины этого кажущегося или действительного противоречия лежат очень глубоко. Похоже на то, что, несмотря на интеллектуалистскую Einstellung [установку] нашего стремления к знанию, мы в своих чисто

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

исторических занятиях никак не можем полностью освободиться от космического сознания, которое требует более глубокого проникновения и упорядочения, чем просто последовательность во времени. Это соединение исторического и космического мышления еще более усложняется тем, что влияние инерции естественнонаучного мышления побуждает к биологическому подходу к

прошлому.

Отсюда понятно, что появлявшиеся в текущем десятилетии труды, вновь и вновь посвящаемые проблеме периодизации, отображают большое разнообразие мнений и точек зрения, так же как и определенную неустойчивость в подходе каждого из исследователей. Большинство ученых признают в принципе как недостатки, так и практическую необходимость, или, по меньшей мере, полезность той или иной системы периодизации. Большинство из них обнаруживают склонность все же не отказываться от традиционной системы деления на три основные периода, какой бы несовершенной ни была эта схема, — но при этом вносить в нее коррективы. Обеспечить ее применение можно, следуя по одному из трех путей: или смещая границы временных периодов в соответствии с критериями, которые представляются более точными и логичными; или пытаясь показать, что эти границы скорее должны быть не границами, а широкими полосами ничейной земли; или еще более точно разграничивая один из крупных периодов, преимущественно Средневековье, с делением его на отрезки поменьше.

Несомненная преемственность, связующая, в процессе постепенного перехода, слабеющую культуру Римской империи и культуру нового Запада Меровингов и Каролингов, является центральной темой трудов Альфонса Допша³⁰. Эту преемственность можно легко распространить из экономической области, которой преимущественно касаются исследования Допша, на духовную, а до некоторой степени и на политическую. Пиренн развивает мысль, доказывая, что истинный разрыв между Античностью и Средневековьем должен приходиться на период отражения атак ислама на Королевство франков³¹. У Фердинанда Лота тоже наблюдается подобное размывание границ между античным и средневековым миром³² 77*.

Еще более оживленной и еще более связанной с решением принципиальных вопросов стала полемика о переходе от Средневековья к Новому Времени. Карл Хойси, занимающийся историей Церкви, подверг резкой критике целесообразность применения общих схем для периодизации истории Церкви. Отвергая возможность применения общих критериев, он предпочитает если и употреблять общие термины, то в лучшем случае в типологическом, а не в хронологическом смысле³³.

263

Трёльч, который активизировал интерес к этому вопросу впечатляющей аргументацией в своей работе Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt [Значение протестантизма в становлении современного мира], вышедшей в 1906 г., в своем последнем труде Der Historismus und seine Probleme 34 [Историзм и его проблемы] выступил, в противоположность многим другим ученым, в поддержку фундаментальной познавательной ценности периодизации. Он видел в ней завершение и итог исторической мысли, подлинное выстраивание истории. И все же он вынужден был не только ограничить применимость своей системы историей Европы как единственно постижимой для нас исторической величины, но и оказался не в состоянии провести четкие временные границы — при том, что считал таковые весьма существенными. Новое время начиналось для него в широком смысле в XV и в узком смысле в XVII в. Но вот только возникает вопрос, а не сам ли Трёльч наносит ущерб ценности своего собственного тезиса? Ведь он признает Grundgewalten [властные силы основ], глубоко укорененные в прошлом, которые определяют характер будущего исторического периода. Так, пророческий дар Израиля и жизнь греческого полиса породили Средневековье. Так, само Средневековье ранее уже было им самим названо плодородной почвой, на которой произросла современная культура 78*. Эти мысли ценны и неопровержимы — но что остается при подобном подходе от идеала самостоятельности постулируемых исторических периодов?

Против Хойси и Трёльча поднял свой голос фон Белов³⁵, доказывая, что по сути положительные и объективные основания для исторической периодизации, конечно, имелись, но не в духовной сфере, как того хотелось бы Трёльчу, а в великих политических переменах, зависимым от которых остается и духовное обновление. Едва ли совместимым с высказанной точкой зрения кажется то, что фон Белов, в противовес Трёльчу, тем не менее энергично отстаивал мнение, что началом Нового времени следует считать Реформацию³⁶ ⁷⁹*.

Между тем Ханс Шпангенберг предпринял новую попытку полностью порвать со старой трехчленной схемой, заменив ее иным делением на исторические периоды^{37 80}*. Наименованиям исторических периодов, как он полагает, всегда искусственным и представляющим собою лишь подсобное средство, суждено основываться (здесь он соглашается с фон Беловым) на решающих великих битвах за власть. Границы периодов пролегают в гибельных конфликтах и кризисах, а не в обогащениях культуры, воплощенных в Реформации, изобретениях и открытиях. Явления такого рода отмечают вершины, а не границы периодов. Эта сама по себе примечательная мысль Шпангенберга

сопровождается далеко не убедительной попыткой пересмотреть историческую периодизацию. Провозглашаемые им водоразделы приходятся на Великое переселение народов, затем на XIII в., из-за нашествия монголов, и наконец на XVII в. Нелегко усмотреть логическую связь между монгольской опасностью и теми переменами в политической и социальной структуре Ев-

264

ропы, которые позволяют Шпангенбергу время до — и после середины XIII столетия различать как феодальный — и сословный периоды.

Историческая секция парижского Centre international de synthèse [Международного центра синтеза]⁸¹* на протяжении последних трех лет работает над проектом, который должен привести к составлению Vocabulaire historique, destiné à définir rigoureusement les termes dont se servent les historiens et à fixer, autant que possible, les notions fondamentales de leur science [Исторического словаря, предназначенного дать строгое определение терминов, употребляемых историками, и установить, насколько это возможно, основные понятия их науки]. Обсуждая на заседаниях Центра каждое слово. включенное в рассмотрение, предполагается в конечном счете достичь по возможности наибольшего единства научных понятий. Можно сомневаться, способна ли историческая терминология выдержать такую степень точности своих дефиниций, а также приведут ли к желаемым результатам подобные обсуждения во время сухих симпозиумов. Бесспорно однако, что отчеты о заседаниях, регулярно публикуемые в качестве приложений к Revue de synthèse historique³⁸, содержат ценные научные сведения относительно ряда исторических терминов. Уже на первом заседании, в феврале 1926 г., где вступление делал польский историк Оскар Халецкий³⁹, было предложено рассмотреть периодизацию, а затем и термин «Moyen âge» [«Средневековье»]; в дискуссии среди прочих принимали участие Николас Йорга, Рудольф Айслер, Анри Берр, Леон Каэн, Люсьен Февр — достаточно для доказательства того, сколь многогранным было обсуждение рассматривавшихся вопросов.

Совершенно ясно, что существует жизненная потребность в наличии хорошо обоснованных и точно определенных терминов для обозначения исторических периодов. Это необходимо для понимания истории во всех ее меняющихся фазах. Трёльч, как мы видели, считает периодизацию подлинным выстраиванием истории как науки. Но стоит попытаться дать точное определение названия исторического периода — и тут же выясняется, что чем больше выигрывает термин типологически, тем менее он пригоден хронологически. Устанавливая временное разграничение и графически рассматривая временные периоды как отдельные отрезки непрерывной прямой, мы поступили бы так, как если бы нам захотелось ломтики пикши сделать предметом рассмотрения зоологии. Гораздо надежнее говорить о средневековой культуре, нежели о Средневековье. Концепция средневековой культуры выстраивается из целого ряда более или менее согласующихся представлений: среди прочего это феодализм, рыцарство, быт монастырей, схоластика и многое другое. Все самое яркое сконцентрировано здесь около 1200 г. Шпангенберг справедливо полагает, что крупными культурными достижениями бывает отмечена скорее середина, нежели начало того или иного периода. Поэтому границы Средневековья как временной протяженности, по сути, теряются, уходя в Античность и в Новое время. Если взять графический образ, то приемлемому представлению об историческом периоде отвечает не разделенная на отрезки прямая, но некоторое число неравновеликих окружностей, центры которых неупорядоченно группируют-

265

ся вблизи друг от друга, причем окружности эти в нескольких точках пересекают одна другую, так что целое, при взгляде со стороны, являет собою нечто вроде «кластера», или грозди. Для многих, однако, представление о ходе времени и направленном движении прогресса, выраженное с помощью подобной фигуры, покажется далеко не достаточным.

Анри Се отвергает сам принцип периодизации как несовместимый с понятием эволюции. Только представление о циклическом ходе событий, говорит он, позволило бы подразделять их в соответствии с реальной действительностью, — но подобная концепция, по его мнению, уже вышла из моды и в лучшем случае может быть приложима лишь к некоторым фазам истории Востока 40. Однако такое циклическое или, скажем, ритмическое деление и объяснение хода истории в последнее время вновь стали подвергать многостороннему обсуждению 41.

Наше время остро нуждается в понятии ритма. Порой даже кажется, будто слова вполне достаточно там, где само понятие отсутствует. Биология столь же озабочена этим, как и искусствознание. Выражением этой культурной потребности можно считать учение о поколениях, возрождающееся в последние годы, в том числе и в истории, в самых различных видах. В 1872 г. французский математик, экономист и философ Антуан-Огюстен Курно опубликовал сочинение под названием Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes [Размышления о ходе идей и событий в новое время], где он подчинил историю схеме трех поколений, примерно по 30 лет, на столетие. Повидимому, в немецкой науке этот опыт остался полностью не замеченным. Во всяком случае, когда Отто-кар Лоренц спустя 14 лет предложил свою теорию поколений⁴², он ссылался на идеи Ранке (не

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

вполне обоснованно), а не Курно. Теория Лоренца вызвала тогда заметные отклики, но не дала никаких всходов. Она была предана полному забвению, что видно из следующего. Лет пять назад Вальтер Фогель и Карл Йоэль почти одновременно вернулись к этой идее⁴³. Оба они заявляют, что работа Лоренца им стала известна только впоследствии. Вскоре за этим последовала глубокомысленная, но чрезвычайно субъективная книга Вильгельма Пиндера, где принцип смены поколений с величайшей настойчивостью возводится в ранг основы всякого понимания искусства и истории культуры⁴⁴.

Мне представляется, что все эти новые формы, которые принимает выдвигаемая теория об исторических поколениях, неизменно страдают от наличия принципиальной логической ошибки, делающей данную теорию неприемлемой. Первое в ряду трех поколений есть в то же время второе и третье в двух других рядах, куда оно входит. Но это еще не все. Устанавливается триада поколений: 1700-1733, 1734-1769, 1770-1800, - в соответствии с которой совокупность исторических явлений, образующих историю XVIII столетия, определяется как чередование роста, зрелости и упадка — или же действия, противодействия, усвоения. Но с таким же правом может быть установлен ряд поколений, отмеченных годами 1701 —1734, 1735— 1770, 1771 —1801 и т.д., начиная с каждого года и фактически с каждого дня. Биологически все эти ряды полностью равноценны. Причинный фактор, пред-

266

положительно выделяющий первые тридцать лет как период роста, а следующие за ним — как период упадка, вступает в действие не каждые тридцать лет, но действует постоянно, присутствуя на каждой из трех отмеченных нами стадий. И располагается этот фактор вовсе не в самом поколении; оно лишь дает материал, в котором происходит процесс. Логически невозможно всю историю столетия заключить в рамки схемы трех поколений. Если же применить эту теорию к какому-либо одному определенному и ясно очерченному явлению, то в этом случае воспользоваться ею будет гораздо легче, хотя и здесь действенность ее будет обманчивой. Ибо ни одно поколение, само по себе совершенно произвольное, если рассматривать его чисто биологически, решительно невозможно сделать ответственным за ту или иную фазу определенного исторического явления. Соединению естествознания и истории, как нам кажется, здесь, да и почти что везде, препятствует непреодолимая пропасть 45.

Единственным избавлением от этой дилеммы при попытках точной периодизации будет сознательный отказ от любых требований точности. Термины должны употребляться с чувством меры и сдержанно, в соответствии со сложившимся у историков профессиональным обычаем. Нужно обращаться с ними легко и непринужденно и не возводить на них строений, которых они не в состоянии будут выдержать. Следует остерегаться выжимать из них все, что можно, или утаптывать, чтоб они стали шире, — как это произошло с «Ренессансом». Необходимо сознавать, что всякий термин, претендующий на выражение сущности или природы исторического периода, тем самым навязывает определенное предубеждение. Было бы лучше всего в процессе употребления и вовсе забыть, что «Средневековье» говорит о чем-то, что посредине, а «Ренессанс» - о возрождении. Нужно всегда быть готовым отказаться от термина, как только покажется, что он меркнет в том свете, который излучает сама природа явления.

Термины, к которым прибегают для обозначения конкретных культурных периодов, вскоре приобретают заметные эмоциональные акценты, начинают отличаться цветом и запахом. И здесь не имеет значения, как именно пытаются назвать то или иное явление. Чисто арифметические наименования, такие, как «Древнее царство», «Тан», или типизированные географически, как «Микенский», обрастают эмоциональными ассоциациями наряду с квазиосмысленными наименованиями вроде «Романтизма» или «Барокко». Каких только специфических оттенков абсолютно несправедливого и весьма снобистского отвержения не приобрело всего за несколько лет словечко «викторианский»!

Всякое наименование исторического периода, которое понимают очень уж à la lettre [буквально] или в котором пытаются отыскать слишком многое, лишь препятствует пониманию. Поэтому наиболее безвредными остаются те термины, которые, так сказать, несут на своем челе печать немотивированности. Таковы чисто национальные обозначения того или иного века или династии. Если, придерживаясь весьма искусственной теории поколений, мы все же не станем принимать века на-

267

шей системы летоисчисления за действительные сочленения истории, тогда термины Кватроченто и Чинквеченто⁸³∗ никого не обманут — до тех пор, пока они будут исправно служить тому, чтобы мы понимали друг друга. Сколь значительными ни считались бы фигуры Елизаветы Английской, Фридриха Великого, Карла XII и Екатерины II, ни один разумный историк не признает такие понятия, как «Elizabethan», «friderizianisch», «Karolinerna», «екатерининский» органичными членениями . истории. Именно поэтому ничто не препятствует стремлению прослеживать елизаветинскую драму вплоть до 1660 г. Хотя здесь и проявляется некоторое небрежение к памяти Иакова I и Карла I, однако

вряд ли это вызывает какое-либо недоразумение⁸⁴*. Правда, очень скоро и к этим терминам добавляется значительная нагрузка в виде «Anschauung» («мировоззрения»), однако в них самих уже содержится предупреждение, что пользоваться ими следует лишь как вспомогательным средством и не рассматривать их как «понятия».

Есть еще одно обстоятельство, которое должно нас предостеречь от неосторожного употребления этих расхожих терминов для обозначения культурных периодов. Дело в том, что общие, не специфически национальные, термины подобного рода в различных европейских языках по своему значению сильно отличаются друг от друга. Немецкое «romantisch» и французское «romantique» означают далеко не одно и то же. Слово «Renaissance» имеет совершенно разное хождение во Франции, в Германии и в Италии ⁸⁵*.

Тем не менее вся направленность современной исторической мысли вынуждает нас вводить в обращение все больше терминов такого рода. Хотя фон Виламовиц уже в 1881 г. применил к греческой Античности термин «Barockzeit» [«эпоха барокко»], можно сказать, что вплоть до момента не более чем двадцатилетней давности он оставался лишь специфическим обозначением определенных форм в архитектуре и скульптуре XVII в. Вёльфлин дал ему жизнь как искусствоведческому понятию для обозначения определенного стиля вообще. Им оперировал Шпенглер. И постепенно этим словом стало удобно обозначать не только стиль в искусстве, но и стиль мышления и стиль жизни ⁸⁶*. В этом общем историко-культурном смысле термин Барокко до сих пор в основном остается в сфере словоупотребления немецких ученых. Несколько лет назад, когда передо мною стояла задача последовательно изучить сначала фигуру Карла I, а затем Гуго Греция, я, к своему удивлению, обнаружил, что оба эти персонажа раскрылись мне через концепцию Барокко, выразившую характер этого времени ⁸⁷*.

Так вопрос о периодизации вновь возвращает нашу мысль к тому, что объединяет и делает однородными все проявления культуры одной эпохи; к тому, для чего Лампрехт пользовался термином «диапазон» и чему Шпенглерова насильственная пластика пыталась придать четкую форму; что с такой ясностью внушали нам опыты симфонии Буркхардта **; что все еще стоит у нас перед глазами и что мы никак не в состоя-

268

нии ухватить. Мы можем дать этому имя, с помощью которого мы какое-то время будем так или иначе понимать друг друга, но определить это нам не удастся. Но и в этой неопределяемости наивысшего своего объекта открывается внутренняя связь исторического понимания и самой жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Слово «реалисты», помимо ясно обозначенных исключений, всякий раз должно было употребляться как противоположное «номиналистам». Это схоластическое противопоставление все еще сохраняет чрезвычайный интерес и повседневные преимущества также и для нашего мышления и нашего словоупотребления. Меня всегда поражает, сколь многократно слово «номиналистский» вновь встречается в наше время в научной литературе.
- ² Главным образом благодаря деятельности Ассоциации историков (Historical Association) и выпускаемому ею журналу *History*,
- ³ Я назову здесь: *Rothacker E.* Logik und Systematik der Geisteswissenschaften (Handbuch der Philosophie). München und Berlin, 1927; *Litt T.* Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung. Leipzig; Berlin, 1928; в более широкой связи также: *Freyer H*, Theorie des objektiven Geistes. 2e Aufl. Leipzig; Berlin, 1928. С новой претензией на самовластное господство естественнонаучных методов недавно выступил *В. ОСТВАЛЬД* в: Zeitschrift des Vereins deutscher Ingenieure (1929. Jan.).
 - ⁴ Cp. *Litt.* Loc. cit. P. 13; *Joël K.* Kantstudien. 1927. Heft 4.
 - ⁵ Cp. *Rothacker*. Loc. cit. P. 80 ss.
 - ⁶ Cp. *Rothacker*. Loc. cit. P. 85 ss.
- ⁷ См., например, как употребляется это понятие в ст: *See H*. L'idée d'évolution en histoire // Revue philosophique. 1926, 52. P. 161.
 - ⁸ Bauer W. Einführung in das Studium der Geschichte. 1928. S. 150.
 - ⁹ Arcessiones historicae // Revue de synthèse historique T. 23. P. 266.
- ¹⁰ Это следует сравнивать не со смертью биологической особи, но с катастрофической гибелью рода, что и в природе представляет собою историческое, а не биологическое

явление. На элементы исторического характера в биологии указывает Литт (Loc. cit. P. 32 s).

- ¹¹ О числе политических и прочих помимо относящихся к чисто экономической жизни факторов, влияющих на формирование общих экономических систем, см.: *Hintze O*. Der moderne Kapitalismus als historisches Individuum // Historische Zeitschrift. 139. P. 466, 476, 479.
- ¹² Ср. здесь: *Litt*. Loc. cit., особенно Р. 4, 19; а также: *Spranger E*. Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls // Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Ph. H. Klasse. 1926. P. LI.
- ¹³ Этот подход указала мне теория Андре Жолля о простых литературных формах, работа которого, будем надеяться, вскоре в полном объеме будет опубликована.
 - ¹⁴ La démocratie en Amérique. III. P. 113, 115.
- ¹⁵ Le mal romantique. 1908; Les mystiques du néo-romantisme, 1911; Le péril mystique dans l'inspiration des démocraties contemporaines. 1918; Les origines romanesques de la morale et de la politique romantiques. 1920.

270

- ¹⁶ К своему удовлетворению, я вижу, что Х. Темперли (*Temperley H*. Foreign historical novels // Historical Association Leaflet. 1929. № 76) разделяет это неприятие засоренной описаниями истории, хотя, по моему мнению, и преувеличивает ценность настоящего исторического романа для понимания истории.
 - ¹⁷ Loc. cit. P. 166.
 - ¹⁸ Historische Zeitschrift. T. 120. P. 290.
 - ¹⁹ S. 39.
 - ²⁰ Geschichte und Naturwissenschaft. S. 31.
 - ²¹ Historische Zeitschrift. T. 112. P. 153.
 - ²² Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung. P. 97 sq.
 - ²³ Cp.: *Litt*. Loc. cit. P. 21-22.
 - ²⁴ Der Säkulare Rhythmus der Geschichte // Jahrbuch für Soziologie. 1925. I. S. 159, 146.
 - ²⁵ Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. S. 82.
 - ²⁶ Sitzungsberichte der preußischen Akademie etc. 1926. S. XLVII.
- ²⁷ Ср.: *Kristensen W. B.* De goddelijke bedrieger [Божественный обманщик]. Mededeelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen, afd. Lett., 66 В № 3, Amsterdam, 1928; *Blanke F.* Der verborgene Gott bei Luther [Скрытый Бог Лютера]. Berlin, Furche Verlag, 1928.
- ²⁸ По моему мнению, грамматики употребляют слово «морфология» все еще в основном в более поверхностном смысле.
- ²⁹ См. тонкое рассуждение по этому поводу: *Rochus van Liliencom*, Zeitschrift für Vergleichende Litteraturgeschichte und Renaissance Litteratur. N F III. P. 24, и ср.: *Kern F*. Dante (Kämpfer, Großes Menschentum aller Zeiten Bd. 1). Berlin, 1923; *Piur P*. Petrarkas Buch ohne Namen und die Päpstliche Kurie. Halle. S., 1925. P. 35 sq. и другие цитируемые источники.
- ³⁰ Допш излагает свои взгляды в: Vom Altertum zum Mittelalter, Das Kontinuitätsproblem // Archiv für Kulturgeschichte. XVI. S. 159.
 - ³¹ Mahomet et Charlemagne // Revue belge de philologie et d'histoire. 1922.
 - ³² La fin du monde antique et le début du Moyen âge. 1928.
- ³³ Altertum, Mittelalter, Neuzeit in der Kirchengeschichte, Ein Beitrag zum Problem der historischen Periodisierung. Tübingen, 1921.
 - ³⁴ Tübingen, 1922.
- ³⁵ Über historische Periodisierungen U. S. W. // Einzelschriften zur Politik und Geschichte. 1925. №11.
 - ³⁶ См. об этом: *P. Joachimsen* в: Historische Zeitschrift. 1926. 134. S. 372.
 - ³⁷ Die Perioden der Weltgeschichte // Historische Zeitschrift. 1923. 127. S. 1-49.
 - 38 Часть XLI и сл

- ³⁹ См. также его Moyen âge et Temps modernes etc. (по поводу уже упоминавшейся выше работы фон Белова) // Revue de synthèse historique. 1927. 43. P. 69.
 - ⁴⁰ Revue de synthèse historique. T. XLII. P. 65, 66.

271

- ⁴¹ Ср. весьма значительную работу: *Spranger E*. Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls // Sitzungsb. der Preußischen Akademie, Ph. H. Kl. 1926. S. XXXV; а затем также в: Geisteskultur. 38. Jahrg. 4/6 Heft.
- ⁴² Die Geschichtswissenschaft in ihren Hauptrichtungen und Aufgaben. Berlin, 1886. I. 279, H. 1891.
- ⁴³ *Vogel W.* Über den Rhythmus im geschichtlichen Leben des abendländischen Europa, Historische Zeitschrift, 129, 1924, S. 1-68; *Joël K.* Der Säkulare Rhythmus der Geschichte // Jahrbuch für Soziologie. 1925.
- ⁴⁴ Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas. Berlin, 1926, 2-е расш. изд. 1928. Ср. также: *Lorenz A*. Abendländische Musikgeschichte im Rhythmus der Generation. 1928.
- ⁴⁵ *Пиндер* (Loc. cit. P. 20 sq.) прекрасно отдает себе отчет в этих трудностях и тем не менее их оспаривает. Подобные моим серьезные возражения против теории поколений развивает Люсьен Февр в Bulletin de centre international de synthèse. 1929. № 7. Juin.

ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ ЖИЗНЕННЫХ ИДЕАЛАХ*

Господа попечители, профессоры, доктора, дамы и господа студенты и все оказавшие мне честь своим вниманием!

По-видимому, вы пришли сюда с мыслью, что для всякого, кто в наше время готов высказать свои взгляды на мировую историю, возможна только одна тема: исторические предпосылки мировой войны. Если это так, то я вынужден вас разочаровать. Я буду говорить не об этом. Наконец, даже если бы я и смог воззвать к той буре, которую учиняет война в ваших мыслях, это было бы вопреки моему намерению. Говорить в бурю, подобно Демосфену¹*, не дело историка, а тот ясный день, когда он сможет увидеть, как народы и страны, увлекаемые потоком времен, движутся словно белые облачка по летнему небу, ныне еще далек.

Нет, мой исходный пункт, пример, избранный мною, чтобы ввести вас в круг занимающих меня мыслей, взят из далекого прошлого, хотя примеры такого рода существуют и в наше время.

Карл Смелый, герцог Бургундский, как и многие из его современников, обладал безудержной жаждой славы, высоко почитал военачальников былых времен: Цезаря, Ганнибала, Александра — и сознательно стремился походить на них и подражать им 1. Перед его взором стоял высокий образ античного величия, и он старался жить в соответствии с этим образом, или, другими словами, у Карла имелся исторический жизненный идеал.

О таких исторических жизненных идеалах и хотел бы я говорить. О том, каким образом развитие культуры, страны или индивидуума может находиться под влиянием, а то и под властью исторических представлений. Как такие исторические образы выступают то в качестве прямых примеров для подражания, то как воодушевляющие культурные символы. Как человечество, с благоговением оглядываясь на мнимое великолепие в прошлом, старается возвыситься до такого вот идеала или продолжает пребывать в такого рода мечтаниях. Если бы я попытался задать несколько иные, быть может, несколько более широкие границы для этой темы, я бы обозначил ее как «романтизм в культуре» или «о ренессансах», или же, в виде парадокса, «воздействие истории на историю». Но всем этим я посулил бы больше, чем в состоянии дать; поэто-

* Over historische levensidealen. Речь, произнесенная 27 января 1915 г. при вступлении в должность профессора Лейденского государственного университета. Н. D. Tjeenk Willink & Zoon. Haarlem, 1915 (*Huizinga J.* Verzamelde Werken. IV/2. H. D. Tjeenk Willink & Zoon N. V. Haarlem, 1949. P. 411-432).

273

му ограничусь заглавием, которое я уже выбрал: «Об исторических -или, лучше сказать, — некоторых исторических жизненных идеалах».

С этой темой тотчас же связываются два вопроса, имеющие отношение к философии истории. Я намерен обойти молчанием и тот, и другой, однако некоторые замечания все же следует сделать. Первый вопрос заключается в следующем. Имею ли я право видеть в подобных исторических представлениях действительно активные факторы истории и говорить об их воздействии как о чем-то самодовлеющем? Не являются ли они лишь поверхностными симптоматическими феноменами, всегонавсего формами выражения культуры? Очевидно, здесь позиция исторического материализма кажется более прочной, чем где бы то ни было. Ничто не выглядит более приемлемым, чем сводить подобные исторические представления всего лишь к одеянию, внешнему декору, за которым скрываются экономические (или политические) мотивы, — мол, все это культурно-исторические арабески, не более. Несомненно, что именно направленность стремлений того или иного времени определяет, какие же воспоминания о прошлом приобретают ценность в качестве жизненных идеалов. Ясно, что только те исторические образцы, в которых нынешнее время способно увидеть свое отражение, могут стать идеалами или символами. Настолько зависят они при своем появлении от общественной или политической обстановки данного времени. Но как только они находят место в сознании в ценностном виде идеи или символа, тогда они (уступка, которую уже давно сделал исторический материализм) продолжают действовать независимо и как идеи могут оказывать влияние на дальнейшее развитие мыслей и обстоятельств²*. Чему сама социалистическая идея является наилучшим примером. Если мы оставим в стороне основополагающий вопрос о появлении исторических идеалов и ограничимся лишь их последующей ролью исторических факторов, мы избегнем опасности уже в самом начале завязнуть в одном из самых сложных вопросов философии истории.

Легко привести определенные случаи того, как тот или иной исторический образец, выступая в качестве идеала или ориентира, оказывал действенное влияние на поведение отдельных личностей или правительств. Пример Карла Смелого здесь особенно показателен. Вся его жизнь носит отпечаток слепой погони за химерическим идеалом. И то, какие последствия для мировой истории имели злоключения этой причудливой жизни, достаточно хорошо известно. Его соименник и собрат по духу Карл XII Шведский ставит перед собою в своих монарших устремлениях пример Густава Адольфа; он хочет превратить свою жизнь в сознательное подражание жизни Густава и надеется даже умереть подобно своему герою³*. Людовик XVI определяет свое отношение к Конвенту под влиянием ревностного изучения жизни Карла I Английского⁴*. В период подготовки к освобождению крестьян в России, начиная с 1857 г., в среде славянофилов, тогда в основном еще литературно-романтической группы, отмечался энтузиазм в отношении сельского коммунизма, который они ошибочно считали истинно и исконно рус-

274

ским и который превозносили как своего рода идиллию. Эти чувства предопределили решение правительства, положившего в основу новой аграрной системы общинную собственность на сельскую землю^{5*}. Последний пример очень важен, поскольку из него видно, что даже чисто экономические отношения могут возникать как прямой результат исторических представлений².

Второй вопрос, который я обозначил, идет еще глубже. Возьмем опять тот же пример. Такие персонажи, как античные полководцы, были для Карла Смелого сознательно избранным историческим идеалом. Но наряду с этим имелись и другие исторические идеалы, менее совершенные, но более основательно вплетенные во все воззрения Карла относительно его жизненных целей: это война против неверных³, честь рода, извечный мотив мести королю Франции, тяготение к Англии из-за происхождения герцога по материнской линии *6*. Все это были в равной мере исторические элементы в его сознании, которые так или иначе определяли его поступки. Существует ли какая-либо причина, чтобы перечисленные выше факторы, исторический характер которых оставался полуосознанным или не осознавался вовсе, логически отделить от так называемых осознанных исторических идеалов? Выразим эту мысль в более общем виде: не заимствует ли всякая политическая или культурная концепция свои специфические признаки из своих связей с историей, не основыватся ли всякое деяние в конце концов на заключениях, взятых из исторических представлений? Итак, допустимо ли говорить лишь об отдельных случаях влияния исторических идей на позднейшую историю — принимая во внимание, что случается это всегда и повсюду?

В действительности я признаю, что деление это достаточно произвольно, однако для нас оно будет вполне приемлемо, если мы сосредоточим внимание на тех представлениях, характер которых, вне всякого сомнения, сводится к законченным историческим образам.

В качестве исторических я буду рассматривать здесь не только образы, опирающиеся на исторические изыскания или исторические традиции, но и порождения мифологических фантазий. Степень исторической точности такого представления в данном случае для нас не имеет значения; важно лишь то, что эти образы воспринимаются их носителями как подлинные картины прошлого. Впрочем, даже и это не обязательно: достаточно, чтобы такой образ мыслился как живая реальность, — персонаж романа, осознаваемый как вымышленная фигура, может выступать здесь как историческая идея. Так что историческим жизненным идеалом я называю всякое представление о некоем великолепии и превосходстве, которое проецируют в прошлое. Существуют общечеловеческие устремления, которые воодушевляют целый культурный период, а также такие, которые значимы для отдельной страны или одного народа, и, наконец, такие, которые сопровождают жизнь одного-единственного человека. Я ограничусь, главным образом, первым, всеобщим типом.

275

Если мы посмотрим на чреду таких идеалов в течение достаточно длительного периода времени, то обнаружим, по-видимому, непрерывающуюся определенную линию развития. В ранние культурные периоды это мифы; ощутимая историческая основа отсутствует. Это идеалы полного счастья, понимаемые очень расплывчато и весьма отдаленные. Постепенно все большее значение приобретает память о действительном прошлом: историческое содержание возрастает, идеалы становятся более определенными и более близкими. И когда уже на идеал совершенного счастья безутешно взирают как на безвозвратно утраченный, возникает потребность жить, следуя именно этому идеалу. Возрастает не только его историческое, но и его этическое содержание.

Одновременно с общечеловеческими идеалами возникают, однако, особые идеалы, ограниченное содержание которых делает их значимыми лишь для определенной группы. Именно таковы национальные идеалы. Они живут дольше общечеловеческих. Ибо если

современное историческое мышление лишило эти последние всего их великолепия, так что они утратили наивное очарование непосредственных жизненных образцов, национально-исторические идеалы, по мере все более интенсивного изучения истории, получают все больше пищи. Тем не менее они остаются по преимуществу более символами, нежели непосредственными примерами для подражания. Современный мир ищет не столько общие исторические примеры счастья и добродетели, сколько, и в гораздо большей степени, — исторические символы, выражающие национальные чаяния.

Древнейшее представление о былом совершенстве является одновременно и наиболее общим: это золотой век как первоначальный период истории человечества - образ, известный индийцам и грекам⁴. Особой формы, которую принимает эта идея в рассказе о земном рае, я здесь не касаюсь. Образ золотого века, *критаюга*^{7*}, охватывает весь спектр наслаждений: от самых низменных до возвышенных, от страны лакомок и лентяев^{8*} — до созерцания Бога. Но прежде всего здесь идет речь о мире, невинности и отсутствии законов, вечной юности и долголетии. Для древних это был исторический идеал в полном смысле слова. Не только Гесиод, но также и Тацит и Посидоний рассматривают его в рамках истории $^{5.9*}$.

Одна вещь все же не входит в представление такого рода: обещание возврата, так же как побуждение стремиться своими собственными силами восстановить утраченное блаженство. В тесной связи с идеей золотого века развивается идея Элизиума, или островов блаженных. И в индийских, и в поздних греческих легендах мы обнаруживаем такой переход, когда прежний царь эпохи золотого века — здесь Кронос, там Йама — считается затем владыкой Элизиума^{6 10}*. Но в то время как Элизиум Гомера и острова блаженных Гесиода, по мнению древних, были расположены в земном мире, где-то далеко на Западе, но все же достижимы для смертных — индийский Йама в *Атхарваведе* 11* — это 276

«тот, кто первым из смертных всех умер, в мир иной первым кто отошел...» Идеал земного счастья, бесконечно давнего или бесконечно далекого, превратился в представление о счастье в мире ином. Это должно было произойти: абсолютный идеал счастья неминуемо переходит границу жизни и выливается в желание смерти.

Во все эпохи цивилизации с сильной жаждою абсолюта, такие как ранний буддизм и христианское Средневековье, представления о мире ином естественно перевешивают все прочие культурные идеалы. Такие периоды сосредоточиваются на смерти, а не на жизни. Однако ни один из них не доходит до слишком уж строгого отвержения мира и жизни, поскольку желание счастья не может быть поглощено упованием вечности; иными словами, всегда остается неисчерпаемая энергия жизни, жаждущая земного счастья и земного свершения.

Можно ли здесь без обиняков говорить о культурных идеалах? — Нет. Вера в полноту и совершенство культуры чужда Средним векам; они не знали стремления к последовательному строительству на основе общественной данности, их не воодушевляло чувство непрерывных изменений, формирующее действенные силы всех социальных и политических побуждений нашего времени. Единственный средневековый идеал счастья, который может быть назван культурным идеалом в полном смысле этого слова, — это идеал всеобщего мира, идеал Данте 12*.

Все прочие не только ретроспективны, но и в значительной степени негативны. Исходя из глубоко укоренившегося представления: раньше все было лучше и поэтому нам следует вернуться к первоначальной чистоте в обычаях, правах и законах, — культура отрицает самоё себя. Бегство от сегодняшнего дня, стремление уйти прочь от ненависти и нищеты, несправедливости и насилия, бегство от земной действительности, одним словом, избавление от уз, мокша¹³*, — таковы глубочайшие основания, связывающие земное и небесное стремление к счастью.

Формы, в которых может найти выражение бегство от повседневности, по самой природе вещей ограничены. Число культурных форм вообще весьма ограничено. Там же,

где исходным пунктом всегда было отвращение к безнадежной пестроте и крикливости жизни, а целью — простота и истина, покой и мир, — там могут быть пригодны лишь немногие формы.

Среди образов прошлого, выступавших в качестве идеала, был один, о котором можно сказать, что он с самого начала рассматривался как непререкаемо высокий образец для подражания. Это жизнь Христа и апостолов, идеал евангельской бедности. И все же потребовалось, чтобы сперва возник некий новый исторический образ, чтобы рядом с иератическим образом Христа встал исторический образ, явственно зримый и мучительно переживаемый, прежде чем евангельский образец достиг практической ценности и воздействия жизненного идеала. Лишь в XII в. слова «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай, что имеешь, и раздай бедным» достигают цели как повеление. Бернард Клервоский видит это в своем красочном воображении, а Пьер Вальдо и Франциск Ассизский вносят в мир всей

277

практикой своей жизни ¹⁴*. «Чему научили и чему до сих пор учат нас святые апостолы? — восклицает св. Бернард. — Они дали мне учение жизни» ⁸. Это осознанный исторический жизненный идеал. Более одиннадцати столетий, говорит Данте, Бедность, лишившаяся своего первого супруга, пребывала во тьме и заброшенности, пока вновь не обрела уважения ⁹. Подражание Христу, как оно пробуждается в св. Бернарде, это и есть возрождение; и когда Фома Кемпийский, вслед за св. Бернардом, снова провозглашает его спустя три столетия, это становится возрождением возрождения ¹⁵*.

Основное устремление здесь: разорвать узы, освободиться от зависимости — могло найти самое чистое воплощение не иначе как в идеале бедности. Идеал добродетели и небесный фон совершенно заслоняют здесь идеал счастья. Однако последний — обещание земного счастья — здесь явно присутствует¹⁰. Также и влечение к отказу от дома и собственности вовсе не было всего лишь богословским побуждением — но вечным самоотречением культуры по ее собственной воле, священным странничеством, где раирегеs de Lugduno [лионские бедняки] и первые последователи Франциска Ассизского встречали шпильмана и пилигрима, странствующего школяра и бродягу.

Сколь резким ни казался бы с первого взгляда контраст между идеалом евангельской бедности и пастушеской жизни, между ними, однако, есть тесное родство: буколическое настроение. И здесь тоже было бегство от культуры, жажда простоты и правды. Но если пастушеский идеал отказывался от культуры ради природы и удовольствия, то апостольский идеал отказывался и от культуры, и от природы — ради добродетели и чаяния небес. Весьма различна была действенная ценность этих двух идеалов. Подражание Бедности было чрезвычайно серьезным делом для ее почитателей. Никто не сомневается в громадном воздействии этой идеи на историю. Подражание пастушеской жизни, напротив, было едва ли чем-то большим, нежели общей игрой. Есть достаточно оснований для сомнения, действительно ли эта милая фантазия оказала какое-либо влияние на развитие культуры.

Ничто не очаровывало человечество так долго своей свежестью, своим блеском, как образ вожделеющей пастушеской свирели и нимф, застигнутых врасплох в шелестящих дубровах и у журчащих ручьев. Это представление сродни представлению о Золотом веке. И они то и дело соприкасаются: это Золотой век, вновь возвращенный к жизни. Хотя в буколических фантазиях большею частью присутствует мысль о давно минувшем великолепии (судя по Горациеву «Beatus ille»¹¹)¹⁶*, здесь можно говорить также об историческом, так сказать, о ретроспективном идеале. Лишь изредка пасторальная поэзия становится жертвою своего рода путаницы, где к подлинным селянам примешивают Коридона и Дафниса¹⁷*.

По-настоящему наивной и естественной буколика не была никогда. Уже у Феокрита она выступает как плод утомления от городской жизни, бегство от культуры. Уже достаточно рано то тут, то там слышится

несколько иронический тон, проскальзывает ощущение фальши. В дальнейшем пастушеская поэзия переживает серию возрождений. Возрождением был период, когда буколическими сделались римские поэты века Августа; вновь пришло возрождение, когда стал развиваться позднегреческий пастушеский роман; и еще одно возрождение наступило, когда довольно неуклюжие beaux-esprits [остроумцы] при дворе Карла Великого изображали из себя Тирсиса и Дамойта, а Алкуин пел о кукушке 12 18 м. Позднее буколический мотив подхватывает рыцарская лирика и культивирует его в пастурели 19 м. В XV в. буколическая фантазия разрастается обильнее, чем когда бы то ни было. Она задает тон при дворах герцогов Орлеанских и герцогов Бургундских, а также при дворе Лоренцо Медичи. Король Рене Анжуйский проводит этот идеал в жизнь 20 м:

«J'ay un roy de Cécille
Vu devenir berger,
Et sa femme gentille
De se mesme mestier.
Portant la pannetière,

[«Сицилии король
С супругою не раз,
В зеленую юдоль
Пришед, овечек пас.
Лишь посох да еда

La houlette et chappeau, В суме — ему и ей; Приволье

Logeans sur la bruyère — и стада

Auprès de leur trouppeau» 13 Средь вереска полей»].

Далее, из Италии и Испании приходит новая великая пасторальная драма и нескончаемый пасторальный роман: Саннадзаро, Монтемайор, Тассо, Гуарини, д'Юрфе²¹*. Веком позже на этом празднестве появляется также и наша бравая Голландия со своими аркадиями, словно сельский учитель в своих деревянных кломпах, забредший невзначай на пирушку. Наконец, XVIII в. приносит последнее и самое изысканное возрождение пасторального вкуса: Ватто, Буше, идиллии Саломона Геснера²²*.

Затем форма эта умирает. Еще в XVIII в. литературоведение искренне рассматривало пасторальную поэзию как наиболее самобытный литературный жанр и наиболее совершенное выражение чувства природы. Однако затем пастушеский посох и рожок, а вместе с ними и свирель Пана, были отброшены как предметы устаревшего реквизита. Форма в конце концов одряхлела, но духовная потребность, давшая начало пастушеской поэзии, продолжала существовать: не только в *Поле и Виргинии*²³*, но и много позже, вплоть до настоящего времени. Пан все еще самый живой из всех богов Греции.

Но оказал ли этот буколический идеал жизни какое-либо действенное влияние на культуру? Не принадлежит ли он всего лишь истории литературы? Однако история литературы — это и история культуры. Для истории культуры чрезвычайно важно, что люди в рамках пастушеской поэзии научились выражать любовь и природу. И даже вне сферы возможностей эстетического выражения пасторальная идиллия воздействовала на культуру: идея естественного государства от Античности до Руссо черпала свою силу и жизненность в буколической идиллии и представлениях о золотом веке.

279

Поразительная жизненная сила пасторальной формы заявляет о себе также в той легкости, с которой буколические образы соединяются с чужеродными идеями, например с религиозными. Было очевидно, что образы пастухов в Вифлееме, Доброго Пастыря и даже Агнца Божьего появились в связи с пасторалью, и изложение церковного материала в буколической форме в различные периоды оказывается неизбежным²⁴*.

Причина высокой жизненной силы этой формы, без сомнения, в ее эротической основе. Подобный характер пасторальная форма делит с другим жизненным идеалом, с которым она при этом вступает в тесные связи: с рыцарским идеалом.

Здесь мы приступаем к рассмотрению еще одного, по сути общечеловеческого, жизненного идеала. Это идеал совсем иного рода, чем буколический: гораздо более весомый, гораздо более реальный. И прежде всего это действительно в гораздо большей степени культурный идеал. Аркадские фантазии, сколь важными ни казались бы они для развития культуры, в конечном счете остаются всего лишь элементом утонченной беседы, не более. На реальную жизнь и поступки людей все это оказывает незначительное влияние. Идея же рыцарства пронизывает всю культурную жизнь, воодушевляя государственных деятелей и военачальников. В то время как пастораль была порождением чистой нос-

тальгии, основанием рыцарской идеи служит твердая почва общественных отношений: она приходит как форма жизни крепкого, жизнедеятельного сословия.

Рыцарство как сословие возникает в ходе развития феодальной системы, но его истоки, если брать форму жизненного уклада, лежат много глубже — в сакральных обычаях примитивной культуры 14. Три важнейших элемента рыцарской жизни: посвящение в рыцари, турниры, обеты — берут начало непосредственно в древнейших сакральных обычаях. И не из-за смутного ли знания своих древних истоков рыцарский идеал уже с самых первых шагов принимает ретроспективный, мы бы даже сказали, исторический характер? Уже в своем первоначальном развертывании в качестве выраженной жизненной формы, в XII в., рыцарство являет черты некоего возрождения, осознанного переживания романтического прошлого — независимо от того, ищет ли оно его в древности, во временах Карла Великого или, в первую очередь, в окружении короля Артура 25*.

По сравнению с буколическим идеалом рыцарскому идеалу присуще прежде всего большее историческое содержание. Рыцарская традиция имеет гораздо больше оснований в действительном прошлом и гораздо более восприимчива к историческим деталям, чем туманно очерченный, неизменный образ счастья в пастушеской поэзии. Более глубокое различие заключается в следующем. В представлении о золотом веке, так же как и в буколике, идеал счастья господствует над идеалом добродетели — добродетель здесь негативна, это прежде всего невинность, отсутствие побуждения к греху в состоянии простоты, душевного равновесия, свободы и изобилия. В рыцарском идеале, напротив, стремление

280

к добродетели перевешивает устремление к счастью. Призвание рыцаря альтруистично: защита угнетенных, верность государю, благоденствие христианства. Его жизнь поставлена на службу государственности и культуре. Еще в XV столетии раздаются анахронические прославления рыцарства как спасительного средства для всех времен. Здесь мы имеем дело почти с чисто культурным идеалом.

Альтруистический характер идеи рыцарской жизни предполагал непрерывное соприкосновение с верой. И контакт этот вовсе не был второстепенным. Ибо рыцарская добродетель была в основе своей не только самоотверженной, но и аскетической. Аскетическая основа ясно проявлялась в странных, казавшихся варварскими обетах отказа от покоя и благополучия, пока не будет совершен некий героический подвиг. Эти обеты выдают свое примитивное происхождение, например тем, что в них отводится значительная роль всему тому, что связано с волосами и бородою: стоит лишь вспомнить об одном из позднейших примеров такого рода, обете Люме²⁶*. Они берут свое начало из того же корня, что и самобичевание верующих, возникшее вне и задолго до формирования христианской Церкви. Но аскетический характер рыцарства заключается не только в обетах. Сама доблесть есть примитивная форма аскезы. Это первое самоотречение, простейшее самопожертвование, победа над природным эгоизмом и непосредственными жизненными интересами, элементарная добродетель, virtus, которая родилась раньше и сохраняла свою ценность дольше, чем любая другая форма аскезы.

Истинный рыцарь отказывается от мира. Жак де Лален, образцовый рыцарь XV столетия²⁷*, желает передать права наследования своему младшему брату, «саг tout son vouloir sy estoit de s'en aller user sa vie et exposer son corps au service de nostre seigneur, et de soy tenir en frontières sur les marches des infidèles, sans jamais plus retourner par deçà»¹⁵ [«ибо желанием его было употребить свою жизнь и предоставить тело свое на службу Господу нашему и оставаться на рубежах противу походов неверных, сюда никогда более не возвращаясь»].

Таково глубокое свойство самоотверженности, столь облегчившей полную спиритуализацию рыцарского идеала 16, — спиритуализацию, которая прослеживается в восхождении от поэзии трубадуров к *Vita nuova* Данте 28*. Но коренится эта самоотверженность в глубоко эротической почве рыцарского идеала. И здесь всегда будет на переднем плане тот факт, что функция рыцарства нашла свое высшее выражение в турнире и что турнир представлял собой не больше и не меньше, чем наиболее красочную и наиболее пышную форму эротических состязаний, истоки которых лежат не только вне сферы высшей культуры, но также и вне сферы человеческой культуры вообще. Главное и в поединке, и в рыцарском обете — это присутствие дам, на глазах которых мужчина проливает кровь или демонстрирует свою силу и смелость. Сексуальный момент ясно виден и четко выражен на протяжении всего Средневековья. Из него исходит вся романтика рыцарства: мотив рыцаря, освобождающего деву, или неизвестного рыцаря, приковывающего к себе взоры

281

присутствующих своим неожиданным появлением и мужественной решительностью; короче, все красочное великолепие и чувственные фантазии рыцарского поединка.

Здесь находится также звено, связывающее воедино рыцарский идеал с пасторалью. Рыцарский идеал вносил напряжение в те нежные построения, в которые буколический жанр облекал в воображении вольные, не знающие помех наслаждения в окружении природы земного рая; он обострял желание и облагораживал его элементом приключения и битвы.

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с. Легко указать прямые воздействия рыцарского идеала на историю. Прежде всего, придворная любовная лирика и рыцарский роман, подобно пасторали, вносили очень важный вклад в развитие эстетического вкуса. Но рыцарский идеал также оказывал постоянное воздействие на политические и социальные отношения и события. Даже ученый, который убежден в том, что его задача — выявить экономические причины каждой средневековой войны, должен будет всякий раз признавать влияние романтического идеала на методы ведения войны и на ее результаты. Короли подвергают себя опасности самых горячих сражений. Они отваживаются на участие своих лучших военачальников в заранее назначенных поединках. В сражения вступают ради рыцарской чести, через вражеские земли следуют напрямик, ибо идти окольным путем было бы не по-рыцарски. Успех сражения ставится на чашу весов ради формальности: по обычаю полководец, остающийся на ночь на поле боя, считается победителем¹⁷.

И наконец, рыцарский идеал сохранял чрезвычайно сильное и длительное влияние в качестве формы жизненного уклада. Все высшие стороны буржуазной жизни в позднейшее время на самом деле были основаны на подражании образу жизни средневековой знати. Герои, выходцы из третьего сословия, такие как Филип ван Артевелде или Жак Кёр, живут в полном соответствии с рыцарскими идеалами и формами. Придворная жизнь и придворные понятия чести и добродетели открывают путь к современному джентльмену²⁹*.

Здесь следует указать еще на один пункт при рассмотрении пасторального и рыцарского идеалов. В чем причина, что оба эти жизненных идеала предстают в ряду неизменно повторяющихся возрождений? В этом отношении положение с рыцарством не отличается от положения с пасторалью: рыцарство XIV столетия было намеренным воссозданием рыцарства XII и XIII столетий, XV столетие шло тем же путем и т. д. Кажется очевидным, что причина повторяющегося упадка и оживления этих двух идеалов лежит в существенной ложности их содержания. Именно серьезная претензия рыцарского идеала претвориться в действительность и была тем, что наносило ущерб его воодушевляющей силе. Форма, так сказать, то и дело опустошается; периоды наибольшей жизненной фальши и самообмана сменяются реакцией противоположного свойства. Нужна была неслыханная доля притворства, чтобы поддерживать иллюзию рыцарского идеала в повседневной жизни. Лишь в непосредственной близости к властелину это еще можно было делать без те-

282

ни смущения. Так, около 1400 г. предпринимались неоднократные серьезные и детальные приготовления к поединкам между двумя государями, дабы уладить их спор, — поединкам, которые были реальны не в большей степени, чем крестовые походы, обставленные столь решительными обетами. Combat des Trente [Битва Тридцати]³⁰*, наиболее восхвалявшийся образец рыцарского поединка, на деле имела, по словам Фруассара, откровенно низкий характер¹⁸.

фальшь рыцарского идеала хорошо известна его носителям, и именно поэтому — почти с самого начала — рыцарская идея то и дело отрицает самое себя в иронии и сатире, пародии и карикатуре. Дон-Кихот — всего лишь последнее и наивысшее выражение этой иронии: эта линия проходит через все Средневековье. Знаменитый «vœu du héron» [«обет цапли»] при дворе Эдуарда III Английского сопровождается смехом и зубоскальством: Жан де Бомон, выдающийся генегауский рыцарь, цинично похваляется, что пойдет на службу к тому, от кого можно ожидать больше денег 19 31 *. Буколический идеал был застрахован от этого постоянного разложения в гораздо большей степени, нежели рыцарский, из-за того, что у него было меньше контактов с реальностью. Сам Сервантес все еще относился к пасторали серьезно.

Между тем еще одно, последнее представление о совершенстве обретало все большую власть над умами, на сей раз это был исторический идеал в самом строгом смысле слова: идеал греко-римской Древности. Ничто не может быть дальше от истины, нежели мысль, что классический идеал, подобно Солнцу, взошел над человечеством в Италии XV столетия. Прославленный образ Античности продолжал сиять на протяжении всего Средневековья, однако он не был различим ясно и полностью. Не только схоластика и изучение римского права таили в себе зародыши классического возрождения; даже в рыцарской жизни, формы которой нам кажутся типично средневековыми, присутствовали важные элементы Античности. Система куртуазной любви была заимствована не в малой степени из латинских источников: Овидий и Вергилий значили для средневековой мысли гораздо больше, чем какие-нибудь там книжки с картинками 20 32*.

Сколь ни ошибочно мнение о том, что классический идеал родился лишь в эпоху Ренессанса, еще менее верно то, что затем христианский и рыцарский идеалы Средневековья были им вытеснены. Напротив, то, что мы зовем Ренессансом, является внутренне обусловленным продуктом классицистских, рыцарских и христианских чаяний, в которых античный элемент был превосходящей, но не исключительной движущей силой²¹. Буркхардтовский шедевр³³* научил нас видеть в чувстве чести и жажде славы две основные характеристики ренессансного человека. Так вот, и то и другое

может быть в большей степени объяснено как прямое продолжение рыцарской чести, чем как результат оживления изучения классики²². Не все то Античность, что с таким блеском предстает в Ре-

нессансе: никак не классическая рыцарская фантазия романов об Амадисе все еще безраздельно господствует в умах людей XVI столетия³⁴*.

Причина того, что сияние классического идеала в ренессансной жизни превосходит все остальное, заключается в богатстве его исторического содержания по сравнению с содержанием рыцарского идеала, в том, что классический идеал был истинно культурным идеалом в широком смысле. Образ жизни времен Античности первый смог сделаться объектом адекватного подражания вплоть до отдельных подробностей. В любой области жизни Античность могла служить руководством и кладезем великолепных примеров. Искусство и наука, эпистолярный стиль и красноречие, взгляды на государство и тактику ведения войн, философия и исповедание веры могли плодотворно обогащаться сокровищами божественной Древности. Она в изобилии давала ценнейшую пищу этому идеалу.

Здесь следует говорить об обогащении, а не о подражании. Достаточно известно, что современная культура возникла не из намеренного воспроизведения Античности, но под животворным воздействием античного духа и формы. Ревностный последователь Цицерона и Брута был бы столь же немыслимым существом, как салонный пастух или рыцарь, начисто лишенный изъянов. Хотя представление об Античности было наделено более широким историческим содержанием, это вовсе не означало, что практическое преломление ее в жизни самих гуманистов отличалось большей правдивостью. Гуманист как мастер-виртуоз жизни, речистый и падкий на роскошь, пустой и лукавый, напыщенный как павлин, вскоре потерял свою цену в глазах современников. Уже слышались над ним насмешки Рабле.

Пока мир видел в греческой и римской Античности объективное совершенство, достойное подражания для всех времен, и соответственно приписывал ей действенность нормы и абсолютный авторитет, - одним словом, пока длилось Возрождение... фактически продолжалось Средневековье. Но, как оно и бывает при любом воспитании, люди большей частью усваивают в своей жизни совсем не то, о чем повествуют книги. Углубление в Античность, восхищение ею и желание ее воскресить все более приводило к осознанию ее историчности: Поиски того, что могло бы объединить, приводили к тому, что только разъединяло. На Античности и из Античности человек учился мыслить исторически, а когда он этому научился, он неминуемо должен был отвергнуть исторические жизненные идеалы общечеловеческой значимости.

В последний раз, когда классицизм предстает как практический идеал, как непосредственное подражание жизненному укладу: в величавой фразеологии Французской революции и искусстве Давида³⁵*, — он производит впечатление анахронизма по сравнению с подходом Гёте, который в это же самое время черпал из Античности чисто *современную* жизнь.

С этого времени исторические культурные идеалы общечеловеческих устремлений, казалось бы, сходят со сцены. Даже романтизм никогда уже не был вполне серьезен в своем подражании Средневековью. Воспроизведению исторических форм в искусстве XIX в., так же как и имитации средневековых ар-

хитектурных стилей, в этом смысле не следует придавать никакого значения^{36*}. Неприкрашенная правда истории, так же как и неутолимость желаний, были слишком хорошо осознаны, чтобы современное человечество все еще продолжало искать спасения в подражании воображаемому прошлому. Но старая потребность не исчезает. Культура все еще хочет убежать от себя самой, бесконечная ностальгия по нецивилизованности все еще длится. Быть может, именно из-за незначительности отдаления мы не видим, что основные настроения пасторали и евангельской бедности, хотя и утратившие связь с

прежними формами, продолжают жить и сейчас — в анархизме, в литературном натурализме, в движении за реформу сексуальной морали.

Итак, это сама история изгнала исторические жизненные идеалы словно пустые призраки. Именно она научила мир смотреть вперед в своей борьбе за счастье и более не одурманивать себя ретроспективными грезами о жизнеустройстве. Идеалы такой общечеловеческой значимости, чтобы они могли вдохновлять и объединять все общество в целом, больше не ищут в прошлом. Но вместе с тем иные исторические концепции, более ограниченные по значению и более специфичные по содержанию, были выдвинуты историзмом как раз нашего времени. Я хотел бы сказать еще несколько слов о важнейшей из них: это национальные идеалы исторического характера.

Национально-исторические идеалы имеют то общее с ранее обсуждавшимися представлениями, что характер их, при всей исторической достоверности, сохраняет романтический облик. Национализма (я не говорю «патриотизма») без романтизма не существует³⁷*. Эти идеалы отличаются от ранее рассмотренных общезначимых идеалов тем, что они, как правило, не являются моделями для непосредственного подражания, но выступают больше как символы, а то и вовсе как лозунги. Более того, это в гораздо меньшей степени идеалы счастья, нежели силы и чести, самое большее — процветания. И наконец, их этическая ценность особым образом ограничена: весьма жизненные для носителей таковых идеалов — племени, государства, нации, — которых это затрагивает, — они зачастую бывают вовсе не признаны со стороны тех, кто в эти группы не входит. Лишь те национальные идеалы, которые воплощаются в истинно человечном герое или во всеми почитаемой борьбе за свободу, обладают самостоятельной этической ценностью. Счастливы нации, в истории которых есть подобные главы — таковы Нидерланды, — или те, которые отныне будут иметь их, — такова Бельгия³⁸*. И напротив, мир останется безучастным к нации, если та обратит свой взор к Тамерлану или какому-нибудь иному завоевателю.

Подобно общим человеческим идеалам, национально-исторический идеал развивается из мифологического, смутного и неопределенного — к исторически очерченному и испытанному. Национальный герой, известный уже ранней Античности, одинаков повсюду: прежде всего это победитель, ревностный почитатель истинного бога, а порою также изобретатель и благодетель. В такого рода почитании национальных героев уже очень рано вступают в игру заданная фактура и политическая устремленность. Всем

известна вымученность римской саги об Энее^{39*}. То же, в еще большей степени, верно в отношении национальных идеалов Средневековья: почти все это сколки с Энеевой саги, перенесенные в рыцарское окружение. Лишь постепенно обретают народы осознанные представления о своих подлинных исторических героях и героических периодах истории. Представления эти постоянно варьируются, становятся все более богатыми и все более определенными по содержанию, и все более настойчиво звучат голоса, взывающие к истории для оправданий чаяний текущего времени. Чем выше культура, говорит Дитрих Шефер, тем сильнее в жизни нации выдвигается на передний план тяготение к истории. «Die Neuzeit ist völlig durchsetzt von diesen Gedankengängen. Die nationale Staatenbildung, die das 19. Jahrhundert beherrscht, hat vor allem aus ihnen Leben und Kraft gewonnen»²³ [«Новое время полностью пронизано таким ходом мыслей. Именно из него созидание национальных государств, развернувшееся в XIX в., черпало свою жизнь и силу»].

Мне, однако, не кажется, что роль, которую подобные исторические концепции играют в жизни и чаяниях различных наций и государств, зависит лишь от уровня их культуры. Здесь в первую очередь важно, достиг ли народ своего полного развития или все еще стремится к нему. Можно было бы сказать, что для неудовлетворенных народов исторические стимулы незаменимы. Отсюда то чрезвычайное место, которое они занимают в жизни балканских народов: греков, румын, сербов, болгар. Из-за отчаянного этнического смешения в обширной срединной части все эти народы ощущают

ирредентизм⁴⁰* в его наиболее болезненной форме и находятся под властью живейшей тяги к экспансии: Великая Сербия, Великая Болгария, Великая Греция. Греки, болгары и сербы — все они в тот или иной период достигали гегемонии над всем полуостровом и держали других в подчинении. Но чтобы восстановить связь с этим великим прошлым, все они должны перескочить через долгий период общего своего порабощения турками. Это придает их национальным идеалам нечто мифическое: у Стефана Душана и царя Симеона много от традиционных национальных героев старого времени. В особенности два славянских народа проявляют явно романтическую склонность, присущую вообще этой расе, к превращению своих исторических воспоминаний в весьма действенный фактор становления своей государственности⁴¹*.

Такая склонность — быть может, более романтическая, нежели историческая, — является вторым пунктом, определяющим весомость национальных исторических идеалов. Третий пункт — это вопрос, до какой степени сохраняется гармония между современными национальными чаяниями и историей нации. Любопытно, что история занимает гораздо более заметное место в немецком национализме, чем в национализме западноевропейских народов. Франция и Англия также в достаточной степени гордятся своей благородной историей. Но взывают они к ней значительно реже. Что для них Верцингеторикс и Боадикка в сравнении с тем, что для немецкого сознания значит Арминий⁴²*! «Was das deutsche Volk, — продолжает упомяну-

286

тый выше автор, — der historischen Richtung seines Sehnens und Sinnens, der Erinnerung an seine Vorzeit, verdankt, ist ja geradezu überwältigend. Die "Vergangenheit ist unser geistiger Besitz, einer unserer wertvollsten"» [«Просто поразительно <...>, до какой степени немецкий народ обязан как исторической направленности своих помыслов и стремлений, так и памяти о своем прошлом. Прошлое — наше духовное достояние, причем одно из наиболее ценных»].

Несомненно, это различие лежит прежде всего в силе приверженности немецкого народа к истории. В том же, что касается Франции, играет роль также и другая особенность, которую я уже упоминал ранее. Французское национально-историческое сознание в своей власти над умами сталкивается с препятствиями из-за повторяющихся разрывов во французской истории. Слишком много здесь такого, от чего наполовину или целиком приходится отрекаться. Французский национализм уже с самого начала не в состоянии отдаться всем сердцем величию Меровингов и Каролингов, ибо величие это было уж слишком германским^{43*}. Сколь бы ни сияли славою его короли и его император, французский народ времен республики не может почитать ни le Roy Soleil^{44*}, ни даже Наполеона в качестве символов Отечества, которое французы любят столь нежно и трогательно. А «принципы 1789 года»^{45*} слишком уж абстрактны для этой цели. Именно поэтому для французов одна-единственная историческая личность (но зато такая, прекраснее которой нет ни у одного другого народа) все больше и больше воплощает в себе значение национального символа — это Жанна д'Арк.

В противоположность этому в Германии мы видим потребность пустить весь золотой запас национального прошлого на чеканку живых символов народной мощи, котирующихся далеко за пределами кругов, посвятивших себя истории. Арминий, Барбаросса, Лютер и Дюрер, Фридрих Великий и Блюхер^{46*} — все они обладают непосредственной жизненной ценностью для немецкой души. Значение, которое в современной немецкой культуре придают скандинавской мифологии, прежде всего благодаря Вагнеру, не следует недооценивать^{47*}. В высшей степени примечательно, до какой степени Бисмарк возвысился уже до степени национального символа, даже национального героя^{48*}, наделенного атрибутами далекого прошлого и изображаемого с чертами персонажа Средневековья, героя, в котором видят «die zeitlos ideale Verkörperung unseres (sc. des deutschen) Volkstums» [«вневременное идеальное воплощение нашей (т.е. немецкой) народности»], которому дают «hinaufrücken ins altgermanische, in die früheste

Heldenzeit unseres (sc. des deutschen) Volkstums»²⁴ [«вступить в древнегерманское, в самое раннее героическое время нашей (т. е. немецкой) народности»]. — В предпочтении, с которым немецкая мысль ориентируется на примитивную культуру, есть элемент величайшей силы, но, быть может, также и таится опасность⁴⁹*.

Или следует предположить, что в той мощной энергии, с которой, как мы видим, народ определяет свою волю, все эти исторические сим-287

волы едва ли обладают какой-либо действенной ценностью; что их следует отнести всего-навсего к сфере риторики: этот цветистый стиль, эти красочные метафоры? И тогда вновь всплывает вопрос, который мы оставили без ответа в самом начале. У нас и сейчас на него нет ответа: степень воздействия исторических образов на ход истории определить невозможно. Предположим, что влияние их может быть бесконечно малым. Пусть так, но возникает другой вопрос. Исторический элемент в народном мышлении обнаруживается не только в законченных исторических представлениях, он пребывает в таких наших понятиях и суждениях, как отечество, слава, геройская смерть, честь, верность, долг, государственные интересы, прогресс; он дает себя чувствовать в каждом слове, в каждом поступке. Мудрость и заблуждения прошлых веков непрерывно говорят в нас. — И вновь, и вновь тому или иному из нас кажется, что история душит нас всех...

Мы говорили о давнем стремлении к отвержению культуры, к бегству от убожества повседневности. Во времена вроде нынешних такое желание порой овладевает нами сильнее, чем когда-либо ранее. Но куда бежать? И к тому же перед нами все еще открыто немало путей. Если прошлое более не навевает прекрасных грез о мирном совершенстве, которое, быть может, еще вернется к нам в будущем, древняя красота и мудрость и поныне сулят сладкое забытье тем, кто этого ищет. Даст ли будущее нам что-либо большее? Мы можем взглянуть на этот беснующийся мир с некоего немыслимого расстояния и сказать, что трех тысяч лет нам не понадобится, чтобы все безумие нынешней бойни, ее глупость и ужасы, судьбы стран и народов, наконец, сами интересы культуры, возносимые ныне на такие высоты, сделались столь же малозначимыми для человечества, как в наше время войны, которые вела Ассирия 50 *. Это вовсе не утешение, это всего лишь забывчивость. Но такого спокойствия можно достичь и с более короткой дистанции: мы можем взглянуть на все это глазами павших. Это все еще кратчайший путь к освобождению. Тот, кто желает отвергнуть сегодняшнюю действительность с ее тяжким бременем истории, должен отвергнуть и самоё жизнь. Но тот, кто решит нести это бремя и все же взбираться вверх, обнаружить четвертый путь: путь простого поступка, будет ли идти речь об окопах или же о других серьезных вещах. Отдавать себя — конец и начало всякой жизненной философии. Не отвержение культуры, но отвержение собственного «я» приводит к освобождению. <...>*

* Этим, собственно говоря, речь и заканчивается. В заключение следует ряд обращений к указанным в начале категориям присутствующих. Обращения носят сугубо частный характер, и мы их здесь опускаем. — *Примеч. составителя*.

288

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Commines, I, 390: «II désiroit grand gloire, qui estoit ce qui plus le mettoit en ses guerres que nulle autre chose; et eust bien voulu ressembler à ces anciens princes dont il a esté tant parlé après leurs mort» [«Он жаждал великой славы, и это более, нежели что иное, двигало его к войнам; и он желал походить на тех великих государей древности, о коих столько говорили после их смерти»]. Philippe Wielant, Antiquités de Flandre, 56: «II estoit rude et dur en telles manières et ne prennoit plaisir qu'en histoires romaines et es faicts de Jule César, de Pompée, de Hannibal, d'Alexandre le Grand et de telz aultres grandz et haultz hommes, lesquelz il vouloit ensuyre et contrefaire» [«В манерах таковых был он суров и резок, и нравились ему лишь сказания о римлянах и деяниях Юлия Цезаря, Помпея, Ганнибала, Александра Великого и иных подобных людей, прославленных и великих, каковым он желал следовать и подражать»]. Ср. также Оливье де ла Марии, II, 334.
 - ² Аграрные законы 1906 и 1910 гг. в основном эту систему разрушили.
 - ³ Оливье де ла Марш, I, 145.
- ⁴ Согласно Эд. Майеру, лишь Золотой век восходит к народному мифу, Серебряный же и все последующие были вольной выдумкой Гесиода. Genethliakon Carl Robert. 1910, 174. Тот факт, что индийцы также знают четыре века, разумеется, совершенно не исключает этого предположения; индийская временная последовательность имеет характер скорее умозрительный, нежели мифологический. Ср. Roth R. Der Mythus von der fünf Menschengeschlechtern bei Hesiod und die indische Lehre von den vier Weltaltern // Tübinger Universitätsschriften. 1860. 2.
- ⁵ *Tacitus*, Ann., III, 26; Posidonius ap. *Senecam*, Ep. 90; *Dionysius Halicam*. 1, 36. Cp. *Graf E*. Ad aureae aetatis fabulam symbola // Leipziger Studien z. class. Phil. 1885. VIII. 43 sq.

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

- ⁶ Ср. *Oldenberg H.* Die Religion des Veda. 1894. 532 ff.; *Rohde E.* Psyche. 98 f.; *Meyer E.* Loc. cit. 173. Характер изображения Йамы меняется затем в сторону еще большего приближения к типу властелина ада.
 - ⁷ Атхарваведа, XVIII, 3, 13.
- ⁸ In festo ss. apostolorum Pétri et Pauli sermo I, *S. Bernardi Claravallensis* Opera. Paris, 1719. I, 995; Cp. Epist. 238 ad dn. papam Eugenium, I, 235: «Quis mihi det, antequam moriar, videre ecclesiam Dei sicut erat in diebus antiquis: quando apostoli laxabant retia in capturam, non in capturam argenti vel auri, sed in capturam animarum» [«Кто бы дал мне, прежде нежели я умру, узреть Церковь Божию, какова была она во дни оны: когда апостолы сети забрасывали для ловли, не для ловли серебра или злата, но для уловления душ!»]. Ср. I, 734; II, 785, 828.
- ⁹ Paradiso, XI, 64: «Questa, privata del primo marito, / Mille e cent' anni e più dispetta e scura / Fino a costui si stette senza invito» [«Она, супруга первого ли-289
- шась, / Тысячелетье с лишним, в доле темной, / Вплоть до него любви не дождалась». *Рай*. (Пер. М. Лозинского)].
- 10 Thomas de Aquin. [Фома Аквинский], in Isai. 48 (Antverpen. 1612. XIII. F. 40 vs.) перечисляет плоды евангельской бедности: «paupertas confert multa: primo peccatorum recognitionem... secundo virtutum conservationem... tertio cordis quietem... quarto desiderii impletionem... quinto divinae dulcedinis participationem... sexto exaltationem... septimo coelestem haereditatem» [«бедность объемлет многое: во-первых, видение грехов... вовторых, сохранение добродетели... в-третьих, успокоение сердца... в-четвертых, исполнение желания... в-пятых, причастность божественной сладостности... в-шестых, восхищенность... в-седьмых, наследование Небес»].
- ¹¹ «Beatus ille qui procul negotiis, / *Ut prisca gens mortalium...»* («Блажен лишь тот, кто, суеты не ведая, / *Как первобытный род людской...»* (Пер. А. Семенова-Тян-Шанского)], *Horat.*, Epod. H, 2; Cp. *Propertius*, III, 13, 25-46; *Calpurnius*, Bucolica, I, 44.
- ¹² *Dümmler*. Poetae latini carolini aevi // Monumenta Germaniae, Poetae latini, I, 269, 270, 360, 384.
 - ¹³ Recollection des merveilles advenues en notre temps, *Chastellain*, VII, 200.
- ¹⁴ Некоторой связи с сакральными обычаями не лишены и буколика, и легенда о Золотом веке.
- ¹⁵ Le livre des faits du bon chevalier messire Jacques de Lalaing, *Chastellain*, VIII, 254. Об авторстве этого произведения ср. *Doutrepont*. La littérature française a la cour des ducs de Bourgogne. 99, 483.
- ¹⁶ Мне кажется нежелательным отделять, как то делает Векслер (*Wechssler*. Das Kulturproblem des Minnesangs), придворный жизненный идеал, видя в нем нечто особенное, от рыцарского, каковой представляет собой, на мой взгляд, лишь его специализацию и совершенствование.
 - ¹⁷ См. об этом обычае среди прочего: *Monstrelet*, IV, 65; *Basin*, III, 57.
 - ¹⁸ Froissart, ed. Luce et Raynaud, IV, 69; ed. Kervyn, V, 291, 514.
- 19 Chronique de Beme (*Molinier*, № 3103, in: Kervin, *Froïssart*, II, 531): Post plures excusationes vovit «quod fieret soldarius illius a quo majus lucrum haberet, dicens quod gallo rostrum vertenti contra ventum assimilaretur, eo quod cum illo se teneret a quo pecuràas largius acciperet. Quibus dictis, Anglici estantes ridere coeperunt» (После многих отговорок обещает, «что на службу пойдет к тому, от кого более выгоды иметь будет, говоря, что (галльскому) петуху, нос по ветру поворачивающему, уподобится и, стало быть, того будет держаться, от кого денег более примет. Когда же он говорил сие, Англичане, бывшие подле, стали смеяться»]. Ср. это со словами, вложенными в уста того же Бомона поэтом, автором Le Voeu du héron, vs. 354-371 // Société des bibliophiles de Mons. 1839. № 8. Р. 17. О самом историческом факте, положенном в основу этого повествования, здесь речь не идет. При принятии знаменитых Vœux du faisan (Обетов фазана] в Лилле в 1454 г. один из присутствующих клянется, «que, s'il n'a pas obtenu les faveurs de sa dame avant la croisade, il épousera, à son retour d'Orient, la première dame ou damoiselle qui aura vingt mille écus» [«что коли не добьется он благосклонности своей дамы перед тем, как отправится в

крестовый поход, то, вернувшись с Востока, женится на первой же даме или девице, у которой сыщется двадцать тысяч экю»], *Doutrepont*, I. с., 111. О пародийном турнире см. *Molinet*, Chronique, III, 16.

290

- ²⁰ Schrötter W. Ovid und die Troubadours. Halle, 1909; Heyl K. Die Minnetheorien in den ältesten Liebesromanen Frankreichs. Marburg, 1911; Faral E. Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du moyen-âge. Paris, 1913.
- ²¹ О значении христианского элемента в Ренессансе среди прочего см. *Burdach K*. Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation // Sitzungsberichte K. Preuss. Akad. d. Wiss. 1910. 594; *Waiser E*. Christentum und Antike in der Auffassung der italienischen Renaissance // Archiv. f. Kulturgeschichte. 1914. XL 273.
- ²² Уже Фруассару присуще совершенно ренессансное представление о рыцарском долге. См. ed. Luce et Raynaud, I, 3, 4; IV, 112. У Шателлена читаем: «Honneur semont toute noble nature, / D'aimer tout ce qui noble est en son estre» [«Кто благороден, честь того влечет / Стремить любовь к тому, что благородно»]. Le Dit de Vérité, Œuvres, VI, 221.
 - ²³ Schäfer D. Weltgeschichte der Neuzeit. 1. Aufl. 1907. I. S. 7.
- ²⁴ Historische Zeitschrift, 105, 1910, 456. Потребность установить связь между современной немецкой культурой, принадлежность к которой воспринимается как реальность, и древнегерманским прошлым не исчерпывается сферой монументального искусства и национальной поэзии. Вот некоторые примеры. В строго профессиональной научной работе: Schmidt L. Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgange der Völkerwanderung -ненемецкого читателя поражает, до какой степени автор, повествуя о деяниях Арминия (II, 2, 1913, 105 ff.), демонстрирует национальные чувства новейшей формации. Арминий - это «einer der größten Helden unserer Nation» («один из величайших героев нашей нации»], которому навеки должна быть благодарна Германия; «die erste entschiedene Verkörperung des nationalen Gedankes» [«первое несомненное воплощение национальной идеи»], тот, кому присуща «angeborene Genialität» [«врожденная гениальность»], «die Lichtgestalt des Cheruskerfürsten» [«светлый образ князя херусков»]. На римлян и херусков здесь распространяются современные представления: «Freilich war der Sieg nicht in offener Feldschlacht, sondern durch einer hinterlistigen Überfall gewonnen worden. Aber die Deutschen hatten den Römern doch nur mit gleicher Münze gezahlt, die selbst mit Treulosigkeit und Bruch des Völkerrechtes ihnen vorangegangen waren» [«Победа, однако, была одержана не в открытом сражении на поле битвы, но вследствие коварного нападения. Немцы же всего лишь отплатили римлянам той же монетой, каковые, следовательно, предшествовали немцам в вероломстве и нарушении международного права»], - р. 116.

Лампрехт, Der Kaiser (1913), выделяет - в сущности, поверхностные -совпадения между высокой культурой народа и его «Urzeit» [доисторическим временем], в том числе между демократическим вкусом XX в. и древнегерманским прошлым, — р. 7. Так, он отмечает у Вильгельма II внушительные «Reste einer urzeitlichen Veranlagung» [«следы доисторических склонностей»], которые проявляются, среди прочего, в кайзеровском «Ahnenkult» [«культе предков»], его религиозных воззрениях и понятиях верноподданничества, — р. 6, 40, 42, 47.

Настроения, окрашенные тонами «Urzeit», теснейшим образом связаны с мощною верой «an die besondere weltgeschichtliche Berufung und Begabung 291

des deutschen Volkes» («в особое всемирно-историческое призвание и способности немецкого народа»], - Lamprecht, loc. cit., 99, — что недавно с такой убийственной остротой возвестил Ойкен. Эта идея от устремленности к чисто духовному мировому господству немецкой культуры (в том смысле, каким предстает, например, кайзер у Лампрехта, loc. cit., 99) может опускаться до беззастенчивого империализма: «Deutschland und ein gutes Stück Welt der Deutschen... vom geographischen Nationalismus zum rassenmäßigen Glauben an das Leben und die höhere Persönlichkeit unseres Volkstums...

fortschreiten» [«Германия и немалая часть германского мира продвигаются... от географического национализма к расово отмеченной вере в жизнь и высшую индивидуальность нашего народного духа»], — Siebert F. Der Deutsche Gedanke in der Welt // Deutsch-akad. Schriften / Hrsg. v. d. H. v. Treitschke-Stiftung. 1912. № 3. Примечательное развитие этой идеи демонстрируют сочинения: Bonus A. Deutscher Glaube. 1897; Zur Germanisierung des Christentums. 1911 (переработанные эссе, относящиеся к 1895-1901 гг. -Zur relig. Krisis, Bd. 1); Vom neuen Mythos, 1911. Автор исходит из неумеренных националистических пристрастий и вначале стремится к восстановлению почитания Вотана как своего рода вассала Христа (D. Glaube, passim). «Die religiöse Entwicklung der Zukunft ist die bewußte Wiederaufnahme der mittelalterlichen Anfänge: die Weitergermanisierung des Christentums» [«Религиозное развитие будущего — это сознательное возобновление средневековых истоков и тем самым дальнейшая германизация христианства»]. Немецкий народ «(hat sich) am geeignetsten erwiesen, das Erbe Israels anzutreten» [«оказался наиболее пригодным, чтобы вступить во владение наследием Израиля»]. У римлян и славян «(ist) von einem tieferen Verständnis des Christentums noch kaum ein Anfang vorhanden» [«имеются разве что зачатки более глубокого понимания христианства»], - Zur Germ., 12, 14, 15, первоначально 1895 г. Постепенно его представления очищаются и становятся менее узкими. Теперь он уже высмеивает новоявленных почитателей Вотана. Исландские саги и древнегерманское прошлое могут лишь задавать фон, определенное настроение, их мир ощущается «als echter deutsch und härter deutsch» [«как истинно германский, с еще большею твердостию германский»], можно даже сокрушаться, что такие многообещающие ростки германской религии не имели развития, но дать нам религию Исландия не в состоянии (Zur Germ., 105-111, 1901). Остается потребность в религиозной направленности, где господствует «ein unbeugsamer Wille zur Macht und Gewalt der Seele zur innerstem und höchstem Stolz und Trotz», ib. 66 [«несгибаемая воля к власти и непреодолимая устремленность души к глубоко внутренней и высочайшей гордости и упорству»], «die alte germanische Auffassung der Religion als einer Kraftquelle statt Krankenzuflucht», 42 [«древнегерманский взгляд на религию как на источник силы, а не прибежище для убогих»], «nicht Träume machen die Religion aus, sondern Tapferkeit und Eingreifen», 34 [«не мечтания составляют религию, но решительность и отвага»]; вопрос жизни для немца — «Wie hersche ich über die Welt?» — 16, 34 («Как осуществить власть над миром?»]. В работе Von neuen Mythos националистическое содержание этих идей также ограничивается и облагораживается (40 ff.). В предисловии к Zur Germanisierung, 1911, автор призывает читате-

292

ля «nicht kleinlich aufzufassen» [«не слишком придирчиво воспринимать»] это заглавие; и было бы действительно крайне несправедливо представлять себе этого мыслителя всего лишь как духовного империалиста и теоретика расизма.

Война придала всем этим насторениям грубо материальную форму. Не является ли типичным, что такой теолог, как Дайсманн, ныне принимает всерьез мысль, которую радикально настроенный Бонус также обыгрывал в свой ранний период (Deutscher Glaube, 85, 216)? В канун Рождества 1914 г. он возносит хвалу древнесаксонскому Heliand [Спасителю], Иисусу как герою войны, - «der tiefste und echteste Eindruck, den der deutsche Geist jemals von Christus empfangen hat» (Heliands Weihnacht // Illustr. Zeitung. 1914. 10 Dez.) [«наиболее глубокий и наиболее подлинный отпечаток, который когда-либо налагал Христос на германский дух»]. Не следует, однако, переоценивать весомость военной гомилетики и военной поэзии. Мир позднее захочет отречься от огромной массы печатной продукции, выходившей начиная с 1914 г., - вот только когда позднее?

ПОЛИТИЧЕСКОЕ И ВОЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ РЫЦАРСКИХ ИДЕЙ В ПОЗДНЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ*

Дамы и господа!

Мне было бы весьма неловко находиться здесь среди вас и обращаться ко всем собравшимся, если бы я позволил себе умолчать о высокой чести, оказанной вашим приглашением Лейденскому университету, который я имею честь представлять. Несколько месяцев тому назад один французский ученый своей диссертацией в Сорбонне напомнил нам о долге Лейденского университета перед Францией. Конечно, мы о нем не забыли, — да и как можно было бы забыть имена Скалиже, Доно, Реве и Сомеза 1*, прославивших Лейден и вообще Голландию? Призывая вас вспомнить о давнем духовном родстве между Францией и Голландией, я хочу обратить на это ваше особое внимание.

Намереваясь говорить о политическом и военном значении рыцарской идеи в позднем Средневековье, я не льщу себя надеждой высказать что-нибудь новое. Я лишь хочу сфокусировать ваше внимание на некоторых хорошо известных фактах и так или иначе коснуться нынешних тенденций в исторической науке.

Обычно медиевисты наших дней не слишком благосклонны по отношению к рыцарству. Разбирая архивы, в которых не так уж часто речь заходит о рыцарстве, они преуспели в создании такой картины Средних веков, где экономический и социальный подходы столь доминируют, что временами можно забыть, что вслед за религией рыцарская идея с ее благородством и универсальностью была одним из сильнейших факторов, воздействовавших на умы и сердца людей той эпохи. Мы слишком далеко ушли от романтиков, которые видели в Средневековье прежде всего времена рыцарства.

Каким бы ни было рыцарство во времена Крестовых походов, сегодня все уже согласны с тем, что в XIV или в XV в. оно представляло собой не более чем весьма наигранную попытку оживить то, что давно уже умерло, некий вид вполне сознательного и не слишком искреннего возрождения идей, утративших всякую реальную ценность. Романтическое увлечение доблестью Артура и Ланселота персонифицируется в короле Иоанне Добром, который дважды едва не поставил под удар не-

La valeur politique et militaire des idées de chevalerie à la fin du Moyen âge. Доклад, прочитанный 16 июня 1921 г. на Генеральной ассамблее Общества истории дипломатии (Société d'Histoire Diplomatique). Опубликован в Revue d'Histoire Diplomatique. 1921. 35 Année. № 2. Р. 126- 138 (*Huizinga J.* Verzamelde Werken. III/I. H. D. Tjeenk Willink & Zoon N. V. Haarlem, 1949. Р. 519-529.).

294

зависимость Франции: сначала потерпев поражение в битве при Пуатье, а затем передав храбрейшему из своих сыновей Бургундию²*. В его время все усердствуют в учреждении рыцарских орденов; турниры и поединки в моде гораздо больше, чем раньше; странствующие рыцари пересекают Европу, выполняя самые причудливые и неслыханные обеты; авантюрные романы подвергаются переработке, и культ галантной любви возрождается заново.

Все это можно при желании рассматривать как поверхностное и незначительное явление: литературную и спортивную моду в кругах знати,

и ничего более.

Пусть так. Но даже если все это и не было ничем иным, оно не в меньшей степени осталось бы историческим фактом первостепенного значения. Ибо следует указать на тенденцию, которую обнаружил дух этого времени: воссоздание в реальной жизни идеального образа минувшей эпохи. История цивилизации изобилует примерами подобной устремленности в прошлое. Из всех объектов исследования мы не знаем более важного. Не есть ли эта вечная ностальгия по не существующему более совершенству, это неутолимое желание возрождения — нечто гораздо более интересное, нежели вопрос о том, был ли тот или иной государственный муж предателем или простофилей и какова была изначальная цель той или иной военной кампании: начало завоевания или отвлекающий маневр и не более?

Я упомянул возрождение. Надо отметить, что связи между собственно Ренессансом и этим возрождением рыцарства в позднем Средневековье намного более сильны, чем это себе представляют. Рыцарское возрождение было как бы наивной и несовершенной прелюдией Ренессанса. Ибо полагали, что воскрешение рыцарства воскресит и Античность. В сознании людей XIV столетия образ Античности был все еще неотделим от образов рыцарей Круглого Стола. В поэме *Le Cuer d'amours épris* [Влюбленное сердце] король Рене изображает могилы Ланселота и короля Артура наряду с могилами Цезаря, Геркулеса и Троила^{3*}, и каждая из них украшена гербом покойного. Словесные совпадения помогали возводить истоки рыцарства к римской Античности. Да и как было бы возможно понять, что «miles» [«воин», «солдат»] у римских авторов вовсе не означало «miles» в средневековой латыни, то есть «рыцарь», а римский «eques» [«всадник»] не то же самое, что рыцарь феодальных времен^{4*}? Ромул, таким образом, считался родоначальником рыцарства, ибо именно ему довелось собрать отряд в тысячу конных воинов. Бургундский хронист Лефевр де Сен-Реми писал во славу

Генриха V Английского: «Et bien entretenoit la discipline de chevalerie, comme jadis faisoient les Romains» [«И усердно поддерживал правила рыцарства, как то некогда делали римляне»].

Очевидно, что политическая и военная история последних столетий Средневековья, так, как ее запечатлело перо Фруассара, Монстреле, Шателлена и столь многих прочих, обнаруживает весьма мало рыцарственности и чрезвычайно много алчности, жестокости, холодной расчет-

295

ливости, прекрасно осознаваемого себялюбия и дипломатической изворотливости. Историческая реальность с очевидностью то и дело разоблачает фантастический идеал рыцарства.

И все же для всех упомянутых авторов история этого времени была пронизана светом их главенствующего идеала, идеала рыцарства. Несмотря на сумбур и однообразные ужасы своих повествований, они видели эту историю погруженной в атмосферу доблести, верности, долга. Все они начинают с того, что провозглашают своим намерением прославление доблести и рыцарских добродетелей, рассказ о «nobles entreprinses, conquestes, vaillances et fais d'armes» [«благородных деяниях, победах, доблестных поступках и воинских подвигах»] (д'Эскуши), «les grans merveilles et H biau fait d'armes qui sont avenu par les grans guerres» [«величайших чудесах и прекрасных воинских подвигах, кои произошли в ходе величайших баталий»] (Фруассар). В дальнейшем они все это более или менее теряют из виду. Фруассар, этот enfant terrible рыцарства, приводит бесконечный список предательств и жестокостей, не слишком отдавая себе отчет в противоречии между замыслом и содержанием своего повествования.

Все эти авторы твердо убеждены, что спасение мира, так же как и поддержание справедливости, зависит от добродетелей людей благородного звания. Худые времена — спасения можно ждать только от рыцарства. Вот что говорится об этом в *Le livre des faicts du mareschal Boucicaut [Книге деяний маршала Бусико*]: «Deux choses sont par la volonté de Dieu establies au monde, ainsi comme deux piliers à soustenir les ordres des loix divines et humaines... et sans lesquels serait le monde ainsi comme chose confuse et sans nul ordre... Iceulx deux piliers sans faille sont Chevalerie et Science qui moult bien conviennent ensemble» [«Две вещи были основаны в мире волею Господа, подобно двум столпам, дабы поддерживать порядок законов божеских и человеческих... без коих мир уподобился бы путанице и лишился порядка... Сии два безупречных столпа суть Рыцарство и Ученость, столь превосходно сочетающиеся друг с другом»].

Рыцарская идея норовит внедриться даже в сферу метафизического. Бранный подвиг архангела Михаила прославляется Жаном Молине как «la première milicie et prouesse chevaleureuse» [«первое деяние воинской и рыцарской доблести»].

Понятие рыцарства образовывало для этих авторов совокупность общих идей, с помощью которых они объясняли себе все, что касалось политики и истории. Вне всякого сомнения, их точка зрения была в высшей степени фантастична и сужена. Наш подход значительно шире: среди прочего он охватывает причины экономические и социальные. И все же взгляд на мир, управляемый рыцарством, сколь поверхностным и ошибочным он бы ни был, яснее всего отвечал мирскому духу Средневековья в области идей политических. Такова формула, с помощью которой людям этой эпохи удавалось понять, пусть в малой мере, ужасающую сложность событий. Все, что они видели вокруг себя, было насилием и разладом. Война, как правило, была хроническим процессом, состоящим из отдельных набегов. Диплома-

296

тия была весьма торжественной и многословной процедурой, в ходе которой множество вопросов юридического характера сталкивалось с общепринятыми традициями и понятиями чести. Все те категории, которые мы обычно применяем для понимания истории, тогда совершенно отсутствовали, и все же люди того времени, как и мы, ощущали необходимость обнаружить в ней некий порядок. Им требовалось придать форму своему политическому мышлению, и вот тут-то и явилась идея рыцарства. Стоило это придумать, и история превратилась для них во внушительное зрелище чести и добродетели, в благородную игру с назидательными и героическими

правилами.

Мне могут сказать, что все это, даже если и представляет чрезвычайный интерес для истории идей, не является достаточным доказательством того, что традиции рыцарства действительно повлияли на ход политических событий. Однако именно это последнее я и намерен продемонстрировать. Да и так ли уж это трудно? Когда я назвал короля Иоанна Доброго образцом этого возрождения рыцарства, вы, без сомнения, вспомнили, что его царствование было гибельным для Франции именно из-за его рыцарских предубеждений. Битва при Пуатье была проиграна королем вследствие опрометчивости и рыцарского упрямства, проявленных им в сравнении с тактикой уступающего по численности английского войска. После бегства сына, который был взят в заложники, король, верный требованиям чести, отправился в Англию, подвергнув свою страну всем опасностям смены правления 5*. А вот еще одно рыцарское деяние, поистине изумительное. Отделение Бургундии, какие бы политические

расчеты ни стояли за этим, было в первую очередь продиктовано рыцарскими мотивами, перед лицом которых государственные соображения сводились к нулю, — таково было вознаграждение юного Филиппа за отвагу, выказанную им в битве при Пуатье.

Всего этого достаточно, чтобы убедиться, что рыцарские идеи были способны оказывать реальное, и чаще всего губительное, воздействие на судьбу целых стран. Можно даже сказать, что политику н войну, какие бы реальности стратегии и дипломатии ни имели место, постигали с рыцарской точки зрения. Конфликт между двумя странами представлялся в виде правового казуса между двумя лицами благородного звания, как «спор» в юридическом смысле слова. В таком «споре» поддерживали своего господина так же, как последовали бы за ним к судье, дабы принять участие в совместной присяге. Как следствие этого, различие между битвой и судебным поединком или рыцарским ристалищем было не слишком значительным. В своем *Arbre des batailles* [Древе сражений] Оноре Боне относит все три к одной категории, хотя и тщательно различает «grandes batailles générales» [«большие всеобщие сражения»] и «batailles particulières» [«сражения, носившие частный характер»].

Из этого понятия о войне как о всего-навсего расширенном поединке вытекает идея, что лучшим средством разрешения политических разногласий является не что иное, как поединок между двумя князьями, двумя сторонами «спора». Здесь перед нами любопытный пример полити-

297

ческой установки, которая, не будучи ни разу осуществленной на практике, не покидала умы на протяжении нескольких столетий как вполне серьезная возможность и вполне практический метод. Вплоть до XVI столетия многие правители разных стран объявляли о намерении встретиться со своими противниками в рыцарском поединке. Они посылали вызов по всей форме и с великим энтузиазмом готовились к схватке. Этим, впрочем, все и заканчивалось.

Здесь можно видеть не более чем политическую рекламу — либо чтобы произвести впечатление на своего противника, либо чтобы погасить обиду своих собственных подданных. Что до меня, то я склонен верить, что во всем этом крылось и нечто большее, то, что я назвал бы химерическим, но тем не менее искренним желанием следовать рыцарскому идеалу, представ перед всеми защитником справедливости, готовым не колеблясь пожертвовать собою ради своего народа. Как иначе мы объясним поразительную живучесть подобных замыслов королевских дуэлей? Ричард II Английский предлагает, вместе со своими дядьями, герцогами Ланкастером, Йорком и Глостером, с одной стороны, сразиться с королем Франции Карлом VI и его дяльями, герцогами Анжуйским, Бургундским и Беррийским, с другой. Людовик Орлеанский вызвал Генриха IV Английского. Генрих V Английский послал вызов дофину перед началом битвы при Азенкуре. А герцог Бургундский Филипп Добрый обнаружил почти неистовое пристрастие к подобному способу разрешения споров, В 1425 г. он вызвал герцога Хамфри Глостерского, в связи с вопросом о Голландии. Мотив, как всегда, был выразительно сформулирован в следующих выражениях: «Pour éviter effusion de sang chrestien et la destruction du peuple, dont en mon cueur ay compacion», я хочу, «que par mon corps sans plus ceste querelle soit menée à fin, sans y aler avant par voies de guerres, dont il convendroit mains gentilz hommes et aultres, tant de vostre ost comme du mien finer leurs jours piteusement» [«Во избежание пролития христианской крови и гибели народа, к коему питаю я сострадание в своем сердце», <я хочу>, «дабы плотию моею распре сей не медля был положен конец, и да не ступит никто на стезю войны, где множество людей благородного звания, да и прочие, из вашего войска, как и из моего, кончат жалостно свои дни»].

Все было готово для этой битвы: великолепное оружие и пышное платье, знамена, штандарты, вымпелы, гербы для герольдов, все богато украшенное герцогскими гербами и эмблемами — андреевским крестом и огнивом. Герцог неустанно упражнялся «tant en abstinence de sa bouche comme en prenant peine pour luy mettre en allainne» [«как в умеренности в еде, так и в обретении бодрости духа»]. Он ежедневно занимался фехтованием под руководством опытных мастеров в своем парке в Эдене. Де Лаборд подробно перечисляет затраты на все это предприятие, но поединок так и не состоялся.

Это не оградило герцога, двадцатью годами позже, от желания разрешить вопрос относительно Люксембурга посредством поединка с гер-

298

цогом Саксонским. А на склоне жизни он дает обет сразиться один на один с Великим Туркой.

Обычай владетельных князей вызывать на дуэль сохраняется вплоть до лучшей поры Ренессанса. Франческо Гонзага сулит освободить Италию от Чезаре Борджа, сразив его на поединке мечом и кинжалом. Дважды Карл V сам по всем правилам предлагает королю Франции разрешить разногласия между ними личным единоборством 6* .

Не будем пытаться определить слишком точно степень искренности этих фантастических, никогда не реализовывавшихся проектов. Без сомнения, это была смесь искреннего убеждения и героического бахвальства. Не будем забывать, что во всякой архаической цивилизации сколько-нибудь выраженная граница между серьезностью и рисовкой ускользает от нашего взгляда. В рыцарской жизни к серьезной

и торжественной игре непрестанно примешиваются расчет и рассудок. Отрицая элемент игры, нельзя понять движущие силы средневековой политики.

Я сказал: игры; не лучше было бы сказать: страсти? Что ж, я не хочу сказать, что в политике наших дней страсти ничего больше не значат. Но в Средние века они четко обставлялись формальностями, имели почти личный характер, подобно аллегорическим изображениям, вытканным на шпалерах. Такие страсти, как честь, слава и месть, являлись умам в блистательных одеяниях добродетели и долга. Месть для государя XV в. — это политический долг в первую очередь, разумеется, не христианский, — для него, однако же, имевший священный характер. Ни один повод к войне не воздействовал на воображение в такой степени, как месть. Согласно Débat des heraulx d'armes de France et d'Angleterre [Прению Французского герольда с Английским], «juste querelle» [«правая распря»], которая обязывала короля Франции к завоеванию Англии, основывается в первую очередь на том, что убийство Ричарда II, супруга французской принцессы, не получило отмщения **. Лишь во вторую очередь шла речь о компенсации за «innumerables maulx» [«бесчисленные бедствия»], которые Франция претерпела от англичан, и о «les grans richesses» [«великих богатствах»], которые сулило это завоевание.

Однако мы рискуем слишком удалиться от нашей темы, ибо месть, собственно говоря, хоть и носила в высшей степени рыцарский характер в том, что касалось вопросов чести, проникала своими корнями в сознание намного глубже, нежели идеи рыцарства.

Вернемся все же к воздействию этих идей на ведение войны. Одного примера будет достаточно, чтобы проиллюстрировать неизменное столкновение интересов стратегии и тактики с рыцарскими предрассудками. За несколько дней до битвы при Азенкуре король Англии, продвигаясь навстречу французской армии, в вечернее время миновал по ошибке деревню, которую его квартирьеры определили ему для ночлега. У него было время вернуться, он так бы и сделал, если бы при этом не были затронуты вопросы чести. Король, «comme celui qui gardait le plus les cérimonies d'honneur très loable» [«как тот, кто более всего соблюдал церемонии достохвальной чести»], как раз только что издал ордонанс,

299

согласно которому рыцари, отправляющиеся на разведку, должны были снимать свои доспехи, ибо честь не позволяла рыцарю двигаться вспять, если он был в боевом снаряжении. Так что, будучи облачен в свои боевые доспехи, король уже не мог вернуться в означенную деревню. Он провел ночь там, где она застала его, распорядившись лишь выдвинуть караулы и невзирая на опасность, с которой он мог бы столкнуться.

Разумеется, когда речь шла о серьезном решении, в большинстве случаев интересы стратегии одерживали верх над вопросами чести. Посылавшиеся, в угоду обычаю, приглашения противнику прийти к согласию относительно выбора поля битвы — явное указание на уподобление сражения судебному решению, — как правило, отклонялись стороной, занимавшей более выгодную позицию. Разум, однако, торжествует далеко не всегда. Перед битвой при Нахере (Наваррете), после чего Бертран дю Геклен оказывается в плену, Генрих Трастамарский любой ценой хочет сразиться с противником на открытом месте. Он добровольно отказывается от преимуществ, которые давал ему рельеф местности, и проигрывает сражение.

Не будет преувеличением сказать, что рыцарские идеи оказывали постоянное влияние на ведение войны, то затягивая, то ускоряя принятие решений и приводя к утрате многих возможностей и к отказу от выгод. Эго было, несомненно, реальное, но в целом отрицательное влияние.

Настоящий вопрос имеет, однако, и другую сторону, рассмотреть которую следовало бы чуть подробнее. Говоря о системе рыцарских идей как о благородной игре по правилам чести и в согласии с требованиями добродетели, я коснулся пункта, где возможно определить связь между рыцарством и эволюцией международного права. Хотя истоки последнего лежат в Античности и в каноническом праве, рыцарство было тем ферментом, который способствовал развитию законов ведения войн. Понятие международного права было предварено и подготовлено рыцарским идеалом прекрасной жизни согласно требованиям закона и чести.

Я отнюдь не выдвигаю гипотезу. Первоначальные элементы международного права мы находим в смешении с казуистическими и часто ребяческими предписаниями о проведении схваток и поединков. В 1352 г. рыцарь Жоффруа де Шарни (который позже пал в битве при Пуатье, неся орифламму^{8*}) обратился к королю, который только что учредил орден Звезды, с трактатом, составленным из длинного перечня «demandes» [«вопросов»] казуистического характера касательно рыцарских поединков, турниров и войн. Поединкам и турнирам отводится первое место, однако большое число вопросов относительно правил ведения войны свидетельствует об их значимости. Следует вспомнить, что орден Звезды был кульминацией рыцарского романтизма, выразительно опиравшегося «sur la manière de la Table ronde» [«на обычаи рыцарей Круглого Стола»]⁹*.

Более известен, чем «demandes» Жоффруа де Шарни, труд, который появился к концу XIV столетия и оставался на виду вплоть до XVI: это L' arbre des batailles [Древо сражений] Оноре Боне, приора аббатства

300

Селонне в Провансе. Поразительно, что Эрнест Нис, посвятивший столько усилий изучению предвестников Гроция, и в частности Оноре Боне, отвергал влияние рыцарских идей на становление международного права. В L'arbre des batailles с исключительной ясностью проявилось то, до какой степени рыцарская идея была направляющей мыслью, вдохновлявшей автора этого сочинения, лицо духовного звания. Проблемы войны справедливой и несправедливой, права на добычу и верности данному слову рассматриваются Боне в рамках рыцарского поведения, трактуемого им с соблюдением определенных, формальных различий. В то же время он смешивает вопросы личной чести с достаточно серьезными вопросами международного права. Вот один-два примера. «Se harnoys perdu en bataille se doit rendre quant il a esté preste» [«Возмещается ли утрата в сражении доспехов, если таковые были одолжены»]. «Se harnoys et chevaulx loués en bataille, et illec sont perdus, silz se debvoyent rendre ou non» [«Возмещается или нет утрата в сражении коня и доспехов, если таковые были одолжены»]. Известно, что получение выкупа за пленников знатного рода было делом особой важности в войнах Средневековья, и именно в этом пункте рыцарская честь и принципы международного права сближаются «Se ung homme est prins soubz le sauf-conduist de ung aultre se il est tenu de le délivrer à ses propres despens» [«Если кто взят в плен, будучи под началом другого, — должен ли он озаботиться выкупом за свой собственный счет»]. «Se ung homme doibt retourner en la prison après ce que il a esté mys hors de la dicte prison pour aller veoir ses amys ou pour traicter de sa finance et il ne la peut finer, se le dit homme doibt retourner en la prison en espérance de souffrir mort» [«Следует ли возвращаться в тюрьму тому, кого отпустили оттуда, дабы он повидался с друзьями или позаботился об уплате долгов, чего он не смог раньше устроить, — следует ли ему возвращаться в тюрьму, где он находится под угрозою смерти»]. Мало-помалу от частных случаев автор переходит к вопросам общего характера. «Geste fois nous vueil je faire une telle question, c'est assavoir par quel droit ne par quelle raison peut-on mouvoir guerre contre les Sarrazins ou autres mescreans, et se c'est chose deue que le pape donne pardon et indulgence pour ces guerres» [«На сей раз хочу я перед нами поставить такой вопрос — это постичь, по какому праву или по каковой причине можно побуждать к войне с сарацинами или иными неверными и может ли папа даровать прощение и выдать индульгенцию на такую войну»]. Автор доказывает, что войны эти незаконны даже с целью обращения язычников. В важном вопросе, «Se ung prince à ung aultre peult les passaiges de son pays refuser» [«может ли один государь отказать другому в праве прохода через свою страну»], мы едва ли может согласиться с автором, доказывающим, что король Франции имеет право требовать прохода через Австрию, чтобы воевать с Венгрией. С другой стороны, нам следует полностью согласиться с ответом Боне на вопрос, может ли король Франции, пока идет война с Англией ¹⁰*, брать в плен «les povres Angloys, marchands, laboureurs de terres et les bergiers qui gardent les brebis aux

301

champs» [«бедных англичан, торговцев, земледельцев и пастухов, кои пекутся о своих овцах на пастбищах»]. Боне отвечает здесь отрицательно: не только христианская мораль запрещает это, но также и «l'honneur du siècle» [«честь нынешнего века»]. Дух милосердия и гуманности, с которым автор разрешает эти вопросы, заходит столь далеко, что простирается на право обеспечения в неприятельской стране безопасности отца английского школяра, пожелавшего навестить своего больного сына в Париже.

L'arbre des batailles, увы, сочинение всего лишь теоретическое. Мы знаем достаточно хорошо, что войны тех времен были чрезвычайно жестоки. Прекрасные правила, так же как и случаи великодушного освобождения, перечисляемые добрым приором из Селонне, отнюдь не были предметом всеобщего почитания. И если даже некоторое милосердие мало-помалу внедрялось в политическую и военную практику, это вызывалось скорее чувством чести, нежели убеждениями в области морали и права. Ибо воинский долг представал в первую очередь в виде рыцарской чести.

По словам Тэна, «Dans les conditions moyennes ou inférieures le principal ressort est l'intérêt. Chez une aristocratie, le grand moteur est l'orgueil. Or, parmi les sentiments profonds de l'homme il n'en est pas qui soit plus propre à se transformer en probité, patriotisme et conscience, car l'homme fier a besoin de son propre respect, et pour l'obtenir, il est tenté de le mériter» [«в людях среднего и низшего состояния главенствующий мотив поведения — собственные интересы. У аристократии главная движущая сила — гордость. Но среди глубоких человеческих чувств нет более подходящего для превращения в честность, патриотизм и совесть, ибо гордый человек нуждается в самоуважении, и, чтобы его обрести, он старается его заслужить»].

Мне кажется, что это и есть та точка зрения, с которой должно рассматриваться значение рыцарства для истории цивилизации: гордость, усваивающая черты высокой этической ценности, рыцарское

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с. высокомерие, готовящее путь милосердию и праву. Если вы хотите убедиться, что подобные переходы в сфере идей вполне реальны, прочитайте *Le Jouvencel* [*Юнец*], автобиографический роман Жана де Бюэя, боевого соратника Орлеанской девы. Позвольте мне процитировать отрывок, в котором психология отваги нашла простое и трогательное выражение:

«On s'entr'ayme tant à la guerre. Quand on voit sa querelle bonne et son sang bien combatre, la larme en vient à l'ueil. Il vient une doulceur au cueur de loyaulté et de pitié de veoir son amy qui si vaillamment expose son corps pour faire et acomplir le commandement de nostre créateur. Et puis on se dispose d'aller mourir ou vivre avec luy, et pour amour ne l'abandonner point. En cela vient une délectation telle que, qui ne l'a essaiié, il n'est homme qui sceust dire quel bien c'est. Pensez-vous que homme qui face cela craingne la mort? Nennil; car il est tant reconforté, il est si ravi, qu'il ne scet où il est. Vraiment il n'a paour de rien».

302

[«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 окрыленность, что более не ведает, где он находится. Поистине, тогда он не знает страха»].

Таковы рыцарские чувства, которые уже перерастают в патриотизм. Лучшие его элементы: дух жертвенности, стремление к справедливости и защите угнетенных — взросли на почве рыцарственности. Именно в этой классической стране рыцарства впервые слышатся столь волнующие интонации в словах о любви к родине — в сочетании с чувством справедливости. Не нужно быть великим поэтом, чтобы с достоинством высказывать эти простые вещи. Ни один автор тех времен не дал более трогательного и разнообразного выражения французского патриотизма, чем Эсташ Дешан, поэт достаточно средний. Вот, например, слова, с которыми он обращается к Франции:

«Tu as duré et durras sanz [«Коль разум возлюбила, будешь дни Ты длить свои, как длила, без
Таnt com raisons sera de toy amée,
Autrement, non; fay donc à la
balance
Justice en toy et que bien soit gardée»

[«Коль разум возлюбила, будешь дни Ты длить свои, как длила, без

Томненья,
Лишь меру справедливости храни,
Иного — нет, держись сего
решенья»].

Рыцарство никогда бы не сделалось жизненным идеалом на период нескольких столетий, если бы оно не заключало в себе высокие социальные ценности. И именно в самом преувеличении благородных и фантастических взглядов была его сила. Душа Средневековья, неистовая и страстная, могла быть управляема единственно тем, что чрезвычайно высоко ставила идеал, к которому тяготели ее устремления. Так поступала Церковь, так поступала и мысль эпохи феодализма. Кто станет отрицать, что действительность постоянно опровергала эти столь возвышенные иллюзии о чистой и благородной жизни общества? Но в конце концов где бы мы были, если бы наша мысль никогда не витала за преледами достижимого?

ПРОБЛЕМА РЕНЕССАНСА*

В самом звучании слова «Ренессанс» мечтатель, грезящий о былой красе, видит пурпур и золото. Праздничный мир купается в нежном и ясном свете, оттуда доносятся чистые, прозрачные звуки. Люди движутся грациозно и величаво, их не заботят веления времени, не тяготят знамения вечности. Повсюду зрелая, полнокровная роскошь.

На просьбу все это разъяснить поподробнее — наш мечтатель неуверенно заговорит о том, что Ренессанс есть нечто целиком и полностью положительное, так сказать, звучащее в до-мажоре. — Видя, что слова эти вызывают улыбку, он припомнит вещи, которыми, как его учили, определяется исторический феномен, называемый Ренессансом: его продолжительность, его роль в развитии культуры, причины, его породившие, его характер, — и, преодолевая внутреннее сопротивление и как бы подчиняясь воздействию названных терминов, выскажет свое кредо. Ренессанс — это приход индивидуализма, пробуждение стремления к красоте, триумф мирских чувств и радости жизни, духовное завоевание земной действительности, возрождение языческого наслаждения жизнью, развитие самосознания личности в ее естественном отношении к миру. — Быть может, сердце произносившего эту тираду билось так, словно с его уст слетали слова исповедания всей его жизни. А что если все это не более чем вымученные плоды его ночных бдений?

Но вопросы не прекращаются. Как именовать чреду образов, проносящихся перед вами, стоит лишь мне произнести: «Ренессанс»? — Здесь все отвечают по-разному, как если бы они уже вскарабкались на первую галерею Вавилонской башни. Я вижу там Микеланджело, гневного и одинокого, говорит один. Я — Боттичелли, томного и нежного, говорит другой. Но не мелькают ли там образы Рафаэля и Ариосто или же Дюрера и Рабле? Нет, это Ронсар, это Хоофт¹*. Есть и такие, кто видят св. Франциска во главе и Яна ван Эйка в середине всего этого шествия²*. А вот еще один, кто говорит: «Я вижу стол, переплетенный фолиант, церковную башню». Ибо он понимает слово «Ренессанс» как узко стилистический термин, а не в более широком смысле культурной концепции³*.

Вопрошающий улыбается снова, на сей раз не без злорадства, и замечает: ваш Ренессанс подобен Протею. Ни один из отнесенных к нему

Het probleem der Renaissance. De Gids, 84e Jaargang. 1920. № 10, 11. Oct., Nov. P. 107 ff., 231 ff. — P. N. van Kampen & Zoon. Amsterdam (*Huizinga J.* Verzamelde Werken. IV/2. H.D. Tjeenk Willink & Zoon N.V. Haarlem, 1949. P. 231-275).

вопросов не находит согласия: когда он возник и когда он пришел к концу; была ли античная культура одной из причин его появления или всего лишь сопутствующим феноменом; можно ли разделять Ренессанс и Гуманизм или нет. Понятие «Ренессанс» не фиксировано ни во времени, ни в пределах распространения, ни по материалу, ни по значению. Оно страдает расплывчатостью, неполнотой и случайностью и в то же время является опасной, доктринерской схематизацией; термин этот

едва ли полезен.

И тут целый хор мечтателей воскликнет с мольбой: не лишайте нас Ренессанса! Мы не можем без него обойтись. Для нас он выражает отношение к жизни: нам хочется жить и в нем, и вне его, в зависимости от желания. Термин «Ренессанс» — отнюдь не собственность того, у кого возникают вопросы: это жизненное определение, опора и посох для человечества, а вовсе не технический термин лишь для историков.

Стало быть, «Ренессанс» не является собственностью того, кто ставит вопросы? Но разве не вопрошающий впервые произнес это слово? И не прилежное ли изучение истории культуры развило, очертило, определило понятие Ренессанса? Пусть оно и попало в руки представителей варварского поколения, отрицающего вассальную зависимость от исторической науки, только историк имеет право использовать этот термин, и только в той мере, какой тот заслуживает: как этикетку при розливе истории по бутылкам, не более.

Однако говорящий так будет неправ. Слово «Ренессанс» по своему происхождению вовсе *не* научное определение. Развитие понятия «Ренессанс» — один из нагляднейших примеров несамостоятельности истории как науки, взаимоотношений, в которых одновременно и ее слабость, и ее слава: ее нерасторжимой связи с современной ей жизнью. Поэтому проблема Ренессанса, вопрос, чем же был Ренессанс, неотделимы от эволюции самого термина, обозначающего это понятие ¹.

Мысль о рождающейся заново духовной культуре, в результате чего мир в определенное время вырывается из состояния увядания и вырождения, — мысль эта кажется одновременно и очень старой, и относительно новой. Старой — в ее субъективной ценности, как культурная идея, новой — в ее свойстве служить научной концепцией с объективной направленностью.

Эпоха, нами именуемая Ренессансом, в особенности первая половина XVI столетия, сама себя ощущала вновь рожденной в культуре, вернувшейся к чистым истокам знания и красоты, к обладанию

непреходящими нормами мудрости и искусства. В своем прямом выражении, однако, ренессансное сознание соотносило себя почти исключительно с культурой словесности, с той широкой сферой науки и поэзии, которую охватывает понятие «bonae literae». Рабле говорит о «restitution des bonnes lettres» [«восстановлении изящной словесности»] как о деле уже решенном и повсеместно известном². Одни видят в этом возрождении блистательную заслугу князей, оказывавших свое высокое покровительство искусству в литературе. «On vous donnera la louange, — пишет в 1559 г. Жак Амьо Генри-305

ху II, посвящая ему свой перевод из Плутарха (предоставивший столь обширный материал Монтеню и Шекспиру)^{4*}, — d'avoir glorieusement couronné et achevé l'œuvre que ce grand roy François vostre feu père avoit heureusement fondé et commencé de faire renaistre et florir en ce noble royaume les bonnes lettres»³ [«Да воздается Вам хвала <...> за славное увенчание и завершение труда, коему основание и начало положено было великим королем Франциском^{5*}, покойным отцом Вашим, дабы возродились и процвели в сем благородном королевстве изящные словесы»]. Другие усматривают здесь дух их великих предшественников. Эразм — в предисловии к изданию своих *Adagia* [*Пословиц*] — предстает одним из тех, «кто, по-видимому, прежде всех восхвалял в те дни возродившуюся словесность (renascentes bonas literas), восставшую от уродливой глупости долгого варварства»⁴.

В Италии уже столетием ранее с радостной гордостью говорили о возрождении благородной культуры, в особенности включая сюда изобразительные искусства. Лоренцо Валла писал в предисловии к своим *Elegantiae linguae latinae* [Изяществам латинского языка] — предисловии, воспринятом как манифест Гуманизма, — что он не станет выносить никакого суждения о том, как случилось, «что искусства, более всего достойные называться свободными, именно искусства живописи, ваяния и зодчества, столь долго и столь тяжко искажались и почти уже исчезли вместе с самою литературой, теперь же пробуждаются и оживают и что нынче время расцвета добрых художников и людей образованных. Счастливы же сии нынешние времена, в кои, если мы приложим усердие, язык Рима, я верю, вскоре возрастет еще более, нежели сам этот город, а с ним восстановятся и всяческие науки»⁵.

Слово «гуманисты» по отношению ко всем тем, кто посвящал себя этим обновленным наукам, было просто-напросто заимствовано из Античности. Уже Цицерон говорил о «studia humanitatis et literarum» 6 («гуманитарных и литературных ученых занятиях» 6* .

Пробуждение к новой жизни после упадка и разложения — вот та идея, в свете которой итальянец на рубеже XV—XVI вв. рассматривал свое время и свою страну. Макиавелли заключает свой трактат Dell'arte délla guerra [Об искусстве войны] призывом к юношеству не отчаиваться, «ибо страна эта кажется возродившейся, дабы воскресить (risuscitare) то, что погибло, как мы это увидели на примере поэзии, живописи и ваяния» 7 .

Что считают причиной этого грандиозного возрождения? Не подражание грекам и римлянам как таковое. Ощущение возрождения XVI столетием было слишком всеобщим и слишком сильным по своему этическому и эстетическому содержанию для тогдашних умов, чтобы они принимали это явление за вопрос чисто филологического характера. Возвращение к истокам, утоление жажды из незамутненных источников мудрости и красоты — вот что было основным тоном этого чувства. И если оно включало в себя восхищение древними авторами и отождествление нынешнего времени с Античностью, это происходило потому, что

306

сами древние авторы, казалось, обладали чистотой и первозданностью знания, простыми нормами красоты и добродетели.

Первым, кто увидел в явлении возрождения исторический факт, имевший место в определенное время в недавнем прошлом, и кто также вывел итальянскую форму, эквивалентную слову «Ренессанс», из латинского «гепазсі», применительно, в частности, к возрождению в искусстве (т. е. как термин истории искусств), был Джорджо Вазари (1511 — 1574), составитель биографий художников. Слово «гіпазсіта» [«возрождение»] стало для него устойчивым термином для обозначения этого великого события новейшей истории искусств. Он взялся за описание «жизни, творений, манер и особенностей всех тех, кои первыми воскресили (гізизсітате) сии некогда уже умершие искусства, затем с течением времени их обогащали, украшали и довели, наконец, до той степени красоты и величия, на которой они находятся в наши дни» Кто бы ни обозревал историю искусства в его взлете и падении, он «сможет теперь легче понять поступательный ход его возрождения (délia sua rinascita) и то совершенство, до коего оно поднялось в наше время» .

Вазари видит высочайший расцвет искусства в греческой и римской древности, сменившийся затем долгим периодом упадка, заметного со времен императора Константина. Готы и лангобарды просто отбросили то, что уже и так погибало. На протяжении веков Италия знала лишь «грубую, жалкую и резкую живопись» византийских мастеров. Хотя Вазари определил несколько достаточно ранних признаков пробуждения, но лишь на исходе XIII столетия пришло великое обновление с появлением

двух великих флорентийцев: Чимабуэ и Джотто. Они оставили «la vecchia maniera greca» [«старую греческую манеру»], т. е. византийскую традицию, которую Вазари неизменно называет «goffa» [«грубой»] и которой он противопоставляет «la buona maniera antica» [«добрую древнюю манеру»]. Чимабуэ был «почти что первопричиной обновления искусства живописи» («quasi prima cagione délia rinovazione dell'arte»). Джотто «растворил врата истины для тех, кои позже довели искусство до той степени совершенства и величия, на которой мы видим его в нынешнем веке» 10. Это совершенство в его собственную эпоху Вазари видит прежде всего в Микеланджело.

В чем же состояло для Вазари великое обновление, принесенное Чимабуэ и Джотто? В прямом подражании природе. Возвращение к природе и возвращение к древним — для него это почти одно и то же. Великолепие древнего искусства основывалось на том, что сама природа была здесь образчиком и вожатым: подражание природе было основным началом искусства 11. Тот, кто следовал древним, заново открывал природу. Такова основная черта понятия «Ренессанс» во времена, когда оно было наполнено жизнью.

Значение Вазари для развития представлений о Ренессансе порой, впрочем, переоценивают. Не было ничего необычного ни в том, что Вазари выдвигал на первое место Чимабуэ и Джотто, ни в том, что он выводил возрождение из возвращения к природе. Уже Боккаччо прослав-

307

ляет Джотто за то, что тот вновь вывел к свету искусство живописать согласно природе, после того как оно было погребено и томилось во тьме в течение многих столетий. Воздает ему должное и Леонардо да Винчи. Эразм уже в 1489 г. относит возрождение живописных искусств на добрых два или три столетия от своего времени. Дюрер говорит как о всем известных вещах, что искусство живописи уже два столетия тому назад «wieder durch die Walchen an Tag gebracht worden» [«сызнова выведено было на свет влахами»⁷], или же «wieder angespunnen» [«сызнова обновилось»]¹². Для него также подлинная устремленность к природе и страстное влечение к искусству и художественным сочинениям древности представляют собой в сущности одно и то же.

На протяжении XVII столетия идея культурного возрождения кажется совершенно заброшенной. Она больше не рвется вперед, чтобы выразить свой восторг перед вновь обретенным великолепием. С одной стороны, духовное состояние общества стало более неподвижным, более сдержанным, с другой — более трезвым и менее динамичным. Утвердилось богатство благородных, утонченных форм, выразительного, пышного слова, полноты цвета и звучания, критической ясности разума. Все это более не воспринималось как неожиданное чудесное триумфальное шествие. Ренессанс более не осознавался как некий пароль, необходимость же в нем как в технико-историческом термине еще не настала.

Когда же представление о возрождении культуры вновь обрело почву в сознании, то здесь уже выступило критическое мышление, воспользовавшись этим понятием как средством различения исторических феноменов. Начавшееся в XVIII в. Просвещение подхватило термин «Возрождение» там, где его выронило поколение XVI столетия. Между тем понятие Ренессанса, более не наполненное живыми эмоциями тех, кто был его выразителем, стало чрезвычайно академичным, формальным, расплывчатым и неточным. В Dictionnaire historique et critique Пьера Бейля 8* , предложившем арсенал средств и давшем путеводную нить грядущему Просвещению, мы уже находим концепцию Ренессанса, по сути содержащую все элементы того отношения, которому суждено было стать общим местом в учебниках и продержаться вплоть до конца XIX в. «Се qu'il y a de certain c'est que la plupart des beaux esprits et des savans humanistes qui brillèrent en Italie, lorsque les humanitez y refleurirent (в других изданиях: lorsque les belles lettres commencèrent à renaître) après la prise de Constantinople, n'avoient guère de religion. Mais d'autre côté la restauration des langues savantes et de la belle literature a préparé le chemin aux Réformateurs, comme l'avoient bien prévu les moines et leurs partisans, qui ne cessoient de déclamer et contre Reuchlin et contre Erasme et contre les autres fléaux de la barbarie» («Несомненно, что большинство людей тонкого ума и ученых гуманистов, блиставших в Италии, когда вновь расцвели там гуманитарные знания (<в других изданиях:> когда изящная словесность вновь начала возрождаться) после падения Константинополя, были нерелигиозны. Но, с другой стороны, возрождение ученых языков и изящной словесности проложило путь реформаторам — как то предвидели монахи и те их сторонники, кои не переставали высту-

308

пать и против Рейхлина, и против Эразма, и против иных бедствий варварства»]. — Так, для Бейля было очевидным фактом, что Гуманизм в Италии имел внерелигиозный характер и что причиной его послужило падение Константинополя, т.е. появление греческих беженцев, нагруженных греческим знанием 9* .

Несколькими десятилетиями позже такую же точку зрения вслед за ним высказал и Вольтер. Каждый, кто в его $Essai\ sur\ les\ mœurs\ et\ l'esprit\ des\ nations\ [Onыme\ o\ нравах\ u\ духе\ наций]$ — при всех своих недостатках заслуживающем уважения как образчик истории культуры того времени — обратит внимание на разделы, где очерчивается развитие искусств и наук со времен позднего Средневековья,

будет поражен беглостью, бессвязностью, односторонностью и отсутствием проницательности и увлеченности, с которыми автор наскоро бросает взгляд то на одно, то на другое явление, а затем спешит дальше. Но равным образом удивит и блестящая способность автора Опыта обнаружить и объяснить более широкий контекст. Мне кажется, было бы преувеличением заявить, что Вольтер побудил Буркхардта к обобщениям его Kultur der Renaissance in Italien¹⁴ [Культуры Ренессанса в *Италии*], но нельзя отрицать, что в *Опыте* содержатся истоки этой концепции. Для Вольтера, так же как и для Буркхардта, питательной средой Ренессанса были богатство и вольности городов средневековой Италии. Тогда как Франция все еще бедствовала, «il n'en était pas ainsi dans les belles villes commerçantes de l'Italie. On y vivait avec commodité, avec opulence: ce n'était que dans leur sein qu'on jouissait des douceurs de la vie. Les richesses et la liberté y excitèrent enfin le génie, comme elles élevèrent le courage» 15 («совсем по-другому обстояли дела в прекрасных торговых городах Италии. Жили там в удобстве и изобилии: именно в их лоне могли услаждать людей радости жизни. В конце концов богатство и свобода воодушевили гений — так же как они пробудили мужество»]. Далее, в главе Sciences et beaux-arts aux treizième et quatorzième siècles [Науки и изящные искусства в XIII и XIV столетиях выражен взгляд, который столь долго и столь негативно сказывался в позднейших исследованиях: Данте, Петрарка, Боккаччо, Чимабуэ и Джотто суть предтечи позднейшего совершенства. «Déjà le Dante, Florentin, avait illustré la langue toscane par son poème bizarre, mais brillant de beautés naturelles, intitulé Comédie, ouvrage dans leguel l'auteur s'éleva dans les détails au-dessus du mauvais goût de son siècle et de son sujet (!), et rempli de morceaux écrits aussi purement que s'ils étaient du temps de l'Arioste et du Tasse» [«Уже Данте, флорентиец, украсил язык Тосканы причудливой поэмой, названной им Комедия, творением, славным своими естественными красотами, где он во многом превзошел дурной вкус как своей эпохи, так и сюжета (!); написанной стихами такой чистоты, словно они относились ко времени Ариосто и Тассо»]. У Данте, но особенно у Петрарки «on trouve... un grand nombre de ces traits semblables à ces beaux ouvrages des anciens, qui ont à la fois la force de l'antiquité et la fraîcheur du moderne» [«встречается... множество мест, напоминающих прекрасные творения древности и вместивших в себя всю силу и значение Античности, а вместе с нею и свежесть

309

новейшего времени»]. С изобразительными искусствами происходило то же, что и с языком и поэзией. «Les beaux-arts, qui se tiennent comme par la main, et qui d'ordinaire périssent et renaissent ensemble, sortaient en Italie des ruines de la barbarie. Cimabué, sans aucun secours, était comme un nouvel inventeur de la peinture au treizième siècle. Le Giotto fit des tableaux *qu'on voit encore avec plaisir...* Brunelleschi commença à réformer l'architecture gothique» [«Изящные искусства, которые как бы идут рука об руку и обычно вместе претерпевают упадок и возрождаются, в Италии вышли из руин варварства. Чимабуэ в XIII в., без всякой поддержки, явился как бы новым изобретателем живописи. Джотто написал несколько картин, которые до сего дня рассматривают с удовольствием... Брунеллески начал реформу готической архитектуры»]^{10*}.

Живой гений Тосканы — вот что было для Вольтера творческой силой этого обновления. «On fut redevable de toutes ces belles nouveautés aux Toscans. Ils firent tout renaître par leur seul génie, avant que le peu de science qui était resté à Constantinople refluât en Italie avec la langue grecque, par les conquêtes des Ottomans. Florence était alors une nouvelle Athènes... On voit par là que ce n'est point aux fugitifs de Constantinople qu'on a dû la renaissance des arts. Ces Grecs ne purent enseigner aux Italiens que le grec» [«Всеми этими прекрасными новшествами мы обязаны только тосканцам. Лишь силою своего гения они оживили сии искусства, прежде нежели малый остаток греческой учености переместился, вместе с самим греческом языком, из Константинополя в Италию после поражения, нанесенного оттоманскими турками. Флоренция была тогда вторыми Афинами... Отсюда видно, что вовсе не беженцам из Константинополя обязаны мы возрождением изящных искусств. Те греки не могли научить итальянцев ничему, кроме греческого»].

Эти идеи были новы и плодотворны. Можно было бы ожидать, что у Вольтера за таким началом последует описание Кваттроченто и Чинквеченто 11*, с тем чтобы продемонстрировать восходящую линию. В материале такого рода у него уж никак не было недостатка. Но в Essai нет ни следа всего этого. Первый же взлет прерывается пространным отступлением о восстановлении драмы. По ходу дела упоминается о непрекращавшейся чреде поэтов, завершающейся Боккаччо, «qui ont tous passé à la postérité» [«кои все достались потомкам»], чреде, достигшей кульминации в Ариосто. Когда же автор возвращается к культурным достижениям XV и XVI столетий (в гл. 121), читатель напрасно будет искать дальнейшей разработки картины Ренессанса, со столь удачным наброском которой он встретился ранее. «Les beaux-arts continuèrent à fleurir en Italie, parce que la contagion des controverses ne pénétra guère dans се pays; et il arriva que lorsqu'on s'égorgeait en Allemagne, en France, en Angleterre, pour des choses qu'on n'entendait point, l'Italie, tranquille depuis le saccagement étonnant de Rome par l'armée de Charles-Quint, cultiva les arts plus que jamais» («Искусства продолжали цвести в Италии, ибо чума религиозных распрей в сию страну не проникла; и так

310

случилось, что, пока немцы, французы и англичане перерезали глотки друг другу из-за вещей, о коих сами они не имели никакого понятия, Италия, пребывавшая в полном покое после замешательства, в которое она была повергнута грабежами, учиненными в Риме армией Карла V, совершенствовала искусства более чем когда бы то ни было» 12*]. Вот и все, что касается Чинквеченто. Леонардо, Рафаэль, Микеланджело, Тициан — никто из них даже не упомянут.

Что же помешало Вольтеру представить нам всестороннюю картину ренессанской культуры? Ведь у него же была концепция ясно очерченного периода расцвета искусств и литературы, тяготевших к кругу Медичи 13* в XV и XVI столетиях. Для Вольтера это была одна из четырех счастливых эпох, на которые он разделял мировую историю. «Сез quatre âges heureux, — говорит он в своем Siècle de Louis XIV, — sont ceux où les arts ont été perfectionnés, et qui, servant d'époque à la grandeur de l'esprit humain, sont l'exemple de la postérité» [«Сии четыре счастливых века, — <говорит он в своем> Веке Людовика XIV, — те, в кои усовершенствовались искусства; кои, будучи эпохой величия человеческого духа, стали примером для последующих поколений»]. Первый век — это век Перикла, второй — Цезаря и Августа, третий — век Медичи, наступивший после падения Константинополя. Появление греков во Флоренции здесь (в 1739 г.) все еще рассматривается в качестве причины возрождения — теория, от которой он сам позже должен был отказаться в своем Essai sur les mœurs. Но славу третьей из этих эпох затмил «Siècle de Louis XIV» [«Век Людовика XIV»], «le siècle le plus éclairé qui fut jamais» [«век, наиболее просвещенный из всех когда-либо бывших»]. Именно этот век Вольтер превозносит даже в ущерб своему собственному: там — его интересы, его признание, и именно это сделало для него невозможным вжиться в дух и красоту Ренессанса.

Вольтер, таким образом, отложил в сторону картину Ренессанса словно незавершенный набросок, и вот уже его собственная эпоха обращается к иным персонажам из прошлого. Дальнейшее открытие Ренессанса должно было быть обязано не только esprit и критическому чувству, которыми обладал Вольтер, но в равной или даже в большей степени художественной симпатии и влечению сердца. И в этой сфере чувств и мечтаний царил уже дух не Вольтера, но Руссо. Что могли означать красочное разнообразие и красота форм аристократической культуры Ренессанса для тех, кто стремился лишь к простоте природы и томной чувствительности сердца? Шелест дубов и туманные вершины гор у Оссиана или нежное внимание к изменчивым порывам души у Клариссы Харлоу¹⁴* захватывали ум и чувство до такой степени, что не оставляли там места для возникновения образа Ренессанса с сопутствующими ему солнечным блеском и трубным гласом. Фантазия же романтиков обратилась к Средневековью в поисках тусклых, мрачных эффектов лунного света и пробегающих облаков, которые были столь дороги их сердцу. Эта грандиозная транспозиция в романтический ми-

311

нор прервала становление образа Ренессанса и еще долго была здесь препятствием. Только родственный дух мог раскрыть единство Ренессанса и прояснить его человечеству.

Быть может, Гёте? Всепонимающий, возвышающийся над двуединством Вольтера — Руссо? Нет, и не Гёте. Разумеется. Гёте знаком с расхожей идеей возрождения искусства. Шевалье д'Аженкур. которого он посещает в Риме, занимается, отмечает он, «eine Geschichte der Kunst von ihrem Verfall bis zur Auflebung zu schreiben» («написанием истории искусств от их упадка до их возвращения к жизни»]. Из материала, собранного для этой цели, можно было видеть, «wie der Menschengeist während der trüben und dunkeln Zeit immer geschäftig war» [«как человеческий дух постоянно трудился в течение всего этого унылого, темного времени»]. То же самое вполне мог бы сказать и Вазари. Интересы и влечения Гёте были максимально сконцентрированы на XVI в. «Zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts hatte sich der Geist der bildenden Kunst völlig aus der Barbarei des Mittelalters emporgehoben; zu freisinnigen heiteren Wirkungen war sie gelangt»²⁰ [«К началу XVI в. дух изобразительного искусства полностью вырвался из средневекового варварства, он был устремлен к более свободным, более высоким свершениям»]. В одной из своих дневниковых записей Гёте помещает Рафаэля на вершину всей пирамиды²¹ — что вовсе не устраняет того факта, что этот художник уже казался ему архаичным в сравнении с Микеланджело. Если некоторые провозглашали *Диспут* Рафаэля 15* его лучшим произведением, то Гёте рассматривал это как «позднейшее пристрастие к произведениям старой школы», «welche der stille Beobachter nur für ein Symptom halber and unfreier Talente betrachten und sich niemals damit befreunden konnte»²² [«которое спокойный наблюдатель мог бы рассматривать не иначе как симптом половинчатого и ограниченного таланта, ни в коей мере с ним не сближаясь»]. Период, в котором Гёте видит расцвет искусств, не включает в себя эпоху, которую мы зовем Ренессансом, но, пожалуй, последнюю фазу Ренессанса вместе с первой фазой Барокко. В центре его интереса и стремления дать оценки были, наряду с Микеланджело, и более поздние художники: Бенвенуто Челлини, Палладио, Гвидо Рени 16*. И в этом величайшем расцвете историческую проблему Гёте видел

лишь в самой незначительной степени. Он гораздо больше стремился отыскать непосредственную, независимую ценность рассматриваемых им произведений искусства.

Итак, с наступлением XIX в. понятие «Ренессанс» не стало намного более содержательным по сравнению с тем, чем оно было для Бейля или Вольтера. Значения культурного периода как такового оно еще не имеет. Оно служит, так сказать, всего лишь обозначением, не будучи именем собственным, и обычно выступает как уточняющее определение того, что именно возродилось. Понятие «Ренессанс» стоит почти в одном ряду с такими терминами, как «decline and fall» [«упадок и закат»], «oorspronck ende voortganck» [«начало и продолжение»] 17* и другие. Да,

312

оно содержало в себе радостное принятие новой жизни и выражало ее оценку, но в его применении звучал сравнительно безразличный оттенок и поэтому слово имело лишь ограниченное значение. В своей *Histoire de la peinture en Italie* [*Истории живописи в Италии*], 1817 г., Стендаль прибегал к выражению «la renaissance des arts» [«возрождение искусств»] почти исключительно в применении к первой четверти XVI в., периоду, к которому были устремлены его восхищение и восторг; для него искусство Флоренции XV в. все еще воплощало «идеальную красоту Средних веков». Гизо в своей *Histoire générale de la civilisation en Europe* [*Всеобщей историк европейской цивилизации*], 1828 г., говорил о «тепаіssance des lettres» [«возрождении литературы»], без того чтобы это выражение хоть сколько-нибудь отличалось от тех, которые звучали в устах Вольтера или даже Рабле и Амьо. Сисмонди перевел это понятие в область политической мысли в своей *Histoire de la renaissance de la liberté en Italie* [*Истории возрождения свободы в Италии*], 1832 г. Мы увидим в дальнейшем, что «Ренессанс» как политическая идея ни в коей мере не представлял собою чего-либо нового, будучи по сути одним из корней всей концепции Возрождения.

Согласно Вальтеру Гётцу²³, первым, кто принял понятие «Ренессанс» без последующих пояснений как специфический термин для обозначения определенной культурной эпохи, был флорентийский граф Либри (рискованное напоминание), который после бегства во Францию опубликовал в 1838 г. сочинение Histoire des sciences mathématiques en Italie depuis la Renaissance jusqu'à la fin du XVIIe siècle [История математики в Италии от Ренессанса до конца XVII в.] 18*. Это, однако, не совсем верно. В употреблении этого слова Либри всего-навсего следовал традиции, которая уже обрела почву во французских литературных кругах. Почти за десятилетие до этого Бальзак пользуется словом «Ренессанс» как самостоятельным термином из области культуры в рассказе Le bal de Sceaux [Бал в Со], датированном декабрем 1829 г., где об одном из главных женских персонажей говорится: «Elle raisonnait facilement sur la peinture italienne ou flamande, sur le moyen-âge ou la renaissance» [«Она рассуждала с одинаковой легкостью об итальянской или фламандской живописи, о Средних веках или Ренессансе»].

Средневековье и Ренессанс как явно выраженное противопоставление, и то и другое как образ культуры, — вот та система понятий, в которой теперь предстает один из важнейших периодов истории европейской цивилизации; система, которая мало-помалу обретает отчетливую форму и звучит, так сказать, в полный голос. Но прежде чем проследить дальнейшее развитие понятия «Ренессанс», следует упомянуть об особенности, параллели которой, как я думаю, могут быть обнаружены и во многих других областях: школьное знание, некое сжатое представление о Ренессансе, навязываемое учебниками, уже тогда отставало от того, что понимали под этим словом историки.

Это школьное знание, как я полагаю, может быть описано следующим образом. К концу Средневековья (Средневековье в рационалисти-

313

ческом понимании означало мрак и варварство) искусство и науки возродились в первую очередь в Италии, потому что беженцы из Константинополя еще раз привели Запад в соприкосновение с творческим духом Древней Греции. Но даже если это предопределяющее влияние и не было приписано беженцам, то и тогда возрождение классической культуры рассматривалось и как побудительный элемент, и как материальная характеристика Ренессанса. Ренессанс пришел из-за того, что люди научились понимать дух древних, и сущностью его было подражание классическим искусствам и литературе. Некоторые среди причин всеобщего возрождения отводили место таким вещам, как искусство книгопечатания и открытие Америки. Не могу указать с точностью, в каком именно учебнике главы, посвященные новому времени, начинаются с такого обнадеживающего признания: «Возрождение человеческого духа берет свое начало с появления огнестрельного оружия», — марксизм à outrance [в его крайнем выражении], если хорошо присмотреться.

Помимо же всего прочего, расхожее мнение того времени, что подражание древности было альфой и омегой Ренессанса, всегда было не чем иным, как второразрядным упрощением взглядов тех, кто вынашивал концепцию Ренессанса и доводил ее до состояния зрелости. Уже у Вольтера, как мы видели, были гораздо более широкие представления о феномене Возрождения. И если кто-либо должен нести ответственность за это школярское мнение, так это Пьер Бейль.

Здесь мы подходим к развертыванию понятия Ренессанса во всей его полноте, богатстве и красочности. Под пером Якоба Буркхардта Ренессанс предстает как образ жизни, описание его далеко выходит за пределы исторического исследования как такового.

Известно, что этот великий швейцарский ученый был вдохновлен провидцем, чье галлюцинирующее воображение озаряло историю, словно вспышками молнии, — Жюлем Мишле. В 1855 г. появилась Histoire de France au seizième siècle [История Франции XVI века] Мишле, с подзаголовком Peneccanc — седьмой том его Histoire de France [Истории Франции]. Мишле, с его блестящим умом, в оценках этого великого культурного поворота стоял на переходивших в либерализм позициях Просвещения. То, что принес с собой XVI в., для него, в той же степени, что и для рационалистов XVIII столетия, это свет! — свет в варварской тьме Средневековья. Концепция Ренессанса была для Мишле лишь составной частью великой идеи прогресса, начавшего свое триумфальное шествие, когда разум пробудился от заблуждений и гнета церковной схоластики и феодализма. XVI столетие принесло с собой две великие вещи: «la découverte du monde, la découverte de l'homme.

Le seizième siècle, dans sa grande et légitime extension, va de Colomb à Copernic, de Copernic à Galilée, de la découverte de la terre a celle du ciel.

L'homme s'y est retrouvé lui-même. Pendant que Vésale et Servet lui ont révélé la vie, par Luther er par Calvin, par Dumoulin et Cujas, par Rabelais, Montaigne, Shakespeare, Cervantes, il s'est pénétré dans son mystère moral. Il a

31/

sondé les bases profondes de sa nature, Il a commencé à s'asseoir dans la Justice et la Raison»²⁴

[«открытие мира, открытие человека.

Шестнадцатое столетие, в своем бурном и закономерном развитии, идет от Колумба к Копернику, от Коперника к Галилею, от открытия земли к открытию неба.

Человек вновь обрел самого себя. В то время как Везалий и Сервет^{19*} раскрыли ему глаза на жизнь, в свои нравственные тайны он проникал благодаря Лютеру и Кальвину, Дюмулену и Кюжасу^{20*}, Рабле, Монтеню, Шекспиру, Сервантесу. Он исследовал глубочайшие основы своей природы. Он начал утверждаться в Разуме и Справедливости»].

Вот каким образом человек начал познавать свое истинное, естественное отношение к миру, научился понимать его свойства и ценности и пришел к постижению значения и возможностей своей собственной личности. Мишле, объединяя Реформацию и Ренессанс, видел в них счастливую зарю идеалов Просвещения. Для него пробуждение полностью произошло в XVI в. И, за исключением Колумба и Галилея, он не упоминает ни одного итальянца среди тех, кто принес с собою этот великий расцвет!

Так что если Буркхардт и мог заимствовать свои взгляды на этот великий культурный поворот у Мишле, то лишь для того, чтобы ориентировать их в совершенно ином направлении. Он применил формулу Ренессанса «die Entdeckung der Welt und des Menschen» [«открытие человека и мира»] к явлению, к которому Мишле испытывал лишь косвенный интерес; по сути, он понимал эту формулу существенно иначе, чем Мишле, бывший ее создателем. Мишле провозгласил ее как пароль. Он был не из тех, кто предлагает обилие специфических образов в поисках исторических доказательств правильности своей формулы. И, быть может, его голос заглох бы подобно одинокому крику в ночи, если бы Буркхардт не сумел это услышать.

Сочетание у Буркхардта мудрости и глубины, способности к широкомасштабному взгляду — с терпеливым трудолюбием исследователя, собирающего и обрабатывающего свой материал, явило тот тип ученого, который не часто встречается в исторической науке. Кроме того, это был ум, который с аристократической сдержанностью вовсе не спешил подхватывать мнения, отвечавшие злобе дня, даже если они соответствовали требованиям времени. Буркхардт вовсе не был захвачен банальными «Fortschritts»-идеями [<идеями> «прогресса»], и уже одного этого было бы достаточно, чтобы он смог проникнуть гораздо глубже Мишле. Он был первым, кто рассматривал Ренессанс вне всякой связи с Просвещением и прогрессом, не в качестве всего лишь прелюдии и возвещения последующего великолепия, но как [своего рода] культурный идеал sui generis.

Из юношеского сочинения Якоба Буркхардта, написанного в 1838 г. (Буркхардт родился в 1818 г. в Базеле и умер там же в 1897 г.), цитируют фразу, где он говорит о «sogenannte Renaissance» [«так называемом

315

Ренессансе»]. В этом году Буркхардт впервые побывал в Италии, однако фокусом его исследований и его интересов на ближайшие годы, в том числе и после второго пребывания в Италии, оставалось немецкое и фламандское искусство Средневековья. Позднее, в 1852 г., появилась его работа об эпохе Константина Великого. В последующие два года он вновь побывал в Италии и в 1855 г. опубликовал

Cicerone^{21*}, eine Anleitung zum Genuß der Kunstwerke Italiens [Путеводитель. Введение к наслаждению творениями искусства Италия]. Здесь мы также имеем дело с всеохватывающим описанием Возрождения с точки зрения, доселе еще не встречавшейся. Затем, в 1860 г., появляется Die Cultur der Renaissance in Italien, ein Versuch [Культура Ренессанса в Италии. Опыт исследований].

Ничто не свидетельствует о значении этой книги столь явно, как упоминание о годах ее издания. Второе издание появилось через девять лет после первого, в 1869 г., третье и четвертое — каждое через восемь лет одно после другого: в 1877-м и в 1885-м. После пятого издания в 1896 г. обрушился целый поток: 1897, 1899, 1901, 1904, 1908, 1913, 1919 гг. ²⁶. Только следующее поколение вполне созрело для того чтобы оценить сделанное Буркхардтом.

Построение этого не имеющего себе равных образца культурно-исторического синтеза выполнено столь прочно и гармонично, словно это творение само является произведением искусства Ренессанса. В первом разделе: Der Staat als Kunstwerk [Государство как произведение искусства] — заложен фундамент всей книги. Там говорится о политических и социальных условиях, при которых в государствах Италии уже во времена Средневековья развивается более индивидуальное и более сознательное отношение личности и к государству, и к самой жизни. С самых первых страниц, входя в соприкосновение с тем духом индивидуальной целенаправленности и свободы в выборе жизни, что для Буркхардта было характернейшей чертой Ренессанса, описываемой им в соотнесенности с типами тиранов 22 *, кондотьеров, дипломатов, придворных и непотистов 23 *, читатель вместе с тем получает безусловно необходимый обзор политической истории этой эпохи. Затем Буркхардт разворачивает основную тему своего сочинения. Второй раздел: Die Entwickelung des Individuums [Развитие индивидуальности] — открывается страницей, которая представляет собой как бы авторское кредо и которую не мешало бы здесь привести полностью. «In der Beschaffenheit dieser Staaten, Republiken wie Tyrannien, liegt nun zwar nicht der einzige, aber der mächtigste Grund der frühzeitigen Ausbildung des Italieners zum modernen Menschen. Daß er der Erstgeborene unter den Söhnen des jetzigen Europa's werden mußte, hängt an diesem Punkte.

Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewußtseins — nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst — wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurchgesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgendeiner Form des

316

Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine *objektive* Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das *Subjektive*, der Mensch wird geistiges *Individuum* und erkennt sich als solches».

[«В характере этих государств, как республик, так и тираний, лежит, разумеется, не единственная, но все же главная причина раннего развития итальянца в человека нашего времени. Именно этим определяется то, что он стал первенцем среди сынов современной Европы.

В Средние века обе стороны человеческого сознания — обращенная внутрь человека и обращенная к внешнему миру — покоились то ли в грезе, то ли в полудремоте за завесой обыденности. Эта завеса была соткана из верований, иллюзий и детских предубеждений; сквозь нее мир и история виделись окрашенными в причудливые оттенки. Человек же сознавал себя через свою принадлежность к расе, народу, партии, корпорации или роду — т.е. в той или иной форме Всеобщего. В Италии эта завеса впервые растаяла в воздухе; там пробуждаются объективные видение и подход и к государству, и вообще ко всем вещам этого мира. Но при этом в полную силу возвышается субъективное, человек становится духовной индивидуальностью и осознает себя именно в этом качестве»].

Становление самосознания личности Буркхардт прослеживает во всех областях. В главе *Die Vollendung der Persönlichkeit* [Совершенствование личности] Леон Баттиста Альберти предстает как наиболее совершенный тип универсального человека, который сознательно развивал свои способности и управлял ими. Такому развитию личности отвечает также «eine neue Art von Geltung nach außen: der moderne Ruhm» [«новый вид значимости вовне: современная слава»]. Безудержное стремление к славе и самого Данте, и его персонажей, выдающаяся известность Петрарки, почитание великих национальных героев — все это Буркхардт видит под знаком новой концепции личности и человеческой ценности; здесь же и противоположность всему этому: «der moderne Spott und Witz» [«современная издевка и шутка»].

И лишь как третий раздел появляется *Die Wiedererweckung des Altertums* [Пробуждение Древности]. Уже нет необходимости повторять, что для Буркхардта этот момент вовсе не был причиною Ренессанса. Тем более не было это для него и, так сказать, собственной вывеской этой эпохи. Он начинает сразу же с отрицания такой точки зрения: «Auf diesem Punkte unserer kulturgeschichtlichen Uebersicht angelangt, müssen wir des Altertums gedenken, dessen Wiedergeburt in einseitiger Weise zum Gesamtnamen des Zeitraums überhaupt geworden ist» [«Теперь, когда мы подошли к этому пункту в

нашем обзоре истории культуры, следует вспомнить о Древности, возрождение которой было односторонне взято в качестве наименования, обобщающего весь этот период»]. Итак, это не причина, не сущность, но неотъемлемый и жизненный элемент развития. Классицизм был неизбежен как средство выражения вновь принятого жизненного воззрения: «Die "Renaissance" (Буркхардт ставит это слово в кавычки, желая подчеркнуть, что использует его в более узком смысле возрождения изучения превности)

317

wäre nicht die hohe weltgeschichtliche Notwendigheit gewesen, die sie war, wenn man so leicht von ihr abstrahieren könnte» [«"Ренессанс" <...> не был бы явлением высокой всемирно-исторической необходимости, каким он несомненно является, если бы можно было так легко от него абстрагироваться»]. Но тут же Буркхардт вновь ограничивает роль классицизма в духовном становлении общества: «Darauf aber müssen wir beharren, als auf einem Hauptsatz dieses Buches, daß nicht sie (возрождение классиков) allein, sondern ihr enges Bündnis mit dem neben ihr vorhandenen italienischen Volksgeist die abendländische Welt bezwungen hat»²⁷ [«Мы должны настаивать как на одном из основных принципов этой книги, что не только оно < (возрождение классиков) >, но его тесный союз с проявлявшимся рядом с ним духом народа Италии покорил западный мир»].

Если при этом Буркхардт общему влиянию Древности (чему незадолго перед этим — так что он не мог этим воспользоваться — Георг Фойгт посвятил свое Wiederbelebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus [Переживание классической древности, или Первое столетие Гуманизма], 1859 г.) отвел лишь один раздел своей книги, то у него оставалась еще добрая половина всего материала. И только теперь следует «die Entdeckung der Welt und des Menschen» [«открытие мира и человека» ²⁴*. Здесь впервые Буркхардт показывает, чем, собственно, должна быть история культуры. Как естественные науки обращаются к наблюдению, членению и собиранию воедино, как в красотах ландшафта открывается нам наличие духа; как затем появляется психологическое описание — прежде всего у Данте, Петрарки и Боккаччо; развивается жанр биографии, формируется новый взгляд на национальный характер и этническое разнообразие и, наконец, расцветает новый идеал красоты. Кому до этого приходило в голову придавать значение для истории культуры таким вещам, как общественная жизнь, моды, любительские увлечения, праздники? Книга завершается разделом Sitte und Religion [Нравы и религия]. Здесь на первый план выступают выводы из буркхардтовских взглядов; здесь образ «ренессансного человека» обретает свои завершающие штрихи. Безграничный индивидуализм, доходящий до полной аморальности. Субъективное отношение к религии: толерантное, скептическое, насмешливое, порою прямо ее отвергающее. Язычество Ренессанса, смесь классических предрассудков и современного вольнодумства. И как заключительный аккорд — благородный платонизм флорентийцев круга Лоренцо Медичи. «Vielleicht reifte hier eine höchste Frucht jener Erkenntnis der Welt und des Menschen, um derentwillen allein schon die Renaissance von Italien die Führerin unseres Weltalters heißen muß» [«Здесь, пожалуй, достиг зрелости один из наиболее ценных плодов познания мира и человека, — уже только по этой причине итальянский Ренессанс должен быть назван велушей силой эпохи»1.

Так понятие «Ренессанс» полностью обретает свое значение. Постепенно идея Буркхардта выходит далеко за пределы тех кругов, которые прочли его книгу. Вместе с тем эта идея, как оно всегда и бывает, будучи лишена всех подробностей, вдохнувших в нее столько жизни и в то же время определивших ее неповторимость, была огрублена, усечена

318

или расширена теми, кто ее принимал. Буркхард заставил человека Ренессанса предстать пред ликом времени подобно одному из великолепных грешников $A\partial a^{25}*$, демонического в своей непреклонной гордыне, самодовольного и дерзкого, uomo singolare [отдельного человека]. Эта отдельная фигура и стала тем, что в его книге приковывало воображение дилетантов. Понятие «ренессансный человек» стали связывать с представлениями о приятии жизни, о господстве жизни. В этом образчике ренессансной культуры были склонны видеть свободную гениальную личность, возвысившуюся над доктринами и моралью, надменного, легкомысленного человека, искателя наслаждений, который в языческом вожделении к красоте безудержно рвется к власти, чтобы жить согласно своим собственным нормам. Артистизм заканчивающегося XIX в. уловил отзвук своих собственных желаний в этой причудливой картине исторической жизни. И даже излюбленный «мятежный дух», в наиболее острых случаях этой путаницы понятий, вторгался в представление об образе Ренессанса. Во всем этом не было вины Буркхардта. Спетую им мелодию последующее поколение постаралось оркестровать в духе Ницше, который, как известно, был учеником Буркхардта $^{26}*$.

При том что во многих умах поверхностные преувеличения зачастую заслоняли тот богатый образ, который был им предложен, исследования в области искусства и культуры не остановились с появлением книги Буркхардта. Произведение, столь решительно построенное на одной концепции,

неизбежно будет односторонним. Слабые стороны исходного тезиса Буркхардта не могли так или иначе не обнаружиться.

Вглядываясь в мощный рассвет итальянского кваттроченто, Буркхардт оказался неспособен более подробно разглядеть то, что лежало за ним. Вуаль, которая скрывала от его взора дух Средних веков, частично была вызвана изъяном его собственной оптики. Он слишком заострял контраст между жизнью в Италии позднего Средневековья — и вне ее. То, что юный блеск Ренессанса озарял подлинно средневековую народную жизнь, продолжавшуюся в Италии в тех же формах, что и во Франции и в землях Германии, столь же ускользало от него, как и то, что новая жизнь, чей приход он приветствовал в Италии, проявлялась также и в других странах, где он не мог отметить ничего, кроме векового гнета и варварства. Он знал слишком мало о громадном разнообразии и великолепии средневековой культуры за пределами Италии. В результате пространственные границы возникновения Ренессанса были очерчены им слишком жестко.

Еще больше материала для критики дал Буркхардт своими временными рамками Ренессанса. Полный расцвет индивидуализма, бывшего для него сущностью Ренессанса, он датировал примерно 1400 г. Несомненно, значительнейшая доля обильного материала, которым он иллюстрирует свою точку зрения, относится к XV и первой четверти XVI в. Все, что происходило до 1400 г., было для него лишь предзнаменованием, ростком надежды. Место, которое он отводил Данте и Петрарке, было все еще местом «предшественников» Ренессанса, так же смотрел на них и

319

Мишле, а в некоторой степени и Вольтер. Но понятие «предшественников» веяния или движения в истории всегда очень опасная метафора. Данте — предшественник Ренессанса. Точно так же я мог бы назвать Рембрандта предшественником Йозефа Исраелса²⁷*, более или менее справедливо, — правда, за мной никто не последовал бы. Определяя кого-либо как предшественника, мы выхватываем его из его эпохи, внутри которой он может быть понят, и тем самым разрушаем историю.

Исходя исключительно из своей концепции индивидуального как сущности Ренессанса, Буркхардт был вынужден приветствовать его проявление во всем, что так или иначе выделялось на невзрачном для него фоне средневековой культуры. Декоративное искусство Космати (XII в.), тосканская архитектура XIII в., живая, мирская и классицистская поэзия сборника Carmina Burana (XII в.) становятся для него Проторенессансом²⁸*. Это распространяется не только на искусство, но и на человеческий характер. На каждого человека Средневековья, представляющего собой выдающуюся личность, бросает свои лучи маяк Ренессанса. «Schon in viel früheren Zeiten gibt sich stellenweise eine Entwickelung der auf sich selbst gestellten Persönlichkeit zu erkennen, wie sie gleichzeitig im Norden nicht so vorkommt oder sich nicht so enthüllt. (Эго вовсе не так: норвежские саги²⁹* дают неповторимую картину индивидуальностей.) Der Kreis kräftiger Frevler des 10. Jahrhunderts, welcher Liudprand schildert, einige Zeitgenossen Gregors VII, einige Gegner der ersten Hohenstaufen zeigen Physiognomien dieres Art»²⁸ [«Уже в значительно более ранние времена тут и там дает о себе знать развитие личности, ориентированной на самоё себя, чего в Северной Европе либо не происходило вовсе, либо не происходило на том же уровне. <...> Чреда отважных преступников Х столетия, описанных Лиудпрандом, некоторые из современников Григория VII и кое-кто из тех, кто противостоял первому из Гогенштауфенов, являют нам характеры такого рода» 30*.

Линию Ренессанса, таким образом, можно вести к истоку без всяких препятствий. Следствием этого — что уже видел Мишле — была тенденция всякое пробуждение новой интеллектуальной жизни, новых взглядов на жизнь и на мир в Средневековье отмечать как зарю Ренессанса. Для этого фактически нужно было опираться на полуосознанный постулат, по сути принятый доктриной Мишле, что сами по себе Средние века были мертвой вещью, сухим стволом.

Было и вправду выведено заключение, что Ренессанс постоянно восходит к чему-то предшествующему. Корни Ренессанса выискивали Эмиль Гебар, Анри Тод, Луи Куражо, Поль Сабатье. До какой степени была доведена идея средневекового происхождения Ренессанса, может быть видно из вышедшей в 1877 г. книги Уолтера Пейтера *The Renaissance*, где автор как само собой разумеющееся, без каких-либо доводов, подводит под концепцию Ренессанса все то, что привлекает его в Средних веках как непосредственное и волнующее, — так он поступает, например, с французской повестью XIII в. *Окассен и Николетт*^{31*}.

320

В 1879 г. блестящий эссеист, историк культуры Эмиль Гебар публикует работу Les origines de la Renaissance en Italie [Истоки Ренессанса в Италии]. Понимание природы Ренессанса он разделяет здесь с Буркхардтом. «La renaissance en Italie n'a pas été seulement une rénovation de la littérature et des arts produite par le retour des esprits cultivés aux lettres antiques et par une éducation meilleure des artistes retrouvant à l'école de la Grèce le sens de la beauté; elle fut l'ensemble même de la civilisation italienne, l'expression juste du génie et de la vie morale de l'Italie» [«Ренессанс в Италии был не только обновлением литературы и искусства, обусловленным возвращением образованных умов к античной

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

литературе и улучшением обучения художников, открывших смысл красоты через искусство греков. Это был целостный ансамбль итальянской цивилизации, истинное выражение итальянского гения и состояния нравов в Италии» 1. Но то, на что Буркхардт лишь робко намекает. Гебар принимает полностью. «La renaissance italienne commence en réalité antérieurement à Pétrarque, car déjà dans les ouvrages des sculpteurs pisans et de Giotto, de même que dans l'architecture du XIIe et XIIIe siècle, les arts sont renouvelés... Les origines de la renaissance sont donc très-lointaines et précèdent de beaucoup l'éducation savante que les lettres du XVe siècle répandirent autour d'eux» [«На самом деле итальянский Ренессанс возник до Петрарки, ибо искусство начинает обновляться уже в творчестве пизанских скульпторов 32* и Джотто, так же как и в архитектуре XII и XIII столетий... Истоки Ренессанса поэтому весьма отдалены и в значительной степени предшествуют ученому образованию, распространявшемуся литературой XV столетия»]. После появления буркхардтовской Культуры Ренессанса во французском переводе М. Шмитта в 1855 г. Гебар ставит вопрос еще более остро³¹. Точки, где Ренессанс связан со Средневековьем, говорит он, едва видны у Буркхардта; более резкий свет должен быть сфокусирован на обоих полюсах его книги. Сам Гебар делает это, касаясь начала. В своей книге L'Italie mystique, Histoire de la renaissance religieuse au moyen âge [Мистика в Италии. История религиозного Ренессанса в Средневековье], 1892 г., он, продолжая свои Origines [Истоки], видит в Иоахиме Флорском (калабрийском мистике конца XII в.) и Франциске Ассизском исходные пункты всего этого духовного движения³³*.

В этом, однако, уже не было ничего нового. Мишле, сильно и широко размахнувшись, и здесь бросил семена, всходы которых увидали другие. Во введении к разделу о Ренессансе со срывающимися от волнения интонациями уже звучит эта тема: «Pourquoi la Renaissance arrive-t-elle trois cents ans trop tard?» [«Почему же Ренессанс пришел на триста лет позже?»] Ведь он уже неоднократно возвещал о себе: в XII в. это *Chanson de geste* ³⁴*, Абеляр ³⁵* и аббат Иоахим; в XIII — *Evangelium aeternum* [*Вечное Евангелие*], полемический памфлет радикальных францисканцев; в XIV в. — Данте. Поистине, Средневековье было мертво уже в XII в., писал Мишле, и только упрямое сопротивление возврату

к природе со стороны «le moyen-âge» (известно, насколько антропоморфно мыслил Мишле) замедляло приход Ренессанса.

Благодаря Мишле эти идеи сделались всеобщим достоянием, и отсюда понятно, что, даже до того как Гебар разработал эту концепцию на научной основе, Уолтер Пейтер легко ассоциировал понятие Ренессанса с личностью св. Франциска.

Поэтому нет никакого особого чуда в том, что французские и немецкие историки, следуя своими собственными путями, пришли к одному и тому же. Работа Анри Тода Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien [Франциск Ассизский и начала искусства Ренессанса в Италии] появилась в 1885 г. Тод был не столько сосредоточен на религиозном возрождении, вдохновленном Франциском, сколько на том влиянии, которое это возрождение оказало на обновление искусства. Именно ему придавал он первостепенное значение. Лирический жар и субъективные представления Франциска, его новая духовная страсть к красоте мира не только давали импульс глубокому художественному чувству и материал для новых художественных образов; в общественной жизни нищенствующие монашеские ордена также были и побудительным мотивом, и носителями нового духа строительства. Тод сознательно стирает границу между Средневековьем и Ренессансом. «Von Giotto bis Raphael vollzieht sich eine einheitliche Entwicklung, der eine einheitliche Weltanschauung und Religionsauffassung zu Grunde liegt. Eine gothische Kunst, die bis 1400 reichte, absondern zu wollen von der mit 1400 beginnenden Renaissance, wie es in den Lehrbüchern der Kunstgeschichte noch meist geschieht, heißt den Organismus des Ganzen verkennen» 33 [«От Джотто до Рафаэля происходит единое развитие, в основе которого лежит единое мировоззрение и единый религиозный подход. Желание обособить готическое искусство, доходящее до 1400 г., от начинающегося уже тогда Ренессанса, как это все еще делается в учебниках по истории искусств, означает непонимание органической структуры целого»]. Освобождение индивидуума, «das in einer subjektiven harmonischen Gefühlsauffassung der Natur und der Religion, im großen und ganzen noch innerhalb der Schranken des katholischen Glaubens, aber unbewußt schon über dieselben hinausstrebend, seine Rechte gegenüber der Allgemeinheit sich erobert» [«который в субъективном гармоничном чувственном восприятии природы и религии, в целом все еще в рамках католической веры, но бессознательно уже устремляясь за ее пределы, завоевывает свои права перед обществом»], — вот что составляет для Тода интеллектуальное содержание этого процесса. «Die innerste Triebkraft, die solche Wunder zu Wege bringt, ist das erwachende starke individuelle Gefühl» [«Глубочайшей движущей силой, вызвавшей подобное чудо, было пробуждение сильного индивидуального чувства»]. — До какой степени образ Франциска здесь искажен, а его влияние на развитие итальянской культуры переоценено, не является предметом нашего обсуждения.

Однако вовсе не Анри Тод был духовным отцом почитания Франциска Ассизского, широко распространившегося в кругу лиц, причастных

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

322

к эстетике. Влияние его книги ограничивалось теми, кто интересовался историей искусства, и Тод в предисловии ко второму изданию своей книги (1904 г.) с некоторой долей досады пытался вернуть себе честь быть тем, кто дал новый образ св. Франциска задолго до Сабатье, покорившего мир своей Vie de Saint François d'Assise [Жизнью св. Франциска Ассизского], вышедшей в 1893 г.

Произведение Поля Сабатье оставалось настолько вне споров об истоках Ренессанса, что он, в отличие от Гебара и Тода, заботился в первую очередь не о том, чтобы определить отношение Франциска Ассизского к Ренессансу, но о том, чтобы описать жизнь столь восхищавшего его святого во всех ее прекрасных, живых красках и настроениях. Франциск, с его субъективным, лирическим духом, отвоевывавший красоту мира для внутреннего, пылкого благочестия, привносивший в религию свои личные переживания и запросы; тот, кто почтительно, как младенец, склонялся перед старой упрямой Церковью, которая чувствовала опасность этого нового благочестия, должен был превратиться в тоскующего, разочарованного человека, почти мученика своей возвышенной цели. Таков был этот проникновенный, но совершенно неверный образ, который французский протестантский теолог нарисовал в своей нежно-поэтической книге. Но именно таковы были свойства, стали ассоциироваться с понятием мало-помалу Ренессанса: индивидуальная чувствительность, принятие мира и чувство прекрасного, личное отношение к доктринам и авторитетам. Так, быть может, Сабатье более, чем кто-либо еще, повинен в этом смещенное понятия Ренессанса в характере и во времени. Теперь это был в первую очередь не расцвет интеллекта, как ранее представлялось, но — чувств: открытие глаз, сердца всему великолепию мира и собственного «я». Тезис Буркхардта об индивидуализме и открытии мира и человека был теперь доведен до крайности. Значение возобновления античной культуры для процесса Возрождения было полностью отодвинуто на задний план. То, что Лоренцо Валла надеялся на всяческие блага и обновление от восстановления чистой латыни, что Полициано сочинял самые живые и привлекательные латинские стихи из всех, которые писались со времен Горация, что Платон почитался во Флоренции как новый глашатай благой вести^{36*}, — эти и подобные черты Ренессанса, казалось, сделались совершенно второстепенными.

Что же случилось? Понятие Ренессанса, отождествляемое, как это теперь произошло, с индивидуализмом и ощущением мира, расширилось настолько, что полностью утратило гибкость. Поистине, оно более ничего не означало. Не осталось ни одного крупного культурного явления Средневековья, которое не охватывалось бы этим понятием Ренессанса хотя бы в одном из аспектов. Мало-помалу все, что казалось самостоятельным и своеобразным в позднем Средневековье, было извлечено оттуда, дабы числиться среди источников Возрождения. И конца здесь не было видно. Если Ренессансом было прозрение, пробуждение души индивидуума, тогда не было никаких оснований не почитать, по-

323

мимо Франциска, и до него, другого носителя великого лирического духа, Бернарда Клервоского. Не на него ли следовало возложить первый венец Ренессанса? Да и существовало ли вообще Средневековье, если как следует к нему присмотреться?

Оставалось сделать всего один шаг: полностью лишить понятие Ренессанса его основания, возрождения интереса к изучению древних классиков. Строго говоря, в области истории искусств этот шаг уже давно был сделан парижским историком искусств Луи Куражо, учеником де ла Борда. В Leçons professées à l'école du Louvre [Лекциях, прочитанных в школе Лувра], 1888 г., особенно в их второй части, посвященной «les véritables origines de la Renaissance» [«истинным источникам Ренессанса»], Куражо развивает следующий двойной тезис: готический стиль совершил поворот и самостоятельно переродился в полнейший натурализм, именно отсюда и возник Ренессанс. Ни прообраз Античности, ни Италия не имели значения причины в этом процессе, как то приписывалось им ранее; уже в XVI в. новые формы возникали в различных точках Европы. Во Франции это было прежде всего творчество фламандских мастеров, которые принесли с собой новое ощущение природы и реальной жизни. Если в иных случаях «индивидуализм» превратился в термин, резюмировавший понятие Ренессанса, здесь таковым был «реализм». Приводивший в замешательство, мучительный реализм Яна ван Эйка — вот что теперь некоторым казалось наиболее характерным проявлением истинно ренессансного духа. Шедший по стопам Куражо бельгийский историк искусств Фиренс Геваарт посвятил Мельхиору Брудерламу, Клаусу Лютеру, Яну ван Эйку и их предшественникам книгу под названием La Renaissance septentrionale [Северное возрождение] $^{37}*$, 1905 г.

Полный отказ от Античности как порождающего начала Ренессанса сформулировал немецкий историк искусств Карл Нойманн, автор захватывающей книги о Рембрандте. Отталкиваясь от изучения Византии, Нойманн заметил подозрительное сходство между виртуозностью формы итальянских гуманистов и схоластической сухостью умирающей Византии³⁴. Будучи вполне проникнут сознанием того, что подлинные истоки подлинного Ренессанса лежали в раскрытии ощущения индивидуальности,

в чувстве природы и мира, он пришел к воззрению, что подражание древним было не оплодотворяющим, но, напротив, сдерживающим, даже умерщвляющим Ренессанс элементом. Наиболее типичное для Ренессанса в прежнем, ограниченном смысле: так сказать, элегантная «Schöngeisterei» [«эстетичность»] и литературный снобизм гуманистов — представляет собою не что иное, как византинизм, иссушающее отчуждение от истинного, плодотворного духа новой западной культуры, произраставшей непосредственно из Средних веков. Древность сбила подлинное Возрождение с его курса. «Jetzt nahm man bewußt in Leben und Moral die antiken Beispiele zum Muster, jetzt entseelte man die Kunst im Drang nach den großen monumentalen Airs, den vornehmen Gesten der Antike, und veräußerlichte sie im Sinne formaler Virtuosität» [«Отныне античные образцы сознательно брали в качестве жизненных и нравственных примеров для подражания, отныне искусство было отторгнуто от своей души в стремле-

324

нии к величественному, монументальному виду, к благородным жестам древних и рассматривалось в зависимости от степени формальной изощренности»].

Мог ли быть правильным столь полный отход от первоначально сложившегося понятия Возрождения? Или же блистательно изложенный тезис Нойманна не был свободен от некоторой доли bel-esprit³⁸*? Укажем здесь всего лишь на одну-две ошибки его большой посылки. Уже Вольтер знал, что непосредственное влияние беженцев из Византии не могло слишком сильно сказаться на возрождении более высокой культуры. Если те или иные гуманисты Рима и Флоренции напоминают о Византии, пришло оно к ним не из Византии. И даже если на литературную жизнь Византия оказала некоторое влияние, ясно, что античные образчики в изобразительном искусстве Ренессанс заимствовал не оттуда! И наконец, если классицизм привел к окоченению и маньеризму в старческой Византии ^{39*}, насколько же по-другому должен был он проявиться в Италии, пав на почти девственную почву дыбившейся плодородием народной жизни! Нет, вычеркивание античного элемента из Ренессанса поистине никак не проясняло это понятие.

П

Не настало ли время либо отказаться хотя бы на какой-то период от использования термина «Ренессанс», либо восстановить его первоначальный, ограниченный определенными рамками смысл? Уже сама неустойчивость этого понятия давала ясно понять, что постоянно заявляемое противопоставление Средневековья и Возрождения, даже если бы в нем и мог обозначиться некий смысл, все еще определялось далеко не достаточно. Снова и снова за исходную точку бради расплывчатое представление о «средневековой культуре», которая должна была служить абсолютной противоположностью Ренессанса — независимо от того, приходилось ли завершать Средневековье немного раньше или немного позже, дабы привести его в соответствие с появлением ростков новой культуры. Но была ли в действительности сделана когда-либо серьезная попытка дать ясное и позитивное определение понятию средневековой культуры, этой постулированной противоположности Ренессанса? Ведь негативный взгляд Мишле на Средневековье как на нечто статичное, скучное и мертвое уже давно был отвергнут. Но временное ограничение понятия Ренессанса было неудовлетворительным не только в направлении Средневековья. Соотношение между Ренессансом и Реформацией как культурными феноменами было также далеко не очерчено. Более того, с чрезмерной готовностью принималось, что XV столетие и первую половину XVI-го следовало, несомненно, включать в эпоху Ренессанса, по крайней мере в Италии. Да и было ли в полной мере исследовано, сколько старых, средневековых элементов культуры продолжало свою жизнь в пределах XVI столетия и далее, даже после того, как новый дух одержал победу?

325

Наконец, был ли решен вопрос о завершении Ренессанса? Истоки его усердно разыскивали, но в отношении его перехода в Барокко и Контрреформацию, как правило, довольствовались общими местами, которые сводились к тому, что испанизация и воздействие иезуитов привели к преждевременному удушению подлинно живого Ренессанса в Италии⁴⁰*, послужив причиной вырождения его в маньеризм, — хотя по другую сторону Альп дух Возрождения имел возможность существовать и в XVII столетии. Здесь, впрочем, можно было бы поинтересоваться, что, собственно, хотели понимать под термином «Ренессанс» и как к нему относились интеллектуальные течения XVII столетия.

Но за этой последней проблемой возникала и другая; отношение Возрождения к великой эпохе Просвещения, падающей на XVIII в., также привлекало внимание: не было ли оно зарей Просвещения? Была ли связь между Возрождением и Просвещением или они, скорее, контрастировали друг с другом?

Всегда было живо невольное представление, что между Возрождением и Средневековьем должен существовать громадный разрыв (пусть даже разрыв этот казался все более и более неуловимым) и что ренессансный человек в его наиболее существенных чертах являл собою уже вполне современного

человека. Оставался, однако, вопрос, не обнаружились ли бы, при более пристальном рассмотрении, не менее ясно большие разграничения между Ренессансом и современной культурой?

На все эти вопросы так и не было дано удовлетворительного ответа; по сути, едва ли даже делались такие попытки. Проблема Ренессанса все еще далеко не рассмотрена всесторонне.

В прошлом в Ренессансе и Реформации вместе, как правило, видели рассвет новой эры. Это было исходным пунктом рационалистического взгляда на историю. Не осознавая уже, насколько оно было отчуждено от старого Протестантизма, поколение свободомыслящих рационалистов полагало, что в этих двух движениях оно может приветствовать великое освобождение духа, сбрасывание оков с рук и пелены с глаз. Свобода и истина казались частью обоих, в противоположность заблуждениям и гнету средневековой науки и Церкви. Но при более детальном подходе нельзя было избежать вывода, что содержание и дух Ренессанса и Реформации шли параллельно лишь небольшой отрезок пути. Только во Франции оба они с самого начала текли в одном русле: в кружке Маргариты Наваррской — покровительницы Рабле, Клемана Маро, Лефевра д'Этапля и Бонавентюра Деперье — тенденции Ренессанса и Реформации были все еще неразрывны 41*. С появлением Кальвина эта гармония приходит к концу, и в конечном счете контраст между новой доктриной и обновленной культурой во Франции должен был стать даже резче, чем в лютеранских странах: с Ронсаром и его окружением французский Ренессанс полностью идет на попятный, возвращаясь в лоно Матери-Церкви 42*. Строгое благочестие протестантов, их пуританизм и неистовая потребность в действии, вопреки стремлению гуманистов к спокойствию и их часто фривольной индифферентности, делали Реформацию

326

и Ренессанс скорее противоположностями, нежели родственными проявлениями одного и того же духа. Но что еще больше разделяет их, так это, пожалуй, истинно народный характер движения Реформации — в противовес придворной или ученой, а то и снобистской исключительности Ренессанса. Это было противопоставление, а вовсе не единство новой культуры, которая в двойственной форме пробивает себе дорогу.

Эта идея о противостоящих тенденциях Ренессанса и Реформации была еще больше упрочена, когда Эрнст Трёльч убедительно выступил с доказательствами³⁵ того, что Реформация вовсе не была зарей современной культуры и по своей природе и направленности старый протестантизм был продолжением подлинно средневековых культурных идеалов, тогда как современный дух, которому предстояло затем найти выражение в Просвещении и идеях терпимости и права на личное мнение в вопросах совести, подготовлен был Ренессансом. Пока сохранялась верность исходному пункту, заключавшемуся в том, что средневековое мышление предполагало абсолютно авторитарное состояние духа, ставившего Церковь, как живое осуществление и организацию непосредственно Божественного откровения, не иначе как на первый план и лишь в устремленности к спасению признававшего единственную цель личности и человечества в целом, не обращая внимания на мирскую культуру как таковую, тогда действительно Средние века все еще продолжали свое существование в старом протестантизме, ибо он безусловно держался принуждающей власти учения и принципиально отвергал светскую культуру, как то делал средневековый католицизм. «Unter diesen Umständen liegt es auf der Hand. daß der Protestantismus nicht unmittelbar die Anbahnung der modernen Welt bedeuten kann. Im Gegenteil, er erscheint zunächst als Erneuerung und Verstärkung des Ideals der kirchlichen Zwangskultur, als volle Reaktion mittelalterlichen Denkens, die die bereits errungene Ansätze einer freien und weltlichen Kultur wieder verschling» [«При таких обстоятельствах очевидно, что протестантизм не может означать непосредственного прокладывают путей для современного мира. Напротив, он появляется прежде всего как обновление и укрепление идеалов навязывающей церковной культуры, как всеобъемлющая реакция средневекового мышления, вновь разрушающего уже достигнутые начальные основания свободной, мирской культуры»].

Так что Реформация пребывала в сильнейшей оппозиции стремлениям Ренессанса, была едва ли не «kulturfeindlich» [«враждебна культуре»] — вот к чему сводится изумленное мнение Трёльча. Позднее, уступая звучавшей с разных сторон критике, он признавал, что, хотя это и не было ее первоначальным намерением, Реформация по весьма многим пунктам также создала «новую почву», на которой были заложены основы новых политических и общественных образований, и произошло это именно благодаря открывшейся для доброй половины Европы возможности вырваться из-под влияния папского универсализма, благодаря отмене церковной иерархии и закрытию монастырей, упразднению церковных судов, изъятию церковного имущества и использованию его

327

для политических и культурных нужд, а также из-за прекращения целибата и профессиональной аскезы.

Здесь, однако, нас интересует не обоснованность этого тезиса самого по себе, не громадное различие, которое Трёльч усматривает между культурно-историческим значением таких протестантских явлений, как кальвинизм и «Täufertum» [(пере)«крещенство»], с одной стороны, и

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с. сильно умаляемое им лютеранство — с другой⁴³*, но выводы, которые могут быть сделаны из его новых взглядов на проблему Ренессанса.

Если под поверхностью Ренессанса средневековая культура действительно продолжала перетекать в Реформацию, то граница между Средневековьем и Ренессансом должна быть проведена не только по вертикали, но и по горизонтали. В этом случае Ренессанс был лишь отчасти началом Нового времени. Дело в том, что именно Трёльч, независимо от того, насколько справедливы были его взгляды на протестантизм, показал наиболее ясно, чем кто бы то ни было до него: Ренессанс никоим образом не определял культуру XVI столетия во всей ее целостности, но лишь один из ее важных аспектов. Упоминания таких имен, как Савонарола, Лютер, Томас Мюнцер, Кальвин и Лойола, достаточно, чтобы отрицать, что Ренессанс был синонимом культуры XVI столетия. Все эти мощные духом личности очень характерны для XVI в. и очень неренессансны. Понятие Ренессанса удовлетворяет лишь одному аспекту богатого культурного процесса, который, разумеется, не ограничивается искусством, наукой и литературой. Им освещается лишь жизнь элиты, но даже и здесь, пожалуй, только в части ее сложной и противоречивой сущности. Культурное развитие протекает в слоях, залегающих под Ренессансом. Ренессанс лишь очень поверхностное явление; подлинные, существенные культурные перемены примыкают непосредственно к Средневековью³⁶. Это, однако, кажется мне преувеличением позиции, которая сама по себе справедлива. Вспомним вновь, на сей раз с несколько иным намерением, мудрые слова Буркхардта: «die Renaissance wäre nicht die hohe weltgeschichtliche Notwendigkeit gewesen, die sie war, wenn man so leicht von ihr abstrahieren könnte» [«Ренессанс не был бы явлением высокой всемирно-исторической необходимости, каким он несомненно является, если бы можно было так легко от него абстрагироваться»]. Тем не менее нельзя отрицать: Ренессанс — это всетаки воскресный костюм.

Но... не слишком ли узок все еще наш взгляд на Ренессанс? Не воспринимаем ли мы его чересчур резко на фоне мощной подпочвы народной культуры и, быть может, тем самым переоцениваем его необычность, так же как его «современный» характер? Буркхардтовский четкий и ясный образ все еще неизгладимо пребывает на нашей сетчатке, тот образ, черты которого — необузданное, свободное чувство индивидуальности, язычески пылкое отношение к миру, равнодушие и пренебрежение к религии. Быть может, сам Ренессанс был гораздо более «средневековым», чем он обычно нам видится. Расстояние, отделяющее

328

его от Реформации, которое выглядело столь значительным, не будет тогда казаться столь уж непреодолимым.

В действительности дух Ренессанса гораздо менее современен, чем мы склонны думать. Очевидным контрастом между средневековой и современной культурой может считаться то, что Средневековье устанавливало обязательный авторитет и непререкаемые нормы духовной жизни: не только в области веры, за которой следовали философия и другие науки, но и в сфере права, искусства, этикета и развлечений. Новое время отстаивает право личности на свой собственный образ жизни, на свои убеждения, свои вкусы. Где же тогда находится Ренессанс? Разумеется, не на стороне современности³⁷. Не только его порою слепое преклонение перед вечными авторитетами и образцовыми качествами древних накладывает на Ренессанс отпечаток авторитарной культуры; весь его дух в высшей степени нормативен, будучи устремлен к незыблемым критериям красоты, государственной мудрости, добродетели или истины. Дюрер или Макиавелли, Ариосто или Ронсар — все они стремятся к безличным, строго очерченным, недвусмысленным, исчерпывающе выраженным системам искусства и знания. Никто из них не подозревает о недосягаемой и невыразимой самопроизвольности и противоречивости человека в его глубочайших побуждениях. На мгновение возникают сомнения относительно того, что принимаемый с ходу ренессансный индивидуализм — такая уж полезная гипотеза, как это кажется на первый взгляд. Но давайте все же повременим с такими сомнениями.

До того как могло бы быть установлено правильное соотношение между Ренессансом и Реформацией, следовало бы исправить одну серьезную ошибку в расхожем представлении о Ренессансе: мнение о его языческом или по крайней мере религиозно-индифферентном характере. В это представление Буркхардт, несомненно, внес весьма заметную долю. Он уделил много внимания языческим пристрастиям гуманистов. Особое подчеркивание им духовного самоопределения и преобладания мирских интересов ренессансного человека уже означало, что подлинный человек Ренессанса не мог быть подлинным христианином в своем мышлении. И разве труды гуманистов, от Поджо и Валлы вплоть до Эразма, не были переполнены через край издевками всех оттенков над Церковью и монахами, разве не сквозили там сомнения и «Überlegenheit» [«напыщенное превосходство»]? Уже Бейль был убежден, что у них у всех было «peu de religion» [«маловато религии»]. А Буркхардт пояснял: «In Italien zur Zeit der Renaissance lebt die Religion, аиßer etwa noch als Superstition, wesentlich nur noch als Kunst fort» («В Италии во времена Ренессанса религия, за исключением той, что еще существовала как суеверие, продолжает жить лишь как искусство»].

Здесь в игру вступали новые заблуждения. Прежде всего, обычай высмеивать Церковь и духовенство или же высокомерно подчеркивать свое превосходство над ними вовсе не был темой, специфической для гуманистов. Все это было весьма распространено уже в годы схоластики. Еще в XIII в. аверроизм процветал бок о бок с Фомой Аквинским. Уже тогда в аудиториях Парижского университета, в городах и при

329

дворах Италии вращалось поколение салонных еретиков, кичившихся своим отрицанием бессмертия и при этом осмотрительно поддерживавших мир с Церковью. Это те, кого Данте подвергает проклятию как эпикурейцев. Даже Джотто, насколько известно, вызывал подозрение. Вряд ли еще где-нибудь с такой ясностью видно, насколько трудно провести четкие границы в истории духовной культуры. Сам Данте, который в горящих могилах рядом с Фаринатой дельи Уберти видел отца своего друга Гвидо Кавальканти, — в небесном Раю, среди светочей богословия, рядом с самим Фомою, видел учителя аверроизма Сигера Брабантского 39 44*.

Если такое могло произойти у Данте, следовательно, мы должны быть осторожными и из-за насмешничанья и фривольности Ренессанса не приклеивать к нему ярлыка антихристианства. Более того, неблагочестивые или неблагочестиво ведущие себя гуманисты ни в коей мере не представляли собою всего Ренессанса. Если правда, что в их равнодушии действительно раскрывались истинная природа и прямое содержание Ренессанса, то в представлении об этом великом явлении культуры как целом кроется нечто до странности несуразное. Ибо каждому здесь должно быть ясно, что, несмотря на весь свой классицистский и мирской арсенал, материал и содержание искусства Ренессанса в подавляющей своей части были и продолжали быть христианскими, столь же христианскими, как средневековое искусство до Ренессанса и искусство Контрреформации после него. Что бы мы ни взяли: романское искусство и готику, сиенскую школу⁴⁵* и школу Джотто, фламандцев и кваттроченто, Леонардо и Рафаэля или Веронезе и Гвидо Рени, вплоть до позднего барокко, — священные цели и священные сюжеты всегда были главным вдохновением для искусства. Относительно средневекового искусства каждый признает, что оно произросло из глубочайшего благочестия. В строгом, искреннем благочестии тех, кто наново пылал в очищенном католицизме Тридентского Собора и иезуитов 46°, сомневаются еще менее. И могло ли находившееся между тем и другим искусство собственно Ренессанса, за некоторыми исключениями, оставаться по преимуществу красивостью и лишь претензией на благочестие? Высочайшим расцветом искусства, проистекающим от чуть заметного вдохновения? Не сделался ли бы от этого Ренессанс слишком непостижимым?

Ах, его поняли бы гораздо лучше, если бы вспомнили о его исключительных личностях, равно как и отказались бы от всеобщего мнения о язычестве Ренессанса. Это язычество было маской, надеваемой, чтобы тем самым прибавить себе значительности; на более глубоких уровнях личности для большинства вера оставалась непоколебимой. Героическое благочестие Микеланджело могло бы и здесь служить символом души Возрождения.

Языческий элемент Ренессанса донельзя переоценивали. Даже в гуманистической литературе — единственная почва, на которой он произрастал в изобилии, — вообще говоря, он ни в коей мере не занимал того места, которое ему, очевидно, приписывают. Языческие дерзости — зачастую не более чем побуждаемое модой бахвальство — получили чрезмерное освеще-

330

ние, тогда как обширное основание христианских жизненных убеждений в трудах гуманистов, нимало не ослабленное некоторой долею стоицизма, оставалось в тени. Петрарка и Боккаччо все еще хотели поставить Античность полностью на службу христианской вере 40. Да и позднее также не было решительно никакого разрыва, как можно было бы предположить при поверхностном рассмотрении, между христианской верой и духовным тяготением к языческой древности.

Стоило смягчить представление о нехристианском характере Ренессанса, и противостояние Ренессанса и Реформации потеряло значительную часть своей остроты. Стало очевидно, что оба эти культурные движения имели в своей основе больше общего, чем это казалось бы возможным, если исходить из громадного контраста в их подходе к жизни и к миру в целом. Исследования этого вопроса немецким филологом Конрадом Бурдахом выявили примечательные детали относительно общности истоков Ренессанса и Реформации из одной и той же сферы идей. Бурдах показал, что в своих истоках Ренессанс и Реформация (под каковым термином следует понимать также католическую Контрреформацию) имели одну идею, одно чаяние спасения, один весьма древний зародыш понятия духовного обновления. Конечно, из этого вовсе не следует, что оба явления были *следствием* этой идеи. Никто не пытается дать такое одностороннее ультраидеалистическое объяснение. Ренессанс и Реформация были продуктом культурного развития Средних веков во всей их запутанности, включая сюда духовные, экономические и политические факторы. Но важно, что идеи, вдохновляющее воздействие которых ощущали носители этих великих движений, частично выросли из одного семени.

Я намеренно умалчивал обо всех этих взаимосвязях, когда выше рассуждал о том, каково было понимание возрождения, восстановления, оживления или обновления у представителей Ренессанса XVI столетия. Теперь пора обратить внимание на то, что идея «restitution des bonnes lettres» [«восстановления изящной словесности»], как она нам встречается у Рабле, была лишь сужением гораздо более обширной надежды на возрождение, занимавшей умы на протяжении многих веков. Выдвижение Иоахима Флорского в качестве предвестника Ренессанса получает таким образом значение твердой опоры в тщательно определяемой цепи идей.

Источник всего этого роста идей лежит в новозаветном понятии второго рождения, укорененном, в свою очередь, в представлениях об обновлении, которыми изобилуют *Псалмы* и *Пророки*⁴¹. *Евангелия* и апостольские *Послания* сделали всеобщим духовным достоянием понятия обновления, возрождения, перерождения, связанные и с воздействием таинств, а именно Крещения и Причастия, и с чаянием конечного спасения, и с прижизненным обращением человека к принятию благодати⁴². *Вульгата* использовала для этого термины «renasci», «regeneratio», «nova vita», «renovari», «renovatio», «reformari» [«возрождаться», «возрождение», «новая жизнь», «обновляться», «обновление», «изменяться»]. Сакраментальное, эсхатологическое и нравственное понятие духовного

331

обновления получает иное содержание, когда в конце XII столетия Иоахим Флорский переносит его на ожидание истинно предстоящего преобразования христианского мира. Первое состояние мира, в соответствии с *Ветхим Заветом*, определялось Законом; настоящее состояние есть состояние Благодати, но вскоре и оно сменится состоянием некоей обогащающей благодати, согласно обещанному *Евангелием от Иоанна* (I, 16). Первый период был основан на познании, второй — на мудрости, третий будет основан на совершенном знании. Первый был эрой порабощения, второй — детского послушания, третий должен быть эрой свободы. В первом был страх, во втором — вера, в третьем будет любовь. Первый период видел свет звезд, второй освещала заря, в третьем же воссияет солнце. Первый принес с собою крапиву, второй — розы, третий принесет лилии. Явится dux novus [новый вождь], вселенский папа Нового Иерусалима, который обновит христианство.

Оставим в стороне вопрос о том, до какой степени идеи Иоахима оказали влияние на самого Франциска Ассизского. Известно, что часть его последователей, спиритуалы $^{47}*$, подхватили их и развили; известно также, что проповедь Франциска, его поэзия и его мистика распространили идею «renovatio vitae» [«обновления жизни»] среди весьма широких слоев, c упором на сей раз более на внутреннее обновление отдельной личности, нежели снова на ожидание чисто мирского события, которое бы в свою очередь привело к духовному обновлению. «Renovatio, reformatio» [«Обновление, изменение»] стало духовным девизом XIII в.

Именно его подхватил Данте. Его *Vita nuova* [*Новая жизнь*], не будучи воспринята на основе этих идей, останется непонятной. В *Комедии*, однако, концепция обновления была расширена. Хотя все еще в значительной мере под влиянием спиритуалов, у Данте, наряду с религиозным смыслом, она обрела политическое и культурное значение. Il Veltro [Пёс], который должен явиться, принесет мир и освободит Италию⁴⁸*. И здесь христианская идея возрождения весьма примечательным образом встречается с чисто античным представлением о продолжении жизни, тем, которое мы находим у Вергилия:

«Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo. Iam redit et virgo, redeunt Satumia régna; Iam nova progenius caelo dimittitur

[«Снова великий веков рождается ныне порядок. Дева приходит опять, приходит Сатурново царство. Снова с высоких небес посылается новое племя»] 49*

(Пер. С. Шервинского)

Уже ранние христианские богословы толковали эти слова как пророчество о рождении Христа, Данте же связывает их с политическим обновлением, которое он столь явственно различает в то время.

Символом мира, жаждущего обновления и освобождения, становится для Данте и для Петрарки стенающий Рим. Плодотворность этого символа была в том, что Рим мог быть увиден в любом из образов. Как главный город Италии, угнетаемый борьбой партий и насилием; как

332

средоточие Церкви, нуждавшейся в очищении и реформе и главы ее, и отдельных ее членов; как сцена античной гражданской добродетели и античной культуры: «Roma che il buon mondo feo» [«Рим, коий лучший мир содеял»]. Во всех случаях в основе здесь лежит мысль о спасительном возвращении былых времен.

А незадолго до этого пылкий мечтатель Кола ди Риенцо обратил эту навязчивую идею о Древнем Риме в политическое действие⁵⁰*. Как показал Бурдах, в удивительных письмах этого народного трибуна понятия «renasci» [«возродиться»] и «renovari» [«обновиться»] формируют ядро идей, наполовину мистически-религиозных, наполовину политических по своему смыслу. Риенцо пал из-за собственной слабости, и его оказавшийся не ко времени труд погиб вместе с ним, но символ Roma

гіпата [возрожденного Рима] остается жить и наполняет умы и сердца последующих поколений. Временами здесь берет верх мысль о возвращении к институциям и добродетелям Древнего Рима, временами — мысль о восстановлении чистоты латыни и благородных искусств или же о горячо желаемом очищении Церкви и веры. Обновление, оживление, возрождение уже стали чаянием века, ностальгией по былому великолепию — даже до того, как произошли позитивные изменения в искусстве, науке и жизни, позднее объединенные под этими терминами. И затем, как только люди осознали истинное обновление вещей в себе самих и вовне, как только они почувствовали себя носителями нового художественного идеала, более тонкого литературного вкуса и более богатых средств выражения, более критического отношения к священной традиции, это сознание сразу же причислило себя к уже существовавшей славной идее обновления жизни. Когда открылся родник, сосуд был уже наготове.

Итак, мы видим гуманистов, с одной стороны, и реформаторов — с другой, орудующих понятиями восстановления и возрождения, которые, по сути, являлись отчасти приложениями, отчасти ограничениями первоначально весьма обширной идеи обновления. В окружении Цвингли слово «renascens» [«возрождающееся»], в приложении к христианству и Евангелию, стало почти девизом 44. «О nos felices, si recta studia deum favore renascantur» — «О, мы счастливцы, коли благосклонностью богов возродятся подлинные науки», — восклицает Меланхтон 51*. Нравственно-религиозный аспект ренессансного идеала и его эстетико-литературный аспект проникают один в другой без какой-либо четкой границы (и простодушное множественное число — «deum» — Меланхтона говорит о многом: именно не о языческом, а о христианском характере Гуманизма). «Nunc probitas, honestas, justitia, imo Evangelium, quod diu sub tenebris latuit, reflorescit, renascuntur bonae literae» — «Нынче вновь расцветают добропорядочность, честность, справедливость, словом, Евангелие, которое долгое время было скрыто во мраке; возрождается словесность», — пишет Цвингли один из его друзей. «Sperandum sit, veterum quandoque innocentiam renatum iri quemadmodum et eruditionem videmus» — «Можно надеяться, что однажды возродится невинность, присущая древним, так же как на наших глазах

333

возрождается их образованность», — сам швейцарский реформатор пишет Беатусу Ренанусу. И Эразм, от которого впервые исходят такие мысли, в письме к папе Льву X от 1516 г. ставит друг подле друга следующие три великих чаяния: «...saeculo huic nostro quod prorsus aureum fore spes est, si quod unquam fuit aureum, ut in quo tuis felicissimis auspiciis, tuisque sanctissimis consiliis tria quaedam precipua generis humani bona *restitution in* videam: pietatem illam vere Christianam multis modis collapsam, optimas literas partim neglectas hactenus partim corruptas, et publicam ac peфe1uar orbis Christiani concordiam, pietatis et eruditionis fontem parentemque» — «...этот наш век — который поистине сулит быть золотым, если когда-либо таковой мог иметь место, — в коем под Вашим всесчастливейшим покровительством и под Вашим всесвятейшим водительством явлено может быть *восстановление* трех главных благ человеческого рода: истинно христианского благочестия, изрядно пообветшавшего; самой изящной словесности (в превосходной степени), до сих пор частью отвергаемой, частью испорченной; и всеобщего и вечного мира христианского согласия, источника и породителя благочестия и образованности».

Для нас, оглядывающихся назад и судящих по результатам, пропасть между литературными и библейскими гуманистами кажется больше, нежели она существовала в действительности. Идея, вдохновлявшая тех и других, имеет одни и те же приметы, хотя бы одни и были менее благочестивы, чем другие. Всех их пронизывала та же тоска по древней, первозданной чистоте и чаяние обновления. Независимо от того, были ли их стремления направлены к раннему христианству или к благородному, прекрасно управляемому Риму Катона и Сципиона, или же к чистой латыни, совершенной поэзии и открытому вновь искусству, это всегда было стремление вернуться назад во времени: renovatio, restitutio, restauratio.

Ревностное изучение ренессансной *идеи* в ее развитии, лишь беглый очерк которой я здесь предлагаю, также имеет свои опасности. Всякий, кто углубляется в исследования, подобные тем, которыми были заняты Бурдах и Боринский, проникавшие в наиболее отдаленные уголки классической и средневековой литературы в поисках звеньев в великой цепи идей возрождения, никогда не сумеет избавиться от ощущения, что при этом сама проблема Ренессанса — вопрос о том, чем он был, из чего состоял, — порой грозит сместиться на задний план. В высшей степени полезно, а для должного понимания необходимо, знать, как развивались целенаправленный образ и ощущение возрождения; однако важнейший вопрос, к которому нам приходится возвращаться, все-таки остается: что же на самом деле представляла собой та культурная трансформация, которую мы зовем Ренессансом? В чем состояло это изменение, каковы были его последствия?

При этом все еще остается первое, так и не выполненное предварительное условие: четкое определение оппозиции Средние века — Ренессанс, и второе, выполненное еще в меньшей степени: столь же ясное определение соотношения между Ренессансом и современной культурой.

334

Выше уже было описано, как концепция Ренессанса угрожала утратить какой бы то ни было смысл из-за настойчивого стремления все больше и больше углубляться в Средневековье. По мере того как все возраставшее множество характерных явлений культуры позднего Средневековья провозглашалось ростками и зародышами Ренессанса, образ средневековой культуры грозил растаять и исчезнуть как снежная кукла. Все, что было живым в Средневековье, в конечном счете было названо Ренессансом. Но что же тогда оставалось от собственно Средневековья? Нельзя ли четко определить, каковы были важнейшие свойства истинно средневекового духа во всех его проявлениях: в религии, мышлении, искусстве, общественной жизни, — а затем проследить, в каких именно пунктах Ренессанс порвал со всем этим?

Существует концепция, претендующая на то, что она в состоянии определить этот великий разрыв, этот фундаментальный контраст между Средневековьем и Ренессансом и что она может с точностью его описать. Насколько я знаю, ее не отыскать в научных трудах историков культуры и искусства, но она живет плодотворным убеждением в сердцах многих художников настоящего времени. Кто осмелится отрицать за ними право голоса в подобных вопросах? Если бы мне пришлось назвать тех, кто дал жизнь этой концепции, это были бы Виолле-лё-Дюк и рядом с ним, пожалуй, Уильям Моррие^{52*}. Она сводится к следующему. Средние века во всем были эпохой синтетического мышления и сильно развитого чувства всеобщности. Истинной сущностью культуры было совместное строительство. Искусство сознавало свою задачу придания формы высоким идеям — не в тщете наслаждений и индивидуальных забав, но в величественном выражении того, что затрагивало всех и каждого. Изобразительное искусство находилось в подчинении архитектуре и было символическим и монументальным; подражание природе никогда не являлось конечной целью. Тайную формирующую силу геометрических пропорций все еще знали и применяли. Триумфом истинно средневекового духа были романские соборы и даже ранняя готика и византийская мозаика, так же как духовное творчество Фомы Аквинского и символические образы мистики.

В свете таких представлений приход Ренессанса означает ослабление, а вскоре и утрату всех этих принципов. Вместо единых устремлений общины в жизнь вторгаются индивидуальные устремления личности (здесь эта точка зрения соприкасается с тезисом Буркхардта). Уже персональный реализм Джотто означает упадок. Аналитическое искусство воспроизведения действительности перерастает и вытесняет прежнее высокое синтетическое и символическое искусство. Уже фреска приносит с собой разработку не играющих роли деталей, но она, по крайней мере, все еще сохраняет связь с архитектурой. Отдельная картина полностью утрачивает эту связь: живописное произведение становится декоративным предметом и объектом торговли, ценной диковинкой, вместо того чтобы оставаться одним из членов целостного духовного организма. Натурализм и индивидуализм (как признанные характерные чер-

335

ты Ренессанса) суть лишь болезненные симптомы грандиозного процесса вырождения.

Нельзя отрицать, что эта концепция, притом что она ограничивается вниманием к развитию изобразительного искусства, содержит элементы глубокой истины. Без сомнения, такой взгляд на Средневековье основан на признании именно того наиболее существенного элемента, которым определялась культура этого периода. Но этот же взгляд ограничивает и упрощает богатый и разнородный материал истории до такой степени, что как схема для понимания истории он становится бесполезным. Место этой концепции — в ряду великих метафизических двойственностей, ценных как жизненная опора, но непригодных в качестве средства для научных исследований. Всякий, кто детально знаком с историей средневековой культуры, знает, что она сопротивляется обобщениям в понятиях коллективизма и синтеза. Представление о том, что chansons de geste и соборы были продуктами таинственно, безличностно действующего народного духа, на самом деле является наследием Романтизма. Знатоки средневекового прошлого давно уже от него отказались. Везде, где скупые источники позволяют нам ближе взглянуть на то, как возникали творения средневекового духа, вперед выступают индивидуальности со своими собственными мыслями и стремлениями. И в самом деле, как можно было бы провозгласить индивидуализм лишь достоянием Ренессанса, оставив по ту сторону разделительной линии фигуры, подобные Абеляру, Гвиберту Ножанскому, Бертрану дё Борну, Кретьену дё Труа, Вольфраму фон Эшенбаху, Виллару дё Оннекуру⁵³ и сотням других! Для придания представлению о коллективистско-синтетическом характере Средневековья той убедительности, которой требует эта оспариваемая здесь концепция, следовало бы начать с того, чтобы... исключить из рассмотрения три четверти всей средневековой духовной продукции, ограничиваясь самым ранним периодом, от которого у нас мало что есть и о котором мы еще меньше знаем, — так что тезис этот покоится на в высшей степени отсутствующем основании. Даже социальная и экономическая структура средневековой жизни не станет той опорой, о которой можно было

бы думать, ибо недавние исследования выявили немало индивидуалистских черт также и там, где ранее виделся лишь замкнутый коллективизм⁴⁶.

Отвержение такого ригористски незамысловатого контраста при разграничении между Средневековьем и Возрождением присуще и нашумевшим тогда «Kulturzeitalter» [«культурным эпохам»] Лампрехта — постольку, поскольку они затрагивают рассматриваемые нами периоды. Лампрехт, возводя Средневековье до «das typische Zeitalter» [«типического периода»], в противоположность «индивидуалистическому» 54*, который за ним последовал, вообще говоря, делал не что иное, как, исходя из буркхардтовского индивидуализма как основной черты Ренессанса, все ей противоречащее рассматривал как характерный признак предшествующего культурного периода. Человек Средневековья, в отличие от своего потомка эпохи Ренессанса, предположительно замечал пока

336

только типическое, только всеобщее, то, что объединяет, но не специфическое, заставляющее реагировать на каждую вещь с ее отличительными особенностями. При помощи одного этого понятия «типизм», являвшегося на самом деле всего лишь оборотной стороной индивидуализма, Лампрехт полагал, что ему удастся описать всю духовную жизнь Средневековья.

Это утверждение Лампрехта уже утратило актуальность, и здесь не место его детально оспаривать; насколько мне известно, никто уже больше не пользуется наименованием «das typische Zeitalter» [«типический период»]. Каждый сумел убедиться, что ничего не выйдет из отрицания за Средневековьем какого бы то ни было индивидуализма.

Пусть так, но это не меняет того факта, что Ренессанс был веком индивидуализма по преимуществу, что никогда отдельный человек не видел в себе самом основания своих индивидуальных мыслей и поступков в большей степени, чем в то время. Даже если представление о коллективистски-синтетическом характере Средневековья не принимать в столь строгом смысле, как это некогда делали, индивидуализм остается основной чертой и сущностью Ренессанса.

Но и против этого мнения следует выдвинуть возражение. Неверно, следуя Буркхардту, рассматривать индивидуализм как повсеместно господствующую главную черту Ренессанса. В лучшем случае это — одна из многих черт, пересекаемая чертами совершенно противоположного свойства. Лишь превратные обобщения могли возвысить индивидуализм до степени декларируемого принципа Ренессанса.

Доказательство этого тезиса или придание ему вероятности остается предметом дальнейших исследований. Пока же мы признаем лишь право за взглядом, что, во всяком случае, следует начать с отказа от какой-либо простой, все объясняющей формулы Ренессанса. Нужно широко открыть глаза пестрому многообразию и даже противоречивости форм, в которых Ренессанс нашел свое выражение. И поскольку индивидуализм оказывается в равной степени господствующим фактором истории задолго до Ренессанса и остается таковым долгое время после него, лучше всего наложить на этот термин табу.

И еще раз: понятие Ренессанса четко не определено ни во временных границах, ни в природе и сущности феноменов, которые его составляют. Определяющие термины не могут быть заимствованы из истории самого Ренессанса. Полюсы должны быть подальше отнесены друг от друга. Средневековью должна быть противопоставлена культура Нового времени. Следует задаться вопросом: каковы характерные особенности культуры, которая могла бы быть названа средневековой? В каких основных чертах современная культура отклоняется от средневековой? Между ними двумя и располагается Ренессанс. Его часто называют переходной эпохой, но при этом непроизвольно слишком смещают в нашу сторону. Так в своих исторических суждениях почти всегда мы опережаем время. Мы настолько чувствительны к сродству между тем, что находим в прошлом, и тем, что затем полностью раскрывается и де-

337

лается для нас привычным, что почти всегда переоцениваем развивающиеся элементы той или иной культуры. Сами источники вынуждены поэтому все время нас корректировать, являя нам этот период гораздо более примитивным, гораздо более отягощенным нагромождением древности, чем мы ожидали.

Ренессанс — это поворот. Картина перехода от Средневековья к Новому времени — это (да и возможно ли по-другому?) не резкое изменение курса, но долгий ряд волн, накатывающихся на берег: каждая из них разбивается в ином месте и в иной момент времени. Разграничительные линии между старым и новым повсюду различны; каждая культурная форма, каждая мысль сменяется в свое время, и происходящие перемены никогда не затрагивают весь комплекс культуры в целом.

Определять соотношение Ренессанса со Средневековьем и с современной культурой будет, соответственно, делом многих ученых. Здесь, где предметом рассмотрения является лишь настоящее состояние данной проблемы, возможен лишь беглый набросок тех направлений, по которым могло бы идти такое исследование, предпочтительно вне области искусства и литературы в более узком смысле⁴⁷.

Когда, согласно нашей привычной (и необходимой) периодизации, началось Новое время **, великие средневековые формы мышления отнюдь не все уже умерли. В старой и в новой вере и во всем, что с ними связано, стало быть, также и в самом Ренессансе с его богатством религиозного материала, удерживается символически-сакраментальный образ мышления, который прежде всего вопрошает не о том, каково естественно-причинное соотношение вещей, но о том, какова их значимость в Божественном плане мироздания. Два основных свойства средневекового мышления, формализм и антропоморфизм, увядают лишь постепенно. Макиавелли все еще столь же строгий формалист, что и Григорий VII.

Искать истину, приобретать знания означало для средневекового ума подтверждать логическими доказательствами заданные, независимые истины, будь то истины, уже открытые свету дня или до времени скрытые по причине того, что их добрые старые источники пребывали в забвении. Относительно каждой вещи вся истина должна была быть выражена в нескольких логических формулах, и местонахождение их непременно могло быть где-нибудь найдено: в Писании или у древних. Так Средние века воспринимали стремление к истине и к знанию. Для современного же ума — это приближение, развитие и определение еще не нашедших выражения истин, каждая из которых приходит в сопровождении все новых вопросов. Индуктивные исследования, взгляд на природу и мир как на тайну, которая должна быть раскрыта, — вот подход новой мысли к подобной задаче. Но принес ли эти духовные изменения Ренессанс? Нет. Если Леонардо да Винчи сам по себе и мог бы быть представителем новых методов в поисках истины, то Ренессанс как целое все еще придерживается старых подходов и верит в авторитеты. Поворотный пункт начинается здесь только с Декартом 56*.

338

Коперник вводит концепцию безграничной вселенной. Но отступает ли тем самым геоцентрический и антропоцентрический взгляд на мир непосредственно в XVI столетии? Ни в коей мере. Ренессанс, во всяком случае с не меньшей настойчивостью, чем прежнее мировоззрение, помещает землю и человека в центр мироздания. Именно преимущественно антропоцентрическая идея и расцветает, собственно, лишь в XVIII в.: в телеологическом понимании творения как мудрой системы для пользы и наставления человека. В этом пункте лишь в XIX в. происходит отказ от прежнего образа мыслей. Да и можем ли мы по самой своей природе отказаться от того, чтобы помещать землю и человека в центр всех вещей?

Равно расплывчата временная граница между средневековым отказом от мира и его принятием в мышлении более поздних периодов. Так удобно представлять, что Средневековье как целое якобы придерживалось концепции Contemptus mundi [Презрения к миру], тогда как с приходом Ренессанса весь оркестр сразу же грянул ликующую инструментовку темы Juvat vivere⁵⁷* [Радости жизни]. Но увы, все это слишком мало похоже на правду. Прежде всего, средневековая христианская мысль никогда не отвергала мир с его красотами и наслаждениями столь всеобъемлюще, как это часто считают. Тысячами способов земные радости получали свое законное место в тогдашней богоугодной жизни. И оптимистически-эстетический взгляд на мир уже начал прорываться сквозь прежнее отрицание в умах, представляющих схоластику в ее наивысших достижениях: у Фомы Аквинского, Данте. Разумеется, здесь именно Ренессанс голосами Пико, Рабле и десятков других поет гимн великой новой радости, появившейся в мире. Но были ли эти голоса господствующими в ту эпоху? Конечно, они не заглушали голосов Лютера, Кальвина и Лойолы. И можно ли быть так уж уверенным в том, что это

было звучание Ренессанса во всей его полноте? Не оказался бы основной тон большинства представителей Ренессанса гораздо более мрачным, чем мы полагаем? Победу (уж не пиррову ли?) принципиальному оптимизму принесло вновь лишь XVIII столетие. Обе формы, в которых оптимистическая мысль нашла воплощение, — концепция прогресса и концепция эволюции — не были ренессансными. Также и здесь Ренессанс вовсе нельзя ставить вровень с современной культурой.

Весь комплекс представлений, касающихся отношения отдельного человека к жизни и обществу, т. е. тех, которые являются важнейшей основой современной культуры, был чужд Средневековью. Взгляд на труд личной жизни как на «Selbstzweck» [«самоцель»], старание выразить свою жизнь и свою личность путем сознательного развития всех своих способностей и потенциальных возможностей, которыми снабдила природа. Сознание личной самостоятельности и фатальное заблуждение о праве на земное счастье. И в связи со всем этим: ответственность перед обществом, понимание своей личной задачи оказывать ему помощь в его защите и охране — либо в его замене и улучшении; потребность реформ, необходимость социальной справедливости, а в случаях болезненного отклонения от нормы — принципиальные и постоян-

339

ные жалобы на общество, независимо от его типа, выражаемые как чувство претерпеваемой от общества несправедливости либо как чувство превосходства над обществом. Всех этих чувств средневековый человек либо не знает вовсе, либо знает в одеянии религиозного долга и религиозной морали.

Что знает о них Ренессанс? Не более чем первые их ростки. Ренессансный человек до некоторой степени обладал сознанием личной независимости и собственной цели, хотя ни в коей мере ни столь сильным, ни столь всеобщим, как это приписывал ему Буркхардт. Но весь альтруистический элемент этого набора идей, и, следовательно, чувство социальной ответственности, именно в Ренессансе в громадной мере отсутствовал. В общественном смысле Ренессанс был особенно бесплодным и неподвижным, и в этом отношении — в противоположность Средневековью с его религиозным социальным сознанием — является скорее застоем, нежели возрождением.

Одним из наиболее глубоких и значительных изменений в переходе от средневековой культуры к культуре нашего времени было смещение и отчасти исчезновение понятий сословия, служения, чести. Эти изменения столь запутанны, что здесь и речи быть не может о том, чтобы дать их описание. Достаточно указать лишь на два широко известных результата этого процесса, чтобы дать понять, что также и в этой области Ренессанс ни в коем случае не может быть сравним с современной культурой. Великий процесс одухотворения, который более не определял контраст между высоким и низким положением человека через различие во власти или богатстве, но переносил его в сферу этики и интеллекта, фактически начался уже в XIII в. Уже куртуазная лирика трубадуров развивала образ благородного сердца. Затем последовало признание — весьма теоретическое признание — простой и усердной крестьянской жизни, питаемое образами пасторальной поэзии. Все эти понятия Ренессанс унаследовал от Средневековья и освежил их красочными тонами Античности. Жизненные идеалы, ранее разрозненные, здесь уже сплавлены; галантный и начитанный аристократ, образованный монах, умеющий держать себя в свете, состоятельный бюргер, обладающий вкусом к учености и искусству, дают все вместе тип гуманиста, чувствующего себя как дома при любом дворе, знакомого со всяческой ученостью и богословием, пригодного (или воображающего себя пригодным) для любой городской или государственной службы. Но это вовсе не значит, что старые независимые формы жизни прекратили свое существование. Средневековый идеал рыцарства, старый рыцарский кодекс чести и все, что им сопутствовало, были не только тщательно сохранены Ренессансом, но и наполнены новым блеском благодаря Ариосто, Тассо и романам об Амадисе. Сословное чувство, и в более грубых, и в более утонченных формах, продолжает сохраняться, как бы оно ни отличалось большим богатством оттенков, еще долгое время по завершении Ренессанса, так, как оно существовало и в Средневековье.

340

В теснейшей связи с понятием сословности стоит понятие служения. Современная культура сформировала идею, что для человека было бы недостойно служить кому-либо или чему-либо — верно служить в уничижении и послушании — кроме как Богу и общему благу. Средневековье знало подлинное служение и подлинную верность человека человеку (всегда, однако, понимаемые как отражение служения Богу), подобно тому как у восточных народов человеческому сердцу до сих пор ведомо такое служение — если, конечно, западная пропаганда еще не подорвала подобное чувство. — Как же относился ко всему этому Ренессанс? — Внешне вполне по-средневековому. Ренессансный человек, обычно зависимый от расположения двора или какого-нибудь мецената, служит ревностно и с

охотою, всеми струнами своей лиры и всем блеском своего ума — но не сердцем. Средневековая преданность совершенно исчезла. Посмотрите, как Эразм в письме к своему другу Баттусу пренебрежительно отзывается об общей их покровительнице, фроуве ван Борселен — и в то же самое время шлет ей эпистолы, полные лести и славословий; или как Ариосто, восхвалявшийся как один из наиболее искренних и независимых умов своего времени, до небес превозносит отвратительного кардинала Ипполито д'Эсте в *Orlando furioso* — и при этом бичует его в сатирах, не предназначенных для публики 1994. Так что вот одна из тех областей, где Ренессанс демонстрирует нерешенные противоречия духовного поворота.

В произведениях изобразительного искусства и литературы решительный разрыв между Ренессансом и Средневековьем на первый взгляд кажется полным. Здесь видны зрелость и полнота, которых не хватало предыдущей эпохе, цветовая насыщенность, непринужденность выражения, великолепие и величие, которые все вместе дают ощущение современности и уж вовсе не примитива. Но при более пристальном рассмотрении все эти свойства, независимо от предпочтительной оценки их выше или ниже строгости и сдержанности искусства предшествующего периода, имеют отношение лишь к качеству самого искусства, но не к его основам. Преемственности здесь намного больше, чем обычно считают. Ни одна из великих изобразительных форм, которые давали жизнь средневековому искусству и литературе в их высочайшем расцвете, фактически не умерла с появлением Ренессанса. В литературе рыцарский романтизм сохраняется на протяжении значительной части XVII столетия. Изобразительные искусства и литература продолжают культивировать пастораль как излюбленную форму выражения чувства и в XVIII в. Аллегория не покидает свое поле деятельности ни в изобразительных искусствах, ни в литературе, хотя Ренессанс слегка ее подрезал и приструнил, придав ей несколько больше вкуса и элегантности. С другой стороны, аппарат мифологических образов появился уже задолго до Ренессанса, продолжая оставаться в чести, наряду с аллегорией, еще долгое время после того, как эта эпоха подошла к концу.

Короче говоря, если вопрос ставится так, что все дело в том, чтобы предоставить Ренессансу его истинное место между средневековой и

341

современной культурой, тогда все еще останется масса нерешенных или не вполне ясных вопросов. Ренессанс нельзя считать ни чистой противоположностью средневековой культуре, ни даже пограничной территорией между Средневековьем и Современностью. Из важнейших разделительных линий между более старой и более молодой духовной культурой западных народов одни проходят между Средневековьем и Ренессансом, другие — между Ренессансом и XVII в., третьи — непосредственно через сам Ренессанс; их более одной уже в XIII в., так же как и еще в XVIII.

Картина, которую являет нам Ренессанс, — это картина поворота и колебания, перехода и смешения культурных элементов. Всякий, кто ищет здесь законченное духовное единство, с тем чтобы выразить его с помощью одной простой формулы, никогда не сможет понять эту эпоху во всех ее проявлениях. Прежде всего нужно быть готовым принять ее во всей ее сложности, неоднородности и противоречивости и выработать плюралистический подход к вопросам, которые она порождает. И кто бы ни забрасывал очередную упрошенную схему как сеть для поимки этого Протея, он увидит в ее ячеях лишь самого себя. Желание описать «человека Ренессанса» — напрасное стремление. Гораздо больше, чем некий индивидуализм мог бы объединить их, многочисленные типы, которые являет нам этот богатейший период, прочими своими чертами отличаются друг от друга. Специфические качества ренессансного общества, каждое само по себе. — вот на что должно быть ориентировано исследование. Буркхардт с блеском ввел в обиход этот метод, подвергнув рассмотрению ренессансную насмешку и страсть к славе. Было бы желательно также обратиться к рассмотрению доблести, добросовестности, тщеславия Ренессанса, его чувства стиля, его высокомерия, его вдохновения, его критического сознания. И с той же непринужденностью, на какую способен был Буркхардт, без тяжеловесной подозрительности, которая у нас, северян, так часто стоит на пути понимания Ренессанса. Ибо главное живо и неизменно стоит перед нашими глазами: Ренессанс — это один из триумфов романского духа. Всякий, кто хочет понять его, должен быть восприимчив к этому слиянию стоической серьезности и твердо нацеленной воли (занятой совершенно иными вещами, нежели «расточение своей личности») легкой, радостной веселостью, подкупающе широкой доверчивостью безответственностью. Он должен суметь отказаться от желания повсюду пускаться на поиски собственной души — чтобы ощутить сильный, непосредственный интерес к вещам как таковым. Он должен быть способен наслаждаться сущностью вещей и красотою их формы. За чертами того или иного лица Хольбайна или $Mopo^{60*}$ он должен уметь угадывать смех Рабле.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ История возникновения понятия «Ренессанс» почти исчерпывающе изучена немецкими учеными. Хотя намерением этой статьи является более широкая постановка вопроса, чем это имеет место обычно, нелишне будет назвать некоторые сочинения, посвященные указанной теме, что нам будет полезно впоследствии.

Goetz W. Mittelalter und Renaissance // Historische Zeitschrift. 1907. 98. -Brandi K. Das Werden der Renaissance: Rede. Göttingen, 1908. - Burdach K. Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation // Sitzungsberichte der K. Preuß. Akademie der Wissenschaften. 1910. S. 594; Oh sie, Über den Ursprung des Humanismus // Deutsche Rundschau. 1914. Bd. 158. - Troeltsch E. Renaissance und Reformation // Historische Zeitschrift. 1913. 110. - Weisbach W. Renaissance als Stielbegriff // Historische Zeitschrift. 1919. 120. - Bonnski K. Die Weltwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten, I. Der Streit um die Renaissance und die Entstehungsgeschichte der historischen Beziehungsbegriffe Renaissance und Mittelalter // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse. 1919.

```
<sup>2</sup> Livre I, ch. 9.
```

Les vies des hommes illustres. Paris, 1578. F. a iiii.

⁴ Adagia // Ed. Chesneau. Paris, 1571. Об употреблении терминов «bonae literae» и «renascentia» самим Эразмом см. мой Erasmus, 2de druk, Haarlem, 1925, passim. — Verzamelde Werken, VI.

⁵ Valla L. Elegantiae linguae latinae // Opera. Basileae, 1543.

⁶ Подобно тому как литераторы XV в. термин «humanista» производили от «humanitas» классической латыни в значении «культура», немецкая историческая наука XIX столетия от «humanisten» произвела понятие «humanisme», обозначив им соответствующее духовное течение.

⁷ Machiavelli. Opera. Milano, 1805. T. 10. P. 294.

⁸ Vasari. Le Vite de' piu eccellenti pittori, scultori e architettori / Ed. Karl Frey. 1911. I: посвящение герцогу Козимо (1550. Р. 5).

Proemio délie Vite. Ibid. P. 216.

¹⁰ Proemio délie Vite. P. 175-217; Vita di Cimabue. P. 402.

¹¹ Proemio délie Vite. P. 168-169.

¹² Decamerone, VI, 5; Seidlitz, L. d. V. I, 381; Alien, I. P. 108; Heydrich A, Dürers Schriftlicher Nachlaß, S. 223, 250.

¹³ Bayle P. Dictionnaire historique et critique. 5e éd. Amsterdam, 1740. T. 4. P. 315.

¹⁴ Согласно *Borinski*. Loc. cit. P. 90.

¹⁵ Chap. 81, p. 349 (Œuvres complètes. Paris, 1819. T. 14).

¹⁶ Loc. cit. P. 355.

¹⁷ T. 15. P. 99.

¹⁸ T. 1. P. 187 (Œuvres, 1819. T. 17).

¹⁹ Italienische Reise, III, 22 Juli 1787. Weimarer Ausg. Bd. 32. S. 36.

²⁰ Ibid. Lesarten. S. 207.

³⁴³

²¹ Tagebücher. 1786. I. 19 Okt. S. 305.

²² Italienische Reise, III, S. 67-68.

²³ Loc. cit. S. 46.

²⁴ Introduction. P. 14- 15.

²⁵ In: *Goetz W.* Loc. cit. S. 40.

²⁶ Уже после выхода в свет второго издания внесение исправлений и доработку своего сочинения Буркхардт передал Л. Гайгеру и не хотел ни выслушивать чьи-либо советы, ни заглядывать в корректуру, хотя его и радовал успех книги. Между тем пространные объяснения и многочисленные поправки привели к такому увеличению объема и настолько изменили ее первоначальный характер, что в конце концов произведение Буркхардта стало поистине неузнаваемым. Тогда книга вновь была издана в своем первоначальном виде и тем самым получила тот отпечаток классичности, который она заслуживает.

²⁷ I. S. 85. ²⁸ I. S. 142.

²⁹ P. 51.

³⁰ P. VII.

³¹ La renaissance italienne et la philosophie de l'histoire // Revue de Deux Mondes. 1885. T. 72. P. 342; затем также в сборнике Etudes méridionales (1887).

³² P. 142, p. 16 ss., 69.

³³ Loc. cit. 2. Ausg. 1904. S. 62.

³⁴ Byzantinische Kultur und Renaissancekultur // Historische Zeitschrift. 1904. 91. S. 215.

- ³⁵ Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. 1906; Historische Zeitschrift. Bd. 97, позднее опубликовано в: Historische Bibliothek. 1911. Bd. 24.
- ³⁶ Со слов Трёльча, высказанных им в разговоре со мною, имевшем место скорее всего в апреле 1919 г.
- ³⁷ С этим, между прочим, согласился также и Трёльч, см. Bedeutung... S. 7; Renaissance und Reformation // Historische Zeitschrift. 110. S. 534.
 - ³⁸ Weltgeschichtliche Betrachtungen. S. 158.
 - ³⁹ Inferno, X; Paradiso, X.
- ⁴⁰ Waiser E, Christentum und Antike in der Auffassung der italienischen Frührenaissance // Archiv für Kulturgeschichte. 1914. IX. S. 273.
 - ⁴¹ Пс. 102, 1, 4, 5; 103, 30; 50, 12; Иез. 11, 19; 36, 26; Ис. 43, 19.
- ⁴² Ин. 3, 3; Мф. 19, 28; Откр. 21, 1; Рим. 6, 4; Еф. 4, 23; Кол. 3, 10; 1 Пет. 1, 23; 2 Кор. 4, 16; Рим. 12, 2 и пр. 43
 - Purgatorio, XVI, vs. 106.
 - ⁴⁴ Wernle P. Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert. 1914. S. 1, 38.
 - ⁴⁵ Opera (le Clerc). III. 167; *Allen*. II. № 566. P. 527.
- 46 Мне приходят на ум, среди прочего, исследования Альфонса Допша, посвященные экономическому развитию каролингской эпохи, и Пиренна — о ранних формах капитализма.
 - ⁴⁷ Некоторые из таких направлений были обозначены в упомянутых выше работах Трёльча.

разрыв с христианской традицией. Тот же разрыв выразился во введении в 1793 г так называемого республиканского календаря. В соответствии с ним год начинающийся 22 сентября (21 сентября 1792 г. была упразднена королевская власть и следующий день был объявлен первым днем первого года Республики), делился на 12 месяцев по 30 дней и 5 (или 6) дополнительных дней; месяцы, получившие новые названия, например, термидор — «дар тепла», подразделялись на три декады, дни именовались по порядковому номеру, например, септиди (т. е. седьмой день), десятый -декади - объявлялся выходным, празднование воскресенья воспрещалось; кроме того, каждый день был посвящен какому-либо растению или предмету, например септиди - лишайнику. Адриен Антуан Бернар де Сент (Бернар - часть фамилии) был членом Конвента во время Революции, сторонником Робеспьера, приверженцем крайне левых и после падения последнего, но при Наполеоне отошел от политической деятельности, вернул себе прежнее имя и стал судьей; после восстановления монархии изгнан из страны как голосовавший за казнь Людовика XVI.

КОММЕНТАРИИ. HOMO LUDENS

При подготовке комментария были использованы примечания В. В. Ошиса (Хёйзинга Й. Homo ludens. М.: Прогресс-Академия, 1992), которому комментатор приносит искреннюю благодарность.

Предисловие — введение

- ^{1*} Речь идет о XVIII в., эпохе Просвещения. Присущая этой эпохе безграничная вера в человеческий разум основывалась на том, что законы природы, законы общественного развития и законы разума считались идентичными и одинаковыми во все времена и у всех народов. Для познания мира, для правильной организации человеческого общества полагалось достаточным, в сущности, познать законы собственного мышления и действовать в соответствии с ними. Идеологи Просвещения были полны радостным ожиданием расцвета наук и искусств и улучшения нравов в результате повсеместного торжества идей разума.
- ^{2*} Мана безличная, приносящая блага (удачу) магическая сила, которой, согласно верованиям многих архаических народов, обладают отдельные категории предметов, духов, людей (например, мана вождей), что придает этим предметам, людям и т. п. повышенную значимость. Слово *чана* заимствовано из меланезийских языков, поскольку этнологи впервые зафиксировали подобные верования в Меланезии, хотя сам феномен известен у народов Полинезии, Африки, Северной и Южной Америки и др.
- ^{1*} Sub specie ludi лат, букв. "под видом (формой) игры", т. е. "под углом зрения игры", "с точки зрения игры". Эти слова представляют собой парафраз известного выражения Спинозы: "Sub specie aetemitatis" "под видом (формой) вечности", т. е. "с точки зрения вечности".
- ^{2*} Хёйзинга, водимо, имеет в виду либо платоновское сравнение людей с куклами-марионетками, которыми играют боги (Законы, I, 644d—645a; VIII, 803с—804b ср. ниже, с. 37), либо его же взгляд на общественное устройство идеального государства как на трагедию:
- "...мы и сами творцы трагедии, наипрекраснейшей, сколь возможно, и наилучшей. Ведь весь наш государственный строй представляет собой подражание самой прекрасной и наилучшей жизни. Мы утверждаем, что это и есть наиболее истинная трагедия" (Там же, VII, 817b).
- ^{3*} Vanitas лат. "суетность, тщетность". Аллюзия на библейское "Vanitas vanitatum et omnia vanitas" "Суета сует и все суета" (*Еккл.* 1, 2).
 - 4* Ratio здесь: разумное начало, принцип, смысл.
- ^{5*} Petitio principii (лат. "предвосхищение основания") распространенная логическая ошибка, когда доказательство строится на предпосылке, которая сама нуждается в доказательстве.
- ^{6*} Шпильбрехер (нем. Spielbrecher, букв. "ломающий игру") неологизм Хёпзинги, произведенный по образцу слова Streikbrecher "штрейкбрехер" (букв. "ломающий забастовку").
- 7* Раіг чрезвычайно многозначное английское слово, здесь означающее "честный, справедливый, беспристрастный, законный". Хёйзинга подразумевает весьма важное для его дальнейших рассуждений одно из ключевых понятий английской культуры —

345

- "a fair play", "игра по правилам", т. е. честная игра, без мошенничества, запрещенных приемов, с уважением к противнику и т. п.
- 8* Латинское слово illusio (архаический вариант inlusio) "насмешка, ирония", а также "обман, заблуждение" образовано от глагола illudo (в архаической форме inludo из "in-" "в-" и "ludo"), весьма многозначного слова, включающего значения "играть", "шутить, веселиться", "насмехаться", "обманывать, дурачить".
 - ^{9*} Outlaw англ. "человек вне закона (букв.), изгой, изгнанник, беглец".
- фратрия группировка нескольких родов одного племени, фратрии имели свои наименования. между входившими в них родами предполагалось тесное сотрудничество, общий культ. Возрастные классы группы, на которые делилось первобытное племя; обычно таких классов было четыре: дети, молодежь, взрослые, старики; у некоторых народов каждый из классов подразделялся на два по половому признаку. О мужских союзах см.: Осень Средневековья (т. I настоящего издания), примеч. 1* к гл. VI.
- 11* Инициация (от лат. initiatio "посвящение") распространенная в архаических обществах система ритуалов, связанная с переходом из одного возрастного класса в другой, как правило, из разряда молодежи в полноправные взрослые члены племени, иногда и из класса детей в класс молодежи. У некоторых народов инициацию проходили только юноши, у иных и девушки. Обряды инициации включали в себя временное отделение от племени, посвящение в ритуалы, ознакомление с мифами, истязания, часто мучительные, иногда определенные операции (татуировка, выбивание зубов, обрезание, кое-где ритуальная дефлорация). Инициация символизировала смерть члена одного возрастного класса и его возрождение в качестве принадлежащего к другому.
 - 12* См. Осень Средневековья (т. I настоящего издания), примеч. 7* к гл. VIII.
- 13* Древнегреческие слова δρώμενον и δράμα, восходящие к глаголу δράω «делать», первоначально означали одно и то же «действие», «дело».

- 14* Древнейший период индийской религии (середина II I тыс. до и. э.) историки именуют ведийским, по Ведам (санскр. "веда" "знание", слово произведено от того же общеиндоевропейского корня, что и русское "ведать"), священным книгам, представляющим собой сборники гимнов, молитв, заклинаний, жертвенных формул и т. п. Всего существуют четыре Веды: Ригведа (Веда гимнов), Самаведа (Веда мелодии), Яджурведа (Веда жертвоприношений и Атхарваведа (Веда заклинаний. Архаическая индийская религия по сути своей весьма магична: если в монотеистических религиях основное место занимает молитва, т. е. обращение к божеству, просьба, которую это божество может принять или отвергнуть, то в магических верованиях заклинание обладает принудительной силой. Согласно древнеиндийским представлениям, боги не могут не выполнить обращенного к ним требования, подкрепленного жертвоприношением, если ритуал этого жертвоприношения проведен правильно и жертвенная формула произнесена безошибочно. В Ведах упоминается Брихаспати, или Брахмас-пати ("господин молитвы"), божество заклинаний и жертвоприношений, согласно Атхарваведе это отец богов и создатель мира.
- 15* Куреты в греческой мифологии демонические существа, составляющие окружение матери богов Реи. Верховный бог Кронос пожирал своих детей, рожденных от Реи, ибо ему было предсказано, что сам он погибнет от руки сына. Последнего из детей, Зевса, Рея спасла, спрятав в пещере на Крите. Когда младенец плакал, куреты, дабы не дать его обнаружить, заглушали плач ударами копий о щиты, экстатическими криками и плясками. В поздней Античности куреты считались наставниками людей в полезных занятиях пчеловодстве, скотоводстве, домостроительстве и составляли свиту Афины.
- 16* Хёйзинга намекает на распространенные в конце XIX начале XX в. теории в мифоведении: солярно-метеорологическую (см. *Осень Средневековья*, т. I настоящего издания, примеч. 2' к гл. V) и гипотезу английского этнолога Дж. Дж. Фрейзера (Фрэзера), выдвинутую в его капитальном труде "Золотая ветвь" (существует множество вариантов; основной, объемом в 12 т., вышел в свет в 1911—1915 гг.). Фрейзер группирует все первобытные верования вокруг центрального ритуала умерщвления священного царя-жреца его преемником (из этого фрейзер выводит и идею умирающего и воскресающего божества).
- 17* Кора индейский народ на западе Мексики. Ныне насчитывает около 8 тыс. человек и обитает в долинах и на склонах горной цепи Западная Сьерра-Мадре. До испанского завоевания численность кора достигала 150 тыс. человек, они населяли обширные территории от Западной Сьерра-Мадре до тихоокеанского побережья. Сохраняли независимость до 1720 г., после покорения численность их резко сократилась. В XVHI в. были обращены в католичество, но до сего дня сохранили пережитки дохристианских верований. Ныне, впрочем, многие древние ритуалы (праздник жареной кукурузы, танцы вызывания дождя) воспринимаются как народные празднества.
 - 18* Синтерклаас он же Санта-Клаус (св. Николай), Рождественский дед, Дед Мороз.

346

- 19* Квакиутль (квакиютл) индейский народ, живущий на крайнем юго-западе Канады (о. Ванкувер и близлежащее побережье материка); численность около 1 тыс. человек. Была весьма развита резьба по дереву, в частности, изготовление тотемных столбов и ритуальных масок. Это искусство практически исчезло в начале XX в., но с 70-х гг. снова возрождается в резервациях в качестве сувенирной промышленности.
- ^{20*} Лоанго прибрежная область в Экваториальной Африке между устьями рек Огове и Конго (иное название реки Заир). Во время написания Homo ludens она входила в состав французских, бельгийских и португальских владений, ныне в Габоне, Конго и Анголе. Название область получила по туземному королевству Лоанго, существовавшему в тех местах с XIV в. до европейских завоеваний в XIX в. Этнографы XIX начала XX в. именовали термином "лоанго" население одноименной области, в большинстве своем принадлежавшее к вили племенной группе народа (фактически совокупности племен) конго.
- ^{21*} Увлечение экзотикой в конце XVII—XVIII в. имело различные основания и принимало разные формы. В дальних странах особенно в Индии и Китае искали некой древней мудрости, у первобытных народов 'близости к природе, "естественного", не испорченного цивилизацией состояния человека. Подобные увлечения влияли и на философию (Руссо, Вольтер), и на изобразительное искусство (росписи или обои в так называемом "китайском" стиле, например, в Царском Селе, Кусково), и на моду (китайские рестораны в Париже, стиль chinoiserie, т.е. "китайщина"). Нельзя не отметить, что китайцы или индейцы в массовых представлениях европейцев XVIII в. имели мало общего с реальными жителями Китая или аборигенами Америки.
- 22* Религиеведение XIX начала XX в. подразделяло религии на высшие и низшие. Первые отличались наличием богословия, т. е. философской рефлексией по поводу мифов и обрядов, верой в спасение, личной преданностью божествам. В Индии в VI в. до н. э. появились первые Упанишады (санскр. "упа-ни-шад" букв. "сидеть около", т.е. пребывать в обществе учителя с целью познания истины; отсюда позднейшее значение этого слова "сокровенное знание, тайное учение"), религиозно-философские произведения (всего известно более 200 Упанишад, они сочинялись до XIV—XV вв.), которые рассматривались как толкование Вед, Главная проблема Упанишад достижение духовного освобождения, понимаемого как слияние индивидуальной души с Мировым Духом.

Религия Древнего Египта, строго говоря, не знала богословия; представления о египетской мистической мудрости принадлежат, скорее, грекам, нежели самим египтянам. Культ египетской богини Исиды,

первоначально богини плодородия, широко распространился уже в эллинистическую эпоху (IV в. до н. э. и позднее) не без влияния греческой философской мысли; Исида становится матерью всего сущего, спасительницей тех, кто предан ей душой и помыслами.

В Древней Греции в г. Элевсине в Аттике с древнейших времен находился культовый центр богини плодородия Деметры; по меньшей мере, с VI в. до н. э. культ ее принял тайные формы, обряды — мистерии (букв. "тайные") — проходили только для посвященных, и разглашение тайн этих обрядов категорически воспрещалось. Представления о Деметре-Природе, умирающей осенью и возрождающейся весной, преобразовались в веру в воскресение после смерти, которое ждет участников мистерий. Предположительно в VI в. до н. э. в Греции возник орфизм (предания называют основателем этого учения полулегендарного поэта Орфея, жившего в глубокой древности до Гомера), в основу которого положена идея о душе как благом начале, частице божества, и теле как темнице души. Участие в мистериях (орфизм сильно повлиял на осмысление элевсинских таинств), насколько нам известно, посвященных Деметре и Дионису (первоначально бог-покровитель виноградарства и виноделия, потом бог-спаситель, освобождающий человека в результате экстатических обрядов), должно высвобождать душу из телесного плена.

Следует отметить, что во всех перечисленных религиях речь идет о посмертной судьбе индивидуальной души человека, тогда как "низшие" религии направлены на благополучие не столько человека, сколько рода, племени, общины, притом в этом, земном мире.

^{1*} О номинализме см. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), примеч. 2* к гл. XV. ^{2*} Алгонкины — группа индейских народов (название дано по племени собственно алгонкинов, небольшого — около 2,5 тыс. человек — народа, живущего на юго-востоке Канады) Северной Америки. На языке алгонкинской группы, ныне вытесняемом английским, говорят члены племени блэкфут (т. е. черноногие, самоназвание "сиксика" значит то же самое), живущие на северо-западе США и юго-западе Канады, у подножия Скалистых гор; до второй половины XIX в. занимались конной охотой на бизонов.

347

^{3*} Чайная церемония — особый культурный обряд у японцев, включающий не только приготовление и употребление чая (это осуществляется при помощи четко фиксированных ритуальных жестов), но и созерцание чайной посуды, окружающего ландшафта, картин и цветов (чайная церемония происходит в саду в особом помещении, украшенном вазами с цветами, свитками с живописными изображениями, каллиграфически выполненными изречениями и т. п.). Этот обряд символизирует единство с окружающим миром, достигаемое в повседневной жизни.

^{4*} Арамейский и сирийский языки в современной языковедческой терминологии одно и то же. Арамеи — западносемитский кочевой народ, переселившийся в XIV в. до н. э. с Аравийского полуострова. В конце XI в, до н. э. они заняли Сирию, где, перейдя к оседлости, основали ряд мелких государств. В XI—VIII вв. до н. э. на основе финикийского алфавита было создано арамейское письмо. Арамейский язык был языком общения на Ближнем Востоке до начала н. э., в частности — разговорным языком палестинских евреев. Говоря об особом сирийском языке, Хёйзинга, видимо, имеет в виду новоарамейский, или новосирийский, язык, на котором говорят современные ассирийцы (айсоры), живущие в Ираке, Иране, Турции, Сирии, государствах Закавказья и являющиеся потомками арамеев.

^{5*} Готы — германские племена, говорившие на языках восточногерманской подгруппы германской группы. Родина готов, видимо, Южная Скандинавия, около I в. н. э. они переселились на юг, в Причерноморье, в III в. начали наступление на Римскую империю и в V—VI вв. заняли значительные ее части: восточная ветвь (остготы) — Италию, западная (вестготы) — Южную Галлию и Испанию. В VI—VII вв. готы были ассимилированы местным населением и другими германскими народами. В IV в. миссионер и первый епископ готов Ульфила (Вульфила), сам гот по происхождению, проповедовал христианство среди готских племен и перевел Св. Писание (или только часть его) на готский язык, создав для этого особый алфавит; до нас на этом языке дошли только отрывки из Нового Завета.

^{6*} Немецкий словарь был начат в 1854 г. знаменитыми немецкими филологами и фольклористами братьями Якобом и Вильгельмом Гриммами. Они довели свой труд только до середины 4-го тома; последний, 16-й, вышел в свет лишь в 1961 г.

^{7*} Идиомы, построенные на использовании многозначности слова spel [игра]; ср., например: "играть в молчанку", "играть на руку", "играть глазами", "сыграть в ящик". — *Примеч. пер*.

^{8*} В 843 г. империя, созданная к началу IX в. Карлом Великим, распалась, поделенная его внуками на три части: Западно-франкское королевство (будущая Франция), Восточно-Франкское (будущая Германия), а также Италию с Лотарингией (последняя позднее была поделена между двумя первыми государствами), С середины IX в. на Европу, особенно Францию и Англию, начались набеги с моря, производимые выходцами из Скандинавии — викингами, или норманнами (т. е. "людьми Севера"). Западно-франкский король Людовик III разбил их при местечке Сокур (или Сукур, Soulcourt, современное название — Saucour-en-Vimeu) в Пикардии в нынешней Северной Франции. Победы над норманнами случались весьма редко, потому эта удостоилась особой победной песни, сочиненной на языке господствующего этноса империи Карла Великого, франкском. Эта песнь относится к старейшим текстам на древнегерманском языке, одним из диалектов которого являлся упомянутый франкский. И до наших дней немецкий язык делится на

множество диалектов, соединяемых в две ветви — верхненемецкую и нижненемецкую; многие филологи считают, что верхне- и нижненемецкий — не просто группы диалектов, но разные языки.

^{9*} См. примеч. 8* к настоящей главе. В Средние века на нижненемецком существовала богатая литература; сегодняшний литературный (и государственный) немецкий язык существует на основе верхненемецкого. Нижненемецкий используется в быту, в церковной проповеди, на нем издается литература, но в целом он значительно уступает по распространенности верхненемецкому даже в качестве разговорного.

Ш

- ^{1*} Беседковые (шалашники) семейство птиц, отряда воробьиных, длина 23—25 см. Обитают в Австралии, на Новой Гвинее и близлежащих островах. Самцы строят гнезда типа шалашей, украшая их раковинами, цветами и разными яркими предметами.
- ^{2*} Дьяболо игрушка в форме двух соединенных вершинами конусов; раскручивается, подбрасывается веревкой (которую держат за концы обеими руками), взлетает и ловится той же веревкой.
- 3* Слова $\alpha \gamma o \rho \acute{\alpha}$ ((<u>агора)</u>) "народное собрание; место собрания", "площадь, рынок" и $\acute{\alpha} \gamma \acute{\omega} v$ ((<u>агон)</u>) "собрание, место собрания; состязание, борьба, судебный процесс", возможно, име-

ют общее происхождение, хотя первое образовано от глагола α "собираться", а второе от весьма многозначного α ((аго)) — "вести, везти, проводить, приводить, побуждать" и многое другое.

^{4*} В еврейской и протестантской *Библии Первая* и *Вторая книги Царств* по православному счету именуется *Первой* и *Второй книгами пророка Самуила, Третья* и *Четвертая книги Царств* — *Первой* и *Второй книгами Царств*. В указанном месте *Писания* рассказывается, как во время борьбы за престол между царем Иевосфеем, сыном первого израильского царя Саула, и претендентом на престол Давидом столкнулись две группы: сторонники Иевосфея, ведомые его полководцем Авениром, и приверженцы Давида под командованием его друга Иоава. "И сказал Авенир Иоаву: пусть встанут юноши и поиграют пред нами. И сказал Иоав: пусть встанут" (2 Цар. 2, 14). После этого начинается схватка между отрядами по 12 человек с каждой стороны, в которой все гибнут, а затем — общее сражение, завершившееся победой сторонников Давида.

^{5*} Ньёрд и Тритон — морские божества, первый — в скандинавской мифологии (повелитель моря и ветров, покровитель мореплавателей, рыболовов и охотников на морского зверя), второй — в древнегреческой (второстепенное божество). Ни о каком их соперничестве, ввиду разнесенности древнегреческой и древнескандинавской культур во времени и пространстве, и речи быть не может. Возможно, Хёйзинга употребил эти имена в качестве метафоры владычества над морем разных цивилизаций — североевропейской и средиземноморской.

6* Справедливая цена — широко распространенное в Средние века понятие, имевшее одновременно экономический, социальный и моральный смысл, во всех трех аспектах весьма расплывчатый. С первой из точек зрения — это ходовая цена на рынке при благоприятной конъюнктуре и отсутствии спекуляторских махинаций; со второй — цена, определяемая советом уважаемых людей, а не произволом купца; с третьей — цена, обеспечивающая справедливое вознаграждение за труд производителя и продавца. Искусственное взвинчивание цен с целью получения "неправой" прибыли резко осуждалось церковными установлениями.

^{7*} Имеются в виду эпизоды различных мифологических и эпических сказаний. Персонаж греческой мифологии Пелопс домогался руки Гипподамни, дочери царя Эномая, который обещал выдать ее замуж за того, кто победит его в беге на колесницах, но, не желая замужества дочери (разные варианты мифа приводят разные объяснения этому), давал незадачливому претенденту фору, а затем догонял его и убивал копьем в спину. Пелопс уговорил Миртила, возничего паря Эномая, заменить металлическую чеку в колеснице восковой, вследствие чего колесница перевернулась и Эномай погиб.

Вождь аргонавтов Ясон потребовал от царя Колхиды Ээта вернуть ему золотое руно, а тот соглашался на это, если Ясон запряжет в плуг меднорогих, изрыгающих пламя быков, вспашет поле и засеет его зубами дракона. Ясон все это свершил с помощью влюбленной в него дочери Ээта волшебницы Медеи и даже сделал больше: перебил воинов, выросших из зубов дракона.

Тесей, сын афинского царя Эгея, отправился на Крит, чтобы убить обитающее там чудовище Минотавра, на съедение которому отправляли афинских юношей и девушек. Чудовище обитало во дворце критского царя Миноса — Лабиринте — со сложной и запутанной системой коридоров. Тесей смог убить Минотавра и выйти из Лабиринта благодаря волшебной нити, которую дала ему полюбившая его дочь Миноса Ариадна.

Об игре в кости кауравов и пандавов см.: *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), примеч. 9* к гл. V; за кауравов выступает в игре дядя их и падавов, царь Шакуни, опытный и нечестный игрок (в чем состоят шулерские приемы, в *Махабхарате* не раскрывается).

Герой немецкого эпоса *Песнь о Нибелунгах* Зигфрид отправляется со своим другом королем бургундов Гунтером в Исландию, ибо последний желал посвататься к королеве этой страны Брюнхильде; она соглашается выйти замуж за Гунтера, если он победит ее в воинских состязаниях. Зигфрид, надев шапкуневидимку, одерживает над Брюнхильдой победу, причем делает это так, что победителем кажется Гунтер.

Согласно *Истории лангобардов*, написанной в VIII в. выходцем из этого проживавшего в Италии с VI в. германского племени Павлом Валафридом Диаконом и содержащей среди прочего пересказ древних легенд,

племя винилов вступило в борьбу с другим племенем, вандалами. Верховный бог германцев Вотан желал отдать победу вандалам, но супруга Вотана Фрейя замыслила помочь винилам: она уговорила женщин винилов выйти рано утром на поле боя в доспехах, распустить волосы и приставить их к лицу наподобие бороды. Проснувшийся Вотан увидел незнакомых людей и спросил: "Кто эти длиннобородые (герм. "лангобарды")?"; тогда Фрейя заявила, что раз он даровал винилам новое имя, то должен им же дать победу (у древних германцев наречение имени означало установление особых связей: давший имя становился покровителем того, кто это имя получал).

349

Согласно древнескандинавским мифам, боги договорились с неким великаном, что тот построит за определенный срок неприступную крепость; великан согласился, потребовав в награду богиню Фрейю, солнце и луну, и боги дали клятву в нерушимости сделки, но бог Локи хитростью добился того, что великан опоздал к сроку. Асы — группа древнескандинавских богов, к которой принадлежали основные божества; иногда — боги вообще.

- ^{8*} Инь и ян основополагающие принципы бытия в китайской мифологии и натурфилософии. Инь символизирует женское начало, тьму, низ, землю, четные числа, луну, смерть и т. п., ян мужское начало, свет, верх, небо, нечетные числа, солнце, жизнь и т. д. Ритм Вселенной задан взаимодействием инь и ян но не борьбой их, а взаимопроникновением, постоянным переходом от одного к другому.
- ^{9*} В Китае по меньшей мере с VI в. до н. э. начала складываться и в IX—XIII вв. н. э. окончательно сложилась просуществовавшая до начала XX в., несмотря на многочисленные потрясения, система управления, базирующаяся не на аристократии и духовенстве, а на формально ненаследственном чиновничестве, от первого министра до деревенского старосты. Эта стройная и жестко контролировавшаяся сверху донизу система основывалась на том, что для занятия любой должности претендент должен был сдать определенные экзамены на знание традиционных конфуцианских текстов (экзаменов было множество, они усложнялись по мере повышения ранга, на который претендовал кандидат). К экзаменам допускались все налогоплательщики независимо от происхождения, и нередки были случаи, когда крестьянские дети достигали постов канцлеров, министров и императорских советников.
- 10* Шицзин (Книга песен) древнекитайский поэтический сборник, включающий произведения лирического, эпического и религиозного характера, составленный в XII—

VII вв. до н. э. и включенный в VI в. до н. э. Конфуцием в священный канон. ^{11*} Тонкий - данное китайцами и принятое европейцами название Северного Вьетнами,

Аннам — китайское и европейское наименование центральной части этой страны. В 1884— 1945 гг. существовали французские протектораты Тонкин и Аннам и колония Кохинхина (Южный Вьетнам).

- ^{12*} Неточность. Член суда из *Воскресения* загадывает, что избавится от катара, если число шагов от двери зала до судейского кресла будет делиться на три; расстояние оказывается в 26 шагов, но судья делает еще один маленький шажок.
- 13* Согласно *Прорицанию вёльвы* (т. е. пророчицы, колдуньи), первой песни из *Старшей Эдды*. сборника древнескандинавских песен о богах и героях, боги, упорядочив мир, построили жертвенник, кузню, занялись кузнечным делом, а затем стали играть в шашки (точнее, в игру, напоминающую нынешние шашки) на золотой доске. В этой песни вёльва пророчествует, что после гибели богов и конца света в мировом пожаре из океана поднимется обновленная земля, снова возродятся боги и найдут в траве на лугу золотые шашки и доску для игры.
- 14* Тлинкит индейское племя на юго-востоке Аляски численностью около 1 тыс. человек, в большинстве православные, обращенные русскими миссионерами в конце XVIII начале XIX в. Тлинкиты не родственны племени квакиутль, они относятся к различным языковым семьям, но традиционные культура и быт этих этносов были весьма близки: большинство тлинкитов и все квакиутли были оседлыми приморскими рыболовами и охотниками на морского зверя, у них существовали сословия и патриархальное рабство.
 - 15* Отглагольное существительное, обозначающее действие (в процессе). *Примеч. пер.*
- 16* Мамалекала племя, живущее на территории штата Орегон в США в дельте реки Колумбия, охотники, рыболовы и собиратели; в настоящее время осталось 10—20 че-ловек, утративших язык и традиционную культуру.
- В указанном месте *Истории Рима от основания Города* Ливий говорит о происхождении сценических игр и лишь упоминает, что, скромные вначале, они стали неимоверно пышными, их устройство обратилось в безумную страсть, для удовлетворения которой "едва хватает средств и в могучих державах".
- 18* По рассказу Плутарха, после победы в гражданской войне, последовавшей за убийством Цезаря, Марк Антоний отправился на восток, чтобы привести к покорности те части Римского государства и подвластные ему царства, которые поддерживали антицезарианцев. Царица Египта Клеопатра выехала навстречу Антонию и всячески стремилась поразить его красотой и богатством. Она, по тому же рассказу, бросила в рюмку с уксусом большую жемчужину и, когда та растворилась, выпила этот напиток, чтобы показать Антонию, что большая жемчужина не имеет для нее никакой ценности. История эта представляет собой чистый вымысел: чтобы жемчужина растворилась даже не в обычном уксусе, а в уксусной эссенции,

которую пить невозможно, потребно несколько дней, тогда как легенда настаивает на том, что жемчужина растворилась на глазах у изумленного Антония.

350

- 19* Об "Обете фазана" см. Осень Средневековья, гл. VI (т. I настоящего издания, с. 97-99, 103, 104 и др.).
- ^{20*} Тробрианцы меланезийский народ, населяющий острова Тробриан близ берегов Новой Гвинеи, входящие ныне в состав государства Папуа Новая Гвинея. В Меланезии (совокупность островов и архипелагов в западной части Тихого океана) на ряде островов живут папуасские народы, по антропологическому типу и культуре одинаковые с меланезийцами, но резко отличающиеся по языку; тробрианцы, вопреки сказанному Хёйзингой ниже, к папуасам не относятся.
- ^{21*} Согласно римской легенде, братья Ромул и Рем, основав Рим, заспорили (причины спора различные источники передают по-разному), и Рем, насмехаясь над братом, перепрыгнул через возводимую тем городскую стену; тогда взбешенный Ромул поразил насмерть своего близнеца.
- ^{22*} Неточность. Жители Мо при осаде их города англичанами в 1421- 1422 гг. во время Столетней войны вывели на городскую стену осла; описанное же поведение осажденных при артиллерийском обстреле относится к осаде в 1465 г. другого города Монтеро близ Парижа. Ср. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), с. 241.
- 23* Подобное воззрение идет от Аристотеля, который в *Поэтике* (1448b30) производит слово **Ιαμβος** от **Ιαμβιξεϊν** "язвили". Современные филологи сомневаются в таком объяснении и предполагают, что слово "ямб" не греческого происхождения (возможно, заимствовано у фригийцев, народа в Малой Азии).
- ^{24*} Архилох живший в середине VII в. до н. э. древнегреческий поэт, считавшийся одним из изобретателей жанра ямба.
- 25* Древние исландцы подразделяли саги на "родовые" и "королевские", где повествовалось об относительно недавних событиях, "саги о древних временах", т. е. мифологические, хотя их достоверность не ставилась рассказывающими и слушателями под сомнение, и так называемые "лживые саги", т. е. осознанный вымысел. Сага об Орварде (Орваре) Одде относится к "лживым сагам" и отличается сказочным характером.
- ^{26*} Сюжет эддической *Песни о Харбарде* заключается в следующем. Бог Тор подходит к проливу и видит на противоположной стороне перевозчика. Тор просит перевезти его, но перевозчик, назвавший себя Харбард, т. е. Седая борода (из контекста следует, что это древнескандинавский верховный бог Один, но явно он так не называется), отказывается и начинает осыпать Тора бранью, тот отвечает ему тем же. Песнь (как и некоторые другие эддические песни, например *Перебранка Локи* см. ниже) относится к жанру песен-перебранок.
- ^{27*} Согласно эддической песни *Перебранка Локи*. некий Эгир наварил огромный котел пива и пригласил богов на пир, где "все должны были соблюдать мир". Злокозненный Локи убивает слугу Эгира, за что его прогоняют, но он возвращается и начинает оскорблять всех богов, обвиняя их в трусости и противоестественных пороках, а богинь в распутстве. Боги отвечают ему тем же и, в конце концов, хватают, связывают и заключают под землю.
- ^{28*} Филологи не совсем точно именуют сагами так называемые скелы (повести), прозаические, иногда со значительными стихотворными вставками, произведения ирландского эпоса, складывавшиеся с VI—VII вв. и записанные в XII в. Самым обширным является уладский цикл саги, повествующие о происходившей в "век героев" (рубеж н. э.) борьбе уладов (жителей королевства Улад на территории нынешнего Ольстера) и коннахтов (жителей королевства Коннахт, ныне исторической области на юго-западе Ирландии). В *Повести о кабане Мак-Дато* (таков традиционный русский перевод названия этого произведения) рассказывается, как улады и коннахты отправились к королю лагенов (Лаген королевство на территории нынешнего Ленстера, исторической области на юго-востоке Ирландии) Мак-Дато просить его отдать ям замечательного могучего пса, принадлежавшего королю. Мак-Дато обещает обоим посольствам этого пса и приглашает их на пир. На пиру подают огромного кабана, и тут же возникает спор о том, кто будет делить и раздавать мясо. Сквозной персонаж многих саг, возбудитель раздоров Брикрен (так правильнее!) предлагает, чтобы это делал славнейший из героев и каждый из собравшихся получил долю согласно его заслугам. Герои начинают хвалиться своими подвигами, другие оспаривают их, перебранка превращается в побоище, Мак-Дато, про себя уже решивший отдать пса тем, к кому захочет пойти сам пес, отпускает его, пес берет сторону уладов, и те побеждают коннахтов, но пес гибнет от руки возницы короля коннахтов.

Скела *Пир Брикрена* (так обычно переводят указанное название по-русски) также повествует о соперничестве мужей, на этот раз — трех сильнейших богатырей Улада. Спор о первенстве происходит на пиру у упомянутого Брикрена, который и задает его, в сущности, затем, чтобы перессорить уладов; перед началом пира он подстрекает каждого из главных героев претендовать на почетную часть угощения ("кусок героя"), а их жен — первыми войти в замок Брикрена. На этот раз ссора завершается

351

все же не кровопролитием, а состязаниями, в которых побеждает сильнейший — непревзойденный герой, центральный персонаж уладского цикла Кухулин.

Хёйзинга упоминает рассказ, приведенный в Саге об Олафе Трюгвассоне, содержащейся в Хеймскрингле (Круге земном), сборнике исландских саг о конунгах (королях) Норвегии (Олаф Трюгвассон

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

царствовал в конце X в.), составленном в XIII в. исландцем Снорри Стурлуссоном. Исландский корабль потерпел кораблекрушение у берегов Дании, и слуга датского конунга Харальда Гормссона по имени Биргер захватил груз. Тогда исландцы приняли на собрании всех полноправных жителей острова (альтинге) закон, по которому за общий счет всех исландцев была заказана хулительная песнь против Харальда и Биргера. В этой песни Харальд был назван жеребцом, оседлавшим кобылу — Биргера. Взбешенный Харальд отправился в поход на Исландию, но духи-покровители острова не дали высадится датскому войску, и конунг отплыл со своим флотом восвояси. Следует отметить, что гнев Харальда был вызван не только оскорблением: по скандинавским поверьям, хулительная песнь обладала вредоносной магической силой (а похвальная — благодетельной), и конунг верил в то. что у него действительно могли появиться вызванные колдовством гомосексуальные наклонности, абсолютно недопустимые с точки зрения древнескандинавской этики.

30* Беовульф — англосаксонская героическая эпическая поэма, сложившаяся в конце VII или начале VIII в.; единственная рукопись датируется приблизительно 1000 г. Любопытно, что действие происходит в Скандинавии, и Англия даже не упоминается. В начале поэмы Беовульф, молодой вождь из народа гаутов (кто такие гауты Беовульфа, остается спорным — то ли жители острова Готланд, то ли юты Ютландского полуострова, называются и другие народы), прибывает ко двору короля данов, дабы победить чудовище, опустошавшее в течение двенадцати лет его дворец. Там некий Унферт (его имя означает "подстрекатель") подзадоривает Беовульфа, упоминая о его поражениях, на что юный герой разражается длинной речью с рассказом о своих подвигах.

Хёйзинга пересказывает эпизод из анонимной французской ироикомической поэмы XII в. Путешествие Карла Великого в Иерусалим и Константинополь. Император франков Карл Великий и его двенадцать пэров, возвращаясь из паломничества в Святую Землю, прибывают в Константинополь. После роскошного пира, заданного императором Константинопольским Гугоном, они отправляются в спальные покои, где и начинают похваляться. Пример подает сам Карл, обещая разрубить пополам самого сильного из воинов Гугона, даже если тот будет облачен в двойные доспехи. Затем следует похвальба Роланда, затем — других паладинов. Последним выступает друг Роланда Оливье (оба они — персонажи знаменитой Песни о Роланде), вспоминая, как некогда Геркулес приехал к одному царю, у которого было пятьдесят дочерей-девственниц, и за одну ночь овладел ими всеми, и похваляется проделать то же самое (т. е. овладеть пятьдесят раз), правда, лишь с одной — дочерью Гугона принцессой Еленой и, разумеется, при условии законного брака с нею. Гугон подслушивает похвальбу и, явившись к Карлу и его приближенным, обещает отрубить голову тому, кто не выполнит свое обещание. Но франки возносят молитву Богу (кроме Оливье, который сомневается, можно ли обратиться ко Всевышнему за помощью в столь галантном деле) и (включая Оливье) свершают заявленные подвиги.

32* Сын покорителя Англии Вильгельма I Завоевателя Вильгельм II Рыжий с момента воцарения в 1087 г. вступил в затяжной конфликт с частью знати, Церковью, на владения и имущества которой он посягал, и народом, недовольным высокими налогами и лесными законами, запрещавшими простолюдинам охотиться в королевских лесах (при слабо развитом животноводстве охота в Средние века была существенным источником мясной пищи). 2 августа 1100 г. во время охоты в королевском заповеднике Новый Лес (Ньюфорест) Вильгельм был сражен неизвестно откуда прилетевшей стрелой. Короля спешно похоронили, никакого следствия наряжено не было, и на престол вступил брат Вильгельма Генрих I, кстати сказать, участвовавший в той роковой охоте. Упоминание об Уолтере Тиреле, придворном Вильгельма, и его зловещей роли в гибели короля впервые появилось в рифмованной хронике Жоффруа Гаимара (Гэмара) История саксонских королей (между 1147 и 1151 г.) лишь полвека спустя.

33* Луи Клермой д'Амбуаз, барон де Бюсси, был приближенным Франсуа Эркюля, герцога Анжуйского (до 1576 г. — герцога Алансонского), брата и наследника короля Франции Генриха Ш. Герцог, человек двуличный и властолюбивый, прожженный интриган, мечтал, по слухам, занять престол и уж бесспорно — главенствующее положение в государстве. В зависимости от политической обстановки он то поддерживал короля, то становился к нему в оппозицию. Задумав в очередной раз сблизиться с братом, он, зная, что Генрих терпеть не может де Бюсси, дал последнему отставку и удалил от себя. Поводом послужила то ли упомянутая игра, то ли резкое высказывание прямодушного, несдержанного на язык, храброго и заносчивого де Бюсси в адрес герцога, произнесенное во время совеща-

352

ния Франсуа Анжуйского со своими придворными. Де Бюсси вернулся в родовой замок, и там этот любимец дам похвастался перед другим придворным герцога Анжуйского, Шарлем де Кутенаном, своей победой над Франсуазой Меридор, супругой главного королевского ловчего Франции Шарля де Шамб, графа де Монсоро. Кутенан тут же все передал герцогу, тот — брату, король — своему ловчему. Беспечного де Бюсси подстерегли во время свидания с графиней подосланные Монсоро наемные убийцы и покончили с ним.

ним. 34* Современная периодизация истории Древней Греции несколько отличается от принятой во времена Хёйзинги. Древнейший период (Ш тысячелетие — XV в. до н. э.) — эгейский, эпоха гегемонии ранних государств на острове Крит и на Кикладских островах в Эгейском море; следующий (XV—XII вв. до н. э.) — ахейский, расцвет городов-государств в Ахайе, в Южной Греции, эпоха, в которую произошла в конце

XIII в. до н. э. Троянская война; не имеющий общепринятого наименования период XI—IX вв. до н. э. после вторжения с севера Балканского полуострова греческих дорийских племен и упадка ахейских царств, культурного регресса, исчезновения письменности и т. п.; эпоха Великой колонизации (VIII—VI вв. до н. э.) — время, когда мелкие греческие полисы — свободные города-государства, задыхающиеся на малоплодородной почве Эллады и не имевшие сил для завоеваний, основывали для переселения избыточного населения колонии по Средиземноморью и Причерноморью; классический период (V — первая половина IV в. до н. э.), время расцвета греческой культуры; наконец, эллинистический период (середина IV—II вв. до н. э.) — от начала завоеваний Александра Македонского, когда греческая культура распространилась по Ближнему Востоку, Средней Азии и Средней Африке, вступая в сложное взаимодействие с местными цивилизациями, до римского завоевания. В конце XIX — начале XX в. весь период до VIII в. до н. э. назывался героическим, а VIII—VI вв. до н. э. — архаическим; иногда и эти периоды объединялись.

Как спортивные соревнования, так и состязания в различных видах искусств; на время проведения игр устанавливался мир во всей Элладе, место их проведения считалось священным. Самыми известными из игр были устраивавшиеся с 776 г. до н. э. раз в четыре года в честь Зевса и проходившие в течение пяти дней в Олимпии (город на северо-западе Пелопоннеса) Олимпийские игры, включавшие бега колесниц, пятиборье (бег, прыжки двух видов, метание диска и копья), кулачные бои, а также музыкальные и поэтические состязания. Вторыми по значению были Пи-фийские игры, проводившиеся в VIII в. до н. э. в честь Аполлона Пифийского (т. е. победителя змея Пифона) в Дельфах в Средней Греции; сначала устраивались раз в восемь лет и были исключительно музыкальными, с VI в. до н. э. — раз в четыре года (включая спортивные соревнования). Истмийские игры проводились с 551 г. до н. э. раз в два года близ Коринфа в священной роще на Истмийском (Коринфском) перешейке, соединяющем Пелопоннес с основной частью Балканского полуострова; включали гимнастические, конные и музыкальные состязания. Немейские игры устраивались раз в два года близ храма Зевса в Немейской долине на северо-востоке Пелопоннеса. Все указанные общегреческие игры стали приходить в упадок с распространением христианства; последними стали Олимпийские игры 395 г. н. э.

^{36*} Панафинеи — основные празднества в Афинах в честь Афины, богини-покровительницы города; учреждены в 594 г. до н. э. как ежегодные (малые Панафинеи), с середины VI в. до н. э., кроме того, особо отмечались раз в четыре года Великие Панафинеи; со второй половины V в. до н. э. включали разнообразные состязания. Празднества в честь Тесея и его победы над Минотавром (см. примеч. 7* к настоящей главе) проводились в Афинах с 476 г. до н. э. ежегодно и, помимо этого, 8-го числа каждого месяца по малой программе. Праздник Кувшинов — второй день отмечавшихся в марте в Афинах Дионисий, празднеств в честь бога Диониса; в первый день откупоривали бочки с молодым вином, а в День Кувшинов разливали его по особым кувшинам — хусам и пили взапуски.

^{37*} По рассказу Плутарха, Александр Македонский во время похода в Индию встретился там с гимнософистами (греч. букв. "нагими мудрецами", видимо, отшельниками-йогами). Глава гимнософистов Калан отправился вместе с Александром, но по дороге, мучимый болезнью желудка, решил добровольно уйти из жизни. Он попросил соорудить ему погребальный костер, помолился, попрощался с Александром и его приближенными, попросил их провести этот день в веселой попойке, сказал царю, что скоро увидит его в Вавилоне (это оказалось предсказанием о смерти Александра, ибо тот по возвращении из похода умер в Вавилоне некоторое время спустя), спокойно возлег на костер и совершил самосожжение. Александр исполнил просьбу Калана и устроил описанный пир с состязанием в выпивке.

353

IV

^{1*} Согласно *Илиаде* Гомера, когда Ахилл лишился доспехов, его мать, богиня Фетида, отправилась к богу-кузнецу Гефесту с просьбой сковать для сына новые. Описание изготовления Гефестом щита Ахилла занимает 135 стихов, подробнейшим образом живописуется все изображенное на щите: солнце, луна, земля, небо, сцены военной и мирной жизни, пахоты и пастьбы, песен и танцев, суда, богов и т. д. и т, п.

^{2*} В 1919 г. была принята и с 1 января 1920 г. вступила в действие восемнадцатая поправка к Конституции США, запрещавшая производство и продажу спиртных напитков. Этот "сухой закон" непрерывно нарушался, породил широчайшую практику подпольного изготовления, контрабанды и продажи спиртного, явился неиссякаемым источником организованной преступности и коррупции и был отменен двадцать первой поправкой в 1933 г. Бутлегерами (от англ. bootleg - "голенище") первоначально именовали людей, тайно провозивших и продававших индейцам спиртные напитки, что в США с середины XIX в. было строжайше запрещено; во время "сухого закона" так называли контрабандистов, привозивших алкоголь, а также торговцев контрабандными или самогонными напитками.

^{3*} Адат — в мусульманских странах обычное право в противовес шариату — праву, основанному на Коране.

^{4*} В Палаццо (Дворце) дожей в Венеции не только находилась резиденция дожа — пожизненно избираемого главы существовавшей с IX в. по 1797 г. Венецианской республики, — но и происходили судебные заседания. Гёте описывает свои впечатления от виденного им гражданского процесса, на котором

ответчиком выступала сама догаресса — супруга дожа; поэт находит, что итальянцы совершенно естественно превращают любую публичную акцию в яркий захватывающий комедийный спектакль. Следует отметить, что Гёте издал свои путевые заметки об Италии, где он был в 1786— 1788 гг., много позднее (приведенное наблюдение датировано 3 октября 1786 г., но впервые опубликовано лишь в 1817 г.), и то, что кажется непосредственным впечатлением, на деле является плодом длительной литературной работы.

^{5*} О том, что такое "урим и туммим" (древнеевр. "светы и совершенства") нет ни четких представлений, ни единства во мнениях ни у древних толкователей Библии, ни у современных ученых; по-видимому, это некий амулет из блестящих драгоценных камней.

6* Тюхе (древнегреч. букв. "случайность") — богиня случая в древнегреческой мифологии; в классическую эпоху упоминания о ней весьма редки, обычно в связи с мойрами — богинями судьбы; в эллинистические времена Тюхе становится весьма популярной богиней удачи, символом превратностей судьбы, противостоящих неизбежному року. В римском мире Тюхе соответствовала Фортуна.

^{7*} Упоминается эпизод из весьма кровавого периода междоусобных войн, происходивших во франкском государстве во второй половине VI — начале VII в. франкское королевство представляло собой не государство в современном смысле слова, а, скорее, частное владение династии Меровингов, и потому в нем постоянно происходили, при отсутствии законов о престолонаследии, распри, разделы, переделы между членами династии, королевство то дробилось (обычно на Нейстрию, занимавшую территорию нынешней Северной Франции, Бургундию — Юго-Восточной Франции, Авст-разию — Западной Германии), то воссоединялось. В 605 г. король Бургундии Теодо-рих II, подстрекаемый родной бабкой Брунгильдой (латинизированая форма того же имени, что и у героини сказаний о Нибелунгах, — Брюнхильда, древнесканд. Брюнхилд) и майордомом (майордом — первоначально управляющий королевским имуществом, с середины VII в, — высшее должностное лицо, нечто вроде премьер-министра) Протадием, пошел войной на родного брата, также внука Брунгильды, короля Австразии Теодеберта II. Армии сошлись близ местечка Кьерзи (совр. Кьерси-на-Уазе), но воины отказались сражаться, убили находившегося при бургундском войске Протадия, возложив на него ответственность за междоусобицу, и заставили братьев-королей примириться.

^{8*} Данаиды — в греческой мифологии 50 дочерей Даная, брата египетского царя Эгипта (по-гречески то же имя, что и у страны), бежавших вместе с отцом в Аргос (где Да-най стал царем), спасаясь от домогательств их двоюродных братьев Эгиптидов. В конечном счете Эгиптиды настигли кузин и заставили их выйти замуж, но в брачную ночь все, кроме одного, были убиты своими новобрачными. После этого Данай устроил гимнастические состязания, где наградой победителям стали 49 его дочерей. Позднее Данаиды-убийцы вместе с отцом пали от руки единственного оставшегося в живых Эгиптида и были за свое преступление осуждены богами вечно наполнять бездонную бочку в царстве мертвых.

354

Согласно *Одиссее*, Пенелопа, жена Одиссея, во время его двадцатилетнего отсутствия, несмотря на беспрестанные домогательства женихов, хранила верность мужу. Когда же тот тайно вернулся на родной остров Итаку, Пенелопа, побуждаемая богиней Афиной, покровительницей Одиссея, заявила, что выйдет замуж за того, кто победит в состязании по стрельбе из лука, принадлежавшего Одиссею. Никто из женихов не смог даже согнуть лук, и лишь неузнанный Одиссей, сидевший в рубище нищего у входа в свой дом и подвергавшийся насмешкам женихов, не только совершил меткий выстрел, но и перебил стрелами из своего лука всех претендентов на руку Пенелопы.

10* Упомянутые состязания напоминают описанное выше испытание женихов Пенелопы. Согласно Махабхарате. к Драупади, дочери царя Драупада, сваталось множество женихов, и он устроил состязания, дабы избрать достойнейшего. Побеждает один из братьев-пандавов (см. примеч. 7" к гл. III) Арджуна, оказавшийся лучшим стрелком из лука. В другом знаменитом памятнике древнеиндийской литературы, Рамаяне {Деяниях Рамы, современный вид поэма приобрела во II в.), главный герой, Рама, также проходит через испытания женихов, добивавшихся руки прекрасной Ситы, и на состязаниях ломает лук бога Шивы, который никто не мог даже согнуть.

^{11*} См. примеч. *Т* к гл. III.

12* Большинство филологов несколько иначе толкует эддическую песнь *Речи Альянса*. В отсутствии бога Тора карлик Альвис (т. е. "всемудрый") сватается к его дочери. Вернувшийся ночью Тор встречается с Альвисом и соглашается на брак дочери только при условии, что Альвис ответит на вопросы Тора. На деле Тору эти ответы не нужны, он хочет задержать карлика до рассвета, ибо, по скандинавским поверьям, подземные существа при свете солнца обращаются в камень, — что и происходит.

13* Король Англии Генрих VIII с 1529 г. стремился развестись со своей женой Екатериной Арагонской и жениться на ее фрейлине Анне Болейн. Папа противодействовал этому, что побудило Генриха ввести Реформацию; в 1533 г. король своей властью развелся с супругой и женился на Анне Болейн. Но уже в 1536 г. королева Анна была в результате придворной интриги обвинена, совершенно безосновательно, в государственной измене, судима и казнена вместе со своей родней (кроме дочери, будущей знаменитой королевы Елизаветы I). Брак с Анной Болейн был объявлен недействительным.

14* От позднего Средневековья и начала Нового времени до нас дошли многочисленные свидетельства о существовании целого комплекса обычаев, согласно которым в селах и некоторых городах Западной Европы

холостая молодежь выполняла функции как бы полиции нравов. Когда становились известны нецеломудрие невесты, супружеские измены, слишком большая возрастная разница между супругами, молодые люди устраивали пародийные суды, нередко с участием животных (кошек, козлов, свиней). Наказания, к которым эти суды приговаривали, были хотя и фарсовыми и внеправо-выми. но достаточно жестокими: мазанье ворот дегтем, кошачьи концерты, даже групповые изнасилования провинившихся. В ряде мест, например в городе Рапперсвиль в швейцарском кантоне Санкт-Галлен, подобные суды могли встраиваться в систему местной юрисдикции, приговаривать к штрафам и телесным наказаниям, и эти приговоры подлежали обжалованию в местных обычных судах. Малый Совет — муниципальный исполнительный орган в германоязычных городах Средневековья и раннего Нового времени.

15* Согласно греческой легенде, некий Ликамб, житель острова Парос, просватал свою дочь Необулу за Архилоха, а затем нарушил слово; в ответ поэт сочинил дошедшее до нас стихотворение *Необула и Ликамб*. где обрушился с поношениями на бывшую невесту и несостоявшегося тестя.

16* Труды и дни, поэма одного из древнейших (видимо, конец VIII в. — начало VII в. до н. э.) эллинских поэтов Гесиода, соперника (согласно легенде) самого Гомера, представляет собой обширное, перебиваемое сведениями о крестьянском труде, о природе и многом другом, моральное наставление, обращенное к младшему брату Гесиода Персу. Тот после смерти их отца возбудил против старшего брата судебное дело, подкупив судей, отсудил значительную часть наследства, но промотал его. Гесиод же упорным трудом и заботами приумножил отцовское достояние, и разорившийся Перс был вынужден обратиться к брату за помощью, а тот сложил свою поэму для наставления блудного брата.

17* Публий Рутилий Руф, римский историк и философ-стоик, консул 105 г. до н. э., легат (здесь: личный представитель отсутствующего должностного лица) проконсула (наместника) провинции Азия (запад Малоазийского полуострова), в 94 г. до н.э. пытался защитить жителей провинции от алчности откупщиков, но был сам обвинен ими в вымогательстве, проиграл судебный процесс и удалился в изгнание в ту провинцию, которой некогда управлял. По словам Цицерона, встречавшегося с Рутилием Руфом в Смирне (совр. Измир в Турции), Рутилий на процессе только излагал факты

355

и апеллировал к разуму судей, поддерживавший же обвинения откупщиков адвокат произнес хоть и бессодержательную, но страстную речь — и Рутилий Руф был осужден.



- ^{1*} См. примеч. 4* к гл. III.
- ^{2*} См. Осень Средневековья (т. I настоящего издания), с. 76 и примеч. 5' к гл. IV.
- ^{3*} Хёйзинга упоминает эпизод из так называемых Итальянских войн 1494—1559 гг., во время которых Франция пыталась овладеть некоторыми итальянскими государствами. Главными противниками Франции выступали Священная Римская империя и Испания. Во время похода на Неаполь французского короля Людовика XII в 1501—1504 гг. Испания, однако, выступила в союзе с Францией. Вскоре после взятия Неаполя в 1501 г. союзники перессорились. Конфликт, вспыхнувший около г. Барлетта в Апулии (Южная Италия) на Адриатическом побережье, попытались разрешить битвой-поединком с участием тринадцати человек с каждой стороны, закончившимся победой выступавших на испанской стороне против французов итальянцев. Это не погасило конфликт, в конечном счете испанцы поддержали неаполитанцев, французы были разбиты и ушли из Италии.
- ^{4*} Теория "тотальной войны", т. е. доктрина, признающая допустимым нанесение любого ущерба противнику, в том числе массовое уничтожение мирного населения, была выдвинута в 1935 г. генералом Эрихом Людендорфом, одним из ведущих германских военачальников первой мировой войны, основателем и первым руководителем (в 1919—1921 гг.) Национал-социалистической германской рабочей (нацистской) партии.
- ^{5*} Ордалия (среднелат. ordalia [только ми. ч.] от англосакс, ordeal "суд, приговор") Божий суд, способ доказательства правоты одной из тяжущихся сторон путем поединка, испытания огнем или кипящей водой и т, п. Предполагалось, что Бог дарует правому знак его правоты: победу в сражении, быстрое заживление раны от раскаленного железа или кипятка (у виновного рана должна нагноиться) и т. д.
- 6* **Арібтє** ((аристея)) греч. "подвиг", здесь имеется в виду единоборство перед сражением.
- 7* Приблизительно с 440—445 гг. священным городом арабов Меккой управляло племя курейш, к которому принадлежал и пророк Мухаммед. Его начавшаяся с 610 г. проповедь новой религии ислама была враждебно встречена большинством курей-шитов, и он в 622 г. переехал с группой своих приверженцев в другой город, Ясриб (переименованный позднее в Медину, от Мадинат-аль-Наби город пророка). Некоторые сторонники Мухаммеда остались в Мекке, где подвергались преследованиям. Переселенцы решили отомстить и захватить торговый караван мекканцев, но те, узнав о предприятии мусульман, собрали большое войско и, хотя каравану удалось избегнуть встречи с отрядом Мухаммеда, вознамерились напасть на этот отряд. Сражение произошло в долине Бадр и началось с поединка трех мусульман и трех курейшитов; первые победили, но один из них погиб; последовавшая затем битва закончилась полной победой сторонников ислама.

- ^{8*} В 406 г. восточногерманское племя вандалов вторглось в Галлию, а в 409 г. в Испанию. В том же 409 г. центральные германцы свевы (совр. Швабия отсюда), они же аллеманы, захватили северо-запад Иберийского полуострова, современную Гали-сию. Предание гласит, что между вандалами и аллеманами произошла распря, войска двинулись друг на друга, но короли обоих племен, чтобы избежать большого кровопролития, выделили по воину из своих дружин, и те должны были сойтись в единоборстве. Аллеман победил, и вандалы ушли из Испании. Истинным в этой легенде является лишь то, что в 429 г. вандалы переселились в Северную Африку, а свевы остались на своих местах.
 - ^{9*} См. примеч. 7* к гл. IV.
- 10* См. Осень Средневековья (т. I настоящего издания), примеч. 5* к гл. VII. 11* Капитулярии (от лат. сарит "глава") сборники законов и постановлений; особо богата капитуляриями была эпоха Карла Великого и, в меньшей мере, его преемников Каролингов (VIII—X вв.); впрочем, название династия получила от деда Карла Великого, майор-дома (см. примеч. *Т* к гл. IV) Франкского королевства Карла Мартелла.
- 12* Немезида (Немесида) древнегреческая богиня мести, ведала справедливым распределением благ среди людей и сурово карала тех, кто преступал законы; близка к богине Дике.
- 13* О миньонах см. *Осень Средневековья* (т. 1 настоящего издания), с. 62—63 и примечания автора. В эпоху Религиозных войн во Франции во второй половине XVI в. за власть боролись три партии: протестанты-гугеноты, возглавляемые королем Наваррским Генрихом I Бурбоном (впоследствии король Франции Генрих IV); Католическая

356

лига во главе с герцогом Генрихом Гизом; группирующаяся вокруг двора Генриха III, короля Франции, умеренная партия "политиков"; это получило наименование "войны трех Генрихов". Если вожди партий должны были время от времени примиряться и заключать союзы, то их приближенные постоянно задирали друг друга. Миньон Генриха III Жан де Леви, граф Келюс, вызвал на дуэль Шарля де Бальзака, прозванного по титулу отца д'Антрег (иначе — фамилии тогда еще не устоялись — д'Энтрагю), фаворита герцога Гиза. Дуэль состоялась 27 апреля 1578 г. напротив Бастилии, на другом берегу Сены. Секундантами Келюса были Можирон и Ливаро, д'Антрега — Риберак и барон Шомберг. Секунданты также решили сойтись в поединке. При первой же схватке Можирон и Шомберг поразили друг друга насмерть, затем пали д'Антрег и Риберак, а Келюс и Ливаро получили тяжелые ранения, так что поле битвы осталось за сторонниками короля. Келюс умер через день на руках у Генриха III, питавшего к своему миньону глубокую гомосексуальную страсть, Ливаро шесть недель находился между жизнью и смертью, но в конце концов выздоровел. Надо отметить, что Хёйзинга не вполне точен: Монтень в своих *Опытах*, явно имея в виду данную дуэль, не описывает ее, а лишь упоминает, что именно в его время впервые секунданты стали биться вместе с дуэлянтами. Подробный рассказ об этом поединке содержится в *Трактате о дуэлях* современника Монтеня Брантома.

- Королевское правительство Франции неоднократно (например, Генрих IV в 1609 г.) пыталось запретить дуэли, но лишь первый министр кардинал Ришелье повел с ними решительную борьбу. В 1626 г. он издал (формально это сделал король Людовик XIII) указ, запрещающий дуэли под страхом смертной казни, ибо дворянство, по словам указа, "должно проливать кровь лишь на службе королю". За запретом дуэлей стояла, впрочем, и более широкая идея: дуэль, в сущности, есть акт частного правосудия, когда отдельное лицо, пусть и руководствуясь общепринятым кодексом чести, само определяет виновного, притом виновного в проступке против частного лица, и само берется его покарать; это право, кроме того, принадлежало лишь благородным. Ришелье же отстаивал исключительно королевское правосудие, в идеале общее для всех.
- 15* Имеется в виду так называемая Лелантинская (Лелантин небольшая речка на острове Эвбея, пограничная между владениями городов-государств Халкиды и Эретрии) война около 700 г. до н. э. Халкида и Эретрия выводили совместные колонии в Фессалии (Северная Греция) и Беотии (Средняя Греция), и именно из-за этого возник конфликт. К каждому из полисов примкнули союзники, и война между двумя коалициями. закончившаяся победой Халкиды, длилась столь долго (точная продолжительность ее неизвестна), что эллины сочли ее крупнейшим после Троянской войны межгреческим столкновением.
- 16* Одним из решающих сражений в греко-персидских войнах (500—449 гг. до н. э., с перерывами) была морская битва в Саламинском проливе между островом Саламин в Сароническом заливе и побережьем Аттики, произошедшая 20 сентября 480 г. до н. э.; персидский флот был разбит и почти полностью уничтожен.
- Важной морской битвой в греко-персидских войнах было сражение при мысе Мика-ле на западном побережье Малой Азии в 479 г. до н. э.; победа греков знаменовала новую фазу войны: они уже не защищились на своей территории, а перешли в наступление.
- ^{18*} Мардоний зять персидского царя Ксеркса, главнокомандующий персидской армией в Греции в 480—479 гг. до н. э. Совет у Ксерксв перед началом сражения вымышлен Геродотом, чтобы дать персонажам возможность обменяться речами. О вымышленных речах см. *Осень Средневековья* (т, I настоящего издания), примеч. 4* к гл. XXII.
- 19* В XIX—первой половине XX в. европейские ученые термином "феодальное" нередко обозначали любое государство, распавшееся на практически независимые уделы при сохранении номинальной власти

верховного правителя, как это было в Китае VIII— III вв. до н. э. В этот период, по традиционной китайской историографии относящийся к правлению династии Восточная Чжоу (только ее представители носили титул "ван" — "государь") и разделяемый китайскими историками на две части: Лего ("Отдельные государства"), или Чуньцю ("Вёсны и осени", название приписываемой Конфуцию хроники, охватывающей 722—481 гг. до н. э.), - III—V вв. до н. э., и Чжаньго ("Сражающиеся государства") — V—III вв. до н. э., Китай, тогда занимавший лишь среднее и нижнее течения рек Янцзы и Хуанхэ, распался на независимые государства (но их правители носили титул "гун" — "князь" и в идеале должны были подчиняться чжоускому вану), из которых крупнейшими были пять (У ба — кит. "пять тиранов"): Ци, Сун, Цзинь, Чу, Цинь. Упомянутая битва между Цзинь и Цинь произошла в 617 г. до н. э. и закончилась победой циньцев, но окончательно завоевана Цзинь своим соперником была лишь в 403 г. до н. э. Сегодня большинство историков возражают против расширительного толкования термина "феодализм". Следует отметить, что Хёйзиига в цитируемом им месте из книги французского синолога

357

Марселя Гране *Китайская цивилизация, жизнь общественная и жизнь частная* принял названия государств за имена вельмож.

^{20*} См. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), с. 108, 241, 369.

- ^{21*} Согласно *Илиаде*, союзник троянцев Главк и грек Диомед собирались вступить в поединок под стенами Трои, но выяснив, что их предки были друзьями, обменялись доспехами (акт побратимства) и разошлись.
- 22* В результате Нидерландской революции 1565—1609 гг. северная часть Нидерландов (нынешнее Нидерландское Королевство, называемое часто по крупнейшей из провинций Голландией) образовала независимое государство Республику Соединенных провинций, южная часть (современная Бельгия) осталась испанским владением. Граница между ними постоянно колебалась, город-крепость Бреда переходил из рук в руки. В 1635 г. Голландия вступила в общеевропейскую Тридцатилетнюю войну в союзе с Францией и рядом немецких государств против германского императора и Испании. В 1637 г. стадхаудер Республики Соединенных провинций (высшее должностное лицо, нечто вроде пожизненного президента), сын и брат предыдущих стадхау-деров, принц Фридрих Генрих Оранский начал осаду Бреды, успешно завершившуюся в 1638 г. В осаде участвовал и сын Фридриха Генриха, Вильгельм, граф Нассау, также впоследствии ставший стадхаудером. Во многом благодаря полководческим талантам Фридриха Генриха пост стадхаудера стал, при формальной выборности, наследственным в доме принцев Оранских.
- 23* Дрост в нижненемецких землях первоначально стольник; с XIII XIV вв. назначаемый местным князем глава административно-судебного округа, обычно чиновник незнатного происхождения.
 - ^{24*} См. Осень Средневековья (т. I настоящего издания), примеч. II* к гл. VII.
- 25* Иоанн Слепой, король Чехии (Богемии) и граф Люксембургский, считался образцом рыцарства; получив Чехию по браку, а Люксембург по праву наследования, он большую часть жизни провел вне своих владений. Несмотря на плохое зрение, а в конце жизни полную слепоту, участвовал в турнирах и сражениях по всей Европе и погиб в битве при Креси (см. следующее примечание), сражаясь на стороне французов. Иоанн Слепой всю жизнь был пламенным сторонником и приверженцем Франции, и именно это побуждало его принимать участие в многочисленных конфликтах Франции с ее врагами. Так, в 1322—1334 гг. Франция вступила в затяжную борьбу с коалицией нидерландских государей, в которой принимал участие, во многом против своей воли, герцог Брабантский, Иоанн III Триумфатор, с которым и сражался Иоанн Богемский.
- 26* 26 августа 1346 г. близ местечка Креси-ан-Понтьё в Северной Франции в ходе Столетней войны английская армия, насчитывавшая 32 тыс. человек, наголову разгромила 50-тысячную французскую; по данным хронистов, впрочем, явно преувеличенным, французы потеряли более 35 тыс. убитыми и пленными. Особенностью этой битвы было то, что впервые на европейском континенте (в Англии подобные сражения случались, но это были относительно небольшие стычки) пехота, в основном лучники, победила рыцарскую конницу. Английское войско, возглавляемое королем Эдуардом III, высадилось в Бретани, двинулось к Парижу, потом повернуло на север, форсировало Сену, затем Сомму. Французы преследовали англичан, и битва при Креси была для Эдуарда вынужденной.
- 27* В 60-е гг. XIV в. в Кастилии происходила борьба за престол между королем Педро (Петром) I Жестоким и его незаконнорожденным сводным братом Энрике (Генрихом), графом Трастамарским (кастильские обычаи не исключали бастардов из права наследования). Короля поддерживала Англия, претендента Франция. В 1366 г. Энрике с помощью французов изгнал Педро, в 1367 г. Педро и его английские союзники разбили Энрике и французов в битве при Нахере (иначе Наваретте) на севере Испании, но в 1369 г. Энрике победил Педро, взял его в плен и убил, возможно, собственноручно.
- ^{28*} Во второй половине XIV в. турки начали набеги на Европу, захватив к концу столетия большую часть Балканского полуострова. Обеспокоенные турецкими успехами папы объявляли крестовые походы. В одном из таких походов в 1396 г. отряд французских рыцарей возглавлял граф Неверский, будущий герцог Бургундский, Иоанн (Жан) Бесстрашный. В жажде славы он начал сражение с турками близ г. Никополиса (совр. Никопол в Болгарии), не дожидаясь подхода основной армии крестоносцев, и потерпел полное поражение.

- ^{29*} Вулидж королевская военная академия, основанная в 1741 г. в Вулидже (муниципальный округ Лондона); в 1947 г. была объединена с другим высшим военным учебным заведением королевским военным колледжем в Сэндхёрсте (графство Беркшир) на базе последнего.
- ^{30*} Речь идет о так называемой Войне Севера и Юга, она же Война за освобождение негров, 1861—1865 гг. между центральным правительством США (Север, Федерация)
 358
- и отделившимися Конфедеративными Штатами Америки (Юг, Конфедерация), в которой Север отстаивал единое государство с сильным правительством и запрет рабовладения, Юг фактическую самостоятельность штатов и рабство.

VI

- ^{1*} В магических представлениях (актуальных для индийской религии) весьма важным считается правильное произнесение заклинаний и, особо, имени божества, к которому обращено заклинание; неточное называние имен делает всю магическую операцию недействительной.
- ^{2*} Сома в индийской мифологии божество и персонификация сомы, особого галлюциногенного напитка из растения сомы (растение это не идентифицировано, существует множество равно убедительных и равно недоказанных гипотез) и вызывавшего состояние экстаза, почитавшегося как чувство сопричастности богам. Считалось, что сома дарует силу для подвигов и даже бессмертие. В послеведийский период Сома становится также богом Луны и покровителем растений.
- ^{3*} Агни в индийской мифологии бог огня, домашнего очага и жертвенного костра, в ведийский период одно из главнейших божеств, всепроникающее и всеобъемлющее начало природы, в современном индуизме оттеснен на периферию верований.
- ^{4*} Тораджи группа родственных народов в Индонезии, в центральной части острова Сулавеси (Целебес), не имеют общего самоназвания ("тораджи" "горцы" на языке соседних народов); до XIX начала XX в. сохраняли традиционную религию и лишь в наше время полностью обращены в ислам или голландскими миссионерами в протестанство, ввиду чего их верования хорошо изучены.
- ^{5*} Джанака легендарный царь ведийской эпохи, Яджнавалкья мудрец тех же времен, великий учитель ритуала, считавшийся автором ряда священных книг поздневедийского периода.
- ^{6*} Калхас (иначе Калхант) в древнегреческой мифологии и эпосе жрец из Микен, внук Аполлона, прорицатель, участник похода на Трою. Мопс сын прорицательницы Манто и Аполлона, почитался как божество в Киликии (область на юге Малой Азии).
- ^{7*} Согласно эддической песни *Речи Вафтруднира*. верховный бог Один отправился в гости к великану Вафтрудниру (это имя значит "сильный в запутывании"), чтобы помериться с ним мудростью; в Скандинавии считалось, что великаны вообще сильны в мудрости, ибо они древнее богов. Вафтруднир согласился ответить на вопросы пришельца (тот назвал себя Гангард), но пригрозил убить его, если он не окажется мудрее хозяина. В конечном итоге великан не мог ответить на вопрос: что сказал Один на ухо своему мертвому сыну, когда тот лежал на погребальном костре? Тогда Вафтруднир понял, что перед ним Один, и признал себя побежденным.
- ^{8*} Хель в древнескандинавских верованиях подземное царство мертвых и, одновременно, хозяйка этого царства.
- У Имеется в виду *Сага о Хейдрике* (иное название *Сага о Херварде*). записанная в XIII в.; главный ее герой конунг готов Хейдрик, исторический прототип его неясен.
- 10* Это заявление не находит подтверждения в трудах новейших филологов. Сама Эдда дошла до нас в рукописи XIII в., являющейся, скорее всего, копией текста XII в., однако различные части Эдды сложились в разное время. Речи Альвиса действительно позднее произведение, скорее всего, XII в., представляющее собой подражание Речам Вафтруднира. датируемым исследователями X в. Сага о Хейдрике (но совершенно не обязательно включенные в нее Речи фьельсвина) сама по себе относится к XIII в., однако, повествует о событиях IV—V вв. борьбе готов с гуннами (хотя точной хронологической и географической привязки событий, о которых повествуется в саге, добиться доныне не удалось); стихотворные вставки в этой саге филологи считают весьма древними, хотя и не современными описываемым событиям.
- 11* Согласно греческим мифам, богиня Гера наслала на Фивы за нечестие тамошнего царя Лая чудовище женского пола по имени Сфинкс, с лицом и грудью женщины, телом льва и крыльями птицы. Она задавала всем проходившим вопрос: "Какое живое существо утром ходит на четырех конечностях, днем на двух, вечером на трех?" и не ответившего убивала. Эдип разрешил загадку, ответив: "Человек" (на заре жизни во младенчестве он ползает на четвереньках, затем в расцвете сил ходит выпрямившись, на закате в старости опирается на палку), и Сфинкс бросилась в пропасть.
 - 12* См. примеч. 36* к гл. III.
- ^{13*} Заратустра (правильнее Заратуштра, древнегреч. Зороастр) древнеиранский пророк, основатель зороастризма, религии, признающей существование в мире двух

равноправных высших божеств — доброго (Ахура-Мазда, древнегреч. Ормузд) и злого (Анхра-Майнью, древнегреч. Ариман); борьба между ними пронизывает весь космос и земную историю. Согласно традиции,

Заратустра жил в VII—VI вв. до н. э., анализ наиболее древних текстов священного писания зороастризма — *Авесты* (важнейшей частью ее является *Ясна* — *Книга ритуала*, а в *Ясне* — *Гаты* — *Гимны*, написанные, по преданию, самим Заратустрой) показывает, что *Авеста* составлена в XII—X вв. до н. э. Если верить Авесте, первым принял учение пророка, обеспечил ему приют и покровительство и позаботился о распространении его религии мудрый царь Виштаспа. Ученые доныне спорят, стоит ли за образом этого идеального венценосца какое-либо реальное лицо.

14* По *Писанию (3 Цар.* 10, 1 - 13, *2 Пар.* 9, 1 - 12), царица Савская (Сава, также Саба, или Сабейское царство — государство на юге Аравии, в районе нынешнего Йемена), "...услышав о славе Соломона во имя Господа, пришла испытать его загадками... И объяснил ей Соломон все слова ее, и не было ничего незнакомого царю, чего бы он не изъяснил ей" (*3 Цар.* 10, 1, 3, почти дословно *2 Пар.* 9, 1, 2).

15* Брахманы — это и жрецы в индуизме (и высшая каста, из которой только и могли рекрутироваться священнослужители), и священные книги, созданные в VIII—VI вв. до н. э., дополняющие Веды и содержащие в основном описание и толкование ритуала. Обучение брахманов-жрецов представляло собой длительную подготовку, дающую не только умение правильно совершать ритуальные действия, но и духовное совершенство. Первая стадия совершенствования называлась брахмачарья, а человек, пребывающий в этом состоянии и стремящийся подняться выше по лестнице совершенствования, — брахмачарин.

^{16*} Реформация остро поставила перед каждым верующим вопрос о путях спасения, о выборе религии, поэтому прения о вере стали делом не только узкого круга теологов, распространились по всей Европе, резко умножились и привлекали всеобщее внимание, притом происходили не только между протестантами и католиками, но и — ввиду непринятия всеми реформаторами единого организационного и духовного авторитета, подобного папе в католицизме, — между самими протестантами. Основатель Реформации Мартин Лютер, например, считал необходимым организовать Церковь в духе централизации, подчинив ее светским властям, а прихожан — пасторам, признавал за некоторыми таинствами (в частности, за пресуществлением) буквальный смысл. Швейцарский гуманист и религиозный реформатор, бывший священник, уроженец и житель германоязычного Цюриха Ульрих Цвингли требовал реформы Церкви в республиканском духе, с выборными священнослужителями, с контролем за ними паствы; таинство пресуществления он понимал сугубо символически, как воспоминание о Тайной Вечере и Страстях Христовых. Спор между ними не дал результата, ни один не убедил другого. После смерти Цвингли его учение — цвинглиан-ство — стало сходить на нет и поглощаться другим протестантским течением кальвинизмом, основателем которого был житель (и фактический руководитель) франкоязычного швейцарского города Женевы, выходец из Франции Жан Кальвин; среди его ближайших приверженцев был также француз по рождению и женевец по гражданству, богослов и проповедник, поэт и драматург, переводчик и историк Теодор де Без. Его полемика с католиками (де Без был блестящим полемистом) также не завершилась ничем.

17* Огромная империя Александра Македонского начала распадаться сразу после его смерти в 332 г. до н. э. Большая часть завоеванного им на Востоке — Сирия, Месопотамия, Иранское нагорье, Средняя Азия досталась полководцу Александра Се-левку. Держава Селевкидов оказалась тоже весьма недолговечной. Ок. 250 г. до н. э. (хронология ненадежна) отпал наместник Бактрии (южные области современных среднеазиатских государств и прилегающие районы Ирана и Афганистана) Диодот, основавший так называемое Греко-Бактрийское царство. Его преемник Деметрий I (не Менандр), правивший в начале II в. до н. э. (хронология и здесь неточна), распространил свое господство ла Северо-Западную Индию, но во время одного из походов потерял престол в Бактрии, захваченный неким Евкратидом, выходцем из Селевкий-ской державы, а в индийских владениях Деметрия воцарился один из его полководцев, Менандр (его владения историки назвали Греко-Индийским царством). Это царство начало распадаться уже при ближайших преемниках Менандра, но обломки его просуществовали до 50-х гг. I в. до н. э. Текст Вопросов Милииды (некоторые историки, впрочем, сомневаются, тождественен ли царь Милинда вышеупомянутому Менандру) создан на рубеже II и I вв. до н. э. на пали, индийском языке, сохранившемся только как язык буддийского канона. Говоря о буддизме на Юге и Севере, Хёй-зинга имеет в виду два течения в буддизме, обозначившиеся в I в. н. э.: хинаяну ("малую колесницу" или, в иной интерпретации, "узкий путь") и махаяну ("большую колесницу" или "широкий путь"). Сторонники первого течения считают Будду образцом и идеалом поведения, но обычным человеком, отличным от остальных тем, что он открыл путь спасения. Достижение нирваны (трудноопределимого высшего

360

состояния, характеризующегося прекращением всех желаний и разрывом цепи перерождений) возможно, по учению хинаянистов, для каждого человека, но исключительно путем личных усилий; достигший высшего совершенства и готовящийся перейти в нирвану зовется в хинаяне архатом. В махаяне же Будда приобретает черты высшего божества, спасителя мира; в деле достижения нирваны возможны посредники — бодхисатвы (личности, получившие, благодаря святой жизни, возможность перейти в нирвану еще при земном существовании, но остающиеся в миру, чтобы помочь верующим) и — шире — вообще духовенство, отсутствующее в хинаяне. где признается лишь монашество, преданное только делу личного спасения. В махаяне, в отличие от хинаяны, практикуется пышный культ Будды и бодхисатв. Махаяна,

распространенная в Китае, Японии, Вьетнаме, Монголии, именуется иногда северным буддизмом, хииаяна — в Шри-Ланке и Индокитае (кроме Вьетнама) — южным.

18* Согласно созданному исландцем Снорри Стурлуссоном трактату Эдаа (в отличие от сборника песен о богах и героях, называемого также Эдда или Старшая Эдда, это сочинение обычно именуется Младшая Эдда или Снорриева Эдда), шведский конунг Гюльви отправился в жилище богов Асгард (у Снорри боги оказываются также великими царями, выходцами из гомеровской Трои). Придя туда, он увидел высокий чертог (скорее всего, не на самом деле, а в видении: этот раздел Младший Эдды так и называется Видение Гюльви. причем соответствующее древнескандинавское слово можно перевести и как "обман", "морок"; так что предполагается, что на Гюльви навели морок боги-асы), у дверей которого некий человек жонглировал ножами. Гюльви назвал себя Ганглери (древнесканд. "усталый от пути") и попросил ночлега. Человек ввел его в залу, где на трех тронах сидели трое, имена которых — Высокий (это одно из имен верховного бога О дина), Равновысокий (но его трон выше) и Третий (его трон выше всех). Далее Гюльви-Ганглери начал задавать вопросы об устройстве и судьбах мира, о богах и богинях и т. п., а Высокий (но не только он: Равновысокий и Третий постоянно вмешивались в беседу) отвечал. Из текста, однако, не явствует, что некто, приведший Гюльви в палату чертога, и есть Высокий.

 19* См. примеч. 13* к настоящей главе. Обмен репликами между Заратустрой и Ахура-Маздой составляет содержание не всей *Авесты*, а в основном *Гат.* Один из гимнов так и назван современными филологами — *Проповедь в форме вопросов*.

^{20*} Имеется в виду Швейцария второй половины XVIII в. — первой четверти XIX в., где и когда жил основоположник теории начального образования в виде так называемого "развивающего обучения" Иоганн Генрих Песталоцци.

- ^{21*} Император Священной Римской империи и король Сицилии Фридрих II Гогенштау-фен был чрезвычайно разносторонним человеком. Сипилия XIII в. (время правления Фридриха II) была местом встречи разных культур ввиду множества завоевателей и владетелей острова — греков, римлян, византийцев, арабов, выходцев из Нормандии, немцев, и двор Фридриха в столице Сицилии Палермо (он любил Сицилию и сделал ее центром своих владений) был местом пребывания ученых разных стран. Приглашал их сам император, живо интересовавшийся науками, знавший множество языков включая арабский и весьма терпимо, чтобы не сказать равнодушно, относившийся к вероисповедным различиям. При дворе Фридриха жил выходец из Шотландии Майкл Скотт (Микеле Скотто), астролог, алхимик, переводчик Аристотеля (с арабского), математик; два его трактата — по астрологии и физиогномике — представляют собой ответы на вопросы Фридриха (одно из мест первого трактата было впоследствии истолковано как предсказание смерти императора); Данте впоследствии поместил Скотта в один из кругов ада как мага и поддельшика металлов. В общирной переписке, которую Фридрих вед с мусульманскими владыками, он не забывал и об удовлетворении своей любознательности. Так, в письме султану Магриба (Северо-Западная Африка) император задал ряд натурфилософских вопросов, и султан поручил ответить жителю Сеуты, философу и математику Абу Мухаммеду Кутб-ад-Дину Ибн Сабину. Надо сказать, что переписка с Фридрихом не принесла Ибн Сабину удачи: в его ответах мусульманские богословы усмотрели ересь и, хотя обвинения в отклонении от путей ислама впоследствии были сняты, губернатор Сеуты изгнал ученого из родного города с формулировкой: "поскольку философские учения нарушают общественный порядок".
- ^{22*} О Клеархе из г. Солы на Кипре известно лишь, что он был учеником Аристотеля; до нас дошли лишь отрывочные фрагменты его трудов, в том числе из трактата о загадках, но вывести из этого материала какиелибо сведения о Клеарховой теории загадок не представляется возможным.
- 23* Слово "апория" (древнегреч. "затруднение, недоумение") в терминологическом смысле впервые встречается у Платона и означает постановку трудноразрешимой проблемы. Аристотель понимал апорию как равноправие противоположных заключений либо как принципиально неразрешимое противоречие. Именно в последнем смысле он прилагал к парадоксам греческого философа V в. до н. э. Зенона из южноиталийского города Элея слово "апория" (сам Зенон этого термина не употреблял).

361

Элейская школа философии, к которой принадлежал Зенон, считала, что существует истинное, постижимое только разумом неделимое и неподвижное бытие, а любое членение, любое движение есть лишь видимость. В своих парадоксах Зенон доказывал логическую невозможность движения: так, быстроногий Ахилл никогда не догонит черепаху, ибо ему нужно сначала добежать до того места, откуда черепаха начала путь, а за это время она хоть чуть-чуть передвинется вперед, и ему придется снова добежать до нее, а она снова хоть немного проползет и т. д. Апория здесь в противоречии между логически безупречным выводом и эмпирической данностью.

^{24*} Древнегреческий мыслитель Гераклит (VI в. до н. э.) излагал свое учение в форме афоризмов, речений, иногда неясных и запутанных, за что еще в древности был прозван "темным".

25* Эмпедокл из Акраганта (Атригента) в Сицилии, живший в V в. до н. э. философ, политический деятель, врач, пророк и чудотворец, изложил свое учение в поэмах О *природе* и О *жизни*. В мире, по Эмпедоклу, существуют две силы: Любовь (притяжение) и Вражда (отталкивание), причем силы эти чередуются. Все живые существа (не только животные, как пишет ниже Хёйзинга, но и люди) возникли в эпоху Любви, когда появились независимо возникшие части тел — руки, ноги, глаза, головы — и стали

соединяться, причем в ряде случаев как попало (см. ниже), так что образовывались, например, "быкородные человеколицые", но со временем выжили лишь те создания, у которых соединение членов было правильно и сообразно.

^{26*} Брахманы — здесь: священные тексты (см. примеч. 15* к настоящей главе).

- 27* Согласно учению пифагорейцев, в основе мироздания лежат числа, причем эти числа обладают как бы некоторой материальностью, и осмыслялись они пифагорейцами геометрически. Огромное внимание уделялось четырехугольнику эта фигура лежала в основе Земли, и треугольнику (вспомним теорему Пифагора) принципу Неба и Огня. Пифагорейцы первыми заговорили о гелиоцентризме и множественности миров. Пифагорейские арифметика и геометрия были одновременно мифологией, где место богов и духов занимали числа и фигуры. Вышеприведенное высказывание принадлежит Петронию из Гимеры, пифагорейцу рубежа VI и V вв. до н. э.
- ^{28*} Эрида богиня раздора в древнегреческой мифологии; согласно Гесиоду, существуют две Эриды дурная, вызывающая вражду и войны, и благая, порождающая дух соревнования в трудах.

VII

- 1* Древнегреческое слово π оίησις ((поэзис)) первоначально означало "делание, изготовление", затем приобрело основной смысл "сочинение стихотворных произведений, стихосложение" и лишь позднее стало употребляться, да и то довольно редко, в значении "стихотворное произведение, поэзия" (как совокупность таких произведений).
- ^{2*} Строго говоря, народного финского эпоса *Калевала* как единого целого не существовало. Были отдельные песни (руны), которые собрал, объединил и опубликовал в 1835 и 1849 гг. финский поэт и фольклорист Элиас Лённрот.
- ^{3*} Латинское слово vates имеет длительную историю. Долгое время оно значило "колдун", "прорицатель" и лишь на рубеже н. э. под сильным влиянием греческих идей стало означать "боговдохновенный поэт".
- ^{4*} В обеих Эддах (в Старшей отрывочно, в Младшей подробно) излагается миф о так называемом "мёде поэзии". Две группы богов асы и ваны после долгой войны заключили мир и, собрав в чашу свою слюну, сделали из этой слюны мудрого карлика Квасира (имя от того же индоевропейского корня, что и русское "квас"). Злокозненные карлы фьялар ("Прячущий") и Галар ("Поющий") убили Квасира, смешали его кровь с медом и получили напиток, испив которого, любой становился поэтом либо мудрецом. После многочисленных перипетий этот мед попал к Одину, а тот отдал его асам и "тем людям, которые умеют слагать стихи".
- ⁵ Софисты (от греч. σοφιστής ((софистес)) "искусник, мудрец") появившиеся в V в. до н. э. в Древней Греции платные учителя философии, стремившиеся, в отличие от прежних мудрецов, не к познанию истины как таковой, но к разработке приемов философствования, позволявших, в идеале, обосновать любое положение.
- ^{6*} Легенда о Старкаде, сложившаяся, по мнению филологов, в VI—VIII вв., дошла до нас в разных вариантах в исландской *Саге о Гаумреке* (XIII в.), эддической *Второй Песни о Хельги, Убийце Хундинга* и в *Деяниях датчан* датского придворного хрониста второй половины XII начала XIII в. Саксона Грамматика, написавшего на латыни квазиисторическое сочинение о древних героях по материалам старинных сказаний. Один из эпизодов легенды повествует о том, как о Старкаде спорили покровительствующий ему бог Один и ненавидевший Старкада бог Тор: Один даровал Старкаду тройную жизнь, а Тор предрек, что у него не будет потомства, и т. п. Сре-

362

ди прочего Один наделил Старкада поэтическим даром, Тор же заявил, что ничего из созданного Старкадом не запомнится. Однако в *Саге о Гаумреке* приводится его песнь, а Саксон цитирует стихи Старкада в латинском переложении.

- ^{7*} Видсид и Странник англосаксонские поэмы, сложившиеся в VII—VIII вв. и дошедшие до нас в рукописи X в. Поэмы сочинили скопы, дружинные певцы у англосаксов. Первая поэма представляет собой рассказ-воспоминание скопа Видсида (это имя означает что-то вроде "Широковидящий") о битвах, странствиях, королях, при дворах которых жил Видсид. Второе сочинение элегия на тему о бренности сущего, о переходе от надежды к отчаянию и наоборот; герой, от лица которого ведется повествование (он не назван по имени, но ясно, что это тоже придворный певец), потерял своего господина и скитается по разным землям, терпя бедствия.
- ^{8*} Жонглер (в германоязычных странах шпильман, "игрец") в Средние века профессиональный музыкант-исполнитель песен самого разного содержания (религиозного, героического, сатирического и пр.); нередко соединял их исполнение с разными цирковыми трюками отсюда и современное значение этого слова.
- ^{9*} Герольды в Средние века были не только глашатаями важных особ, но также выполняли функции послов, церемониймейстеров и распорядителей на празднествах, приемах и турнирах. В связи с этим они обязаны были знать род и положение каждого участника церемонии, ведать гербы (ввиду этого и наука о гербах носит-название геральдики), а также иногда вести записи важнейших событий при дворах.

- ^{10*} Буру остров в группе Молуккских островов, Бабар остров и группа островов в Тиморском море. Все эти острова входят в Малайский архипелаг, называвшийся также Ост-Индским; до 1945 г. владения Нидерландов, ныне принадлежат Индонезии.
- 11* Пантун в Малайе и Индонезии четверостишие с перекрестной рифмой, вроде частушки; первые две строки зачин, последние собственно содержание; пантунами обмениваются юноши и девушки, новобрачные, спорщики на сходках и т. д. Хайку (хокку) жанр японской классической поэзии, возникший в конце XV в., нерифмованное трехстишие с фиксированным числом слогов (5—7—5), краткая зарисовка с обязательным упоминанием времени года и явно не выраженным, но четко ощущаемым настроением: грусти, радости. Ср. ниже, с. 125.
 - 12* Катрен четверостишие на две рифмы.
- 13* Débat (фр. "спор", "прение") особый жанр в позднесредневековой (с середины XIV в.) французской поэзии, представляющий собой стихотворный драматизированный диспут между аллегорическими персонажами, олицетворявшими некие нравственные либо социальные понятия или свойства человеческого характера, например, Прение пахаря, священника и воина. Прение коня и борзой и т. п.
 - ^{14*} См. Осень Средневековья (т. I настоящего издания), примеч. 42* к гл. I.
- 15* Сваямвара (санскр. букв. "свой выбор") древнеиндийская архаическая форма сватовства, когда девушка сама выбирает жениха.
- ^{16*} Тан династия в Китае в 618—916 гг.; эпоха Тан считалась "золотым веком" государства, временем стабильности, расцвета наук, искусств и поэзии.
- ^{17*} Мандарин (от санскр. "мантрин" "советник") данное португальцами и принятое в западной литературе название высших китайских чиновников.
- 18* Сутра (санскр. букв. "нить") в древнеиндийской литературе первоначально лаконичное высказывание, афоризм, позднее сборник таких высказываний, потом учебник, наставление (ср. известную *Кама-сутру*, наставление в любви). Шастра (санскр. букв. "наука") трактат-поучение.
- 19* Имеется в виду Мэйдзи исин ("Реставрация Мэйдзи") произведенный императором Муцухито в 1867—1868 гг. переворот, упразднивший власть сёгунов (наследственных военных правителей Японии, отстранивших императоров от власти и превративших их в священные фигуры, лишенные какой-либо возможности участия в управлении страной) и утвердившего абсолютную власть императоров. Муцухито в соответствии с традицией избрал основной девиз своего царствования: Мэйдзи-ян "просвещенное правление". Хотя этот переворот был направлен на модернизацию страны в европейском духе, развитие промышленности, внедрение западной науки и техники, введение (это произошло позднее, в 1889 г.) конституционной парламентской системы управления (при сохранении сильной императорской, а фактически правительственной власти), с точки зрения японцев он был реставрацией, ибо упразднялся введенный в XII в. людьми сёгунат, а императорская власть, восходящая к богам и временам сотворения мира, восстанавливала в полной мере силу и авторитет.
- ^{20*} Младшая Эдда делится на четыре части: *Пролог. Видение Гюльви* (см. примеч. 18' к гл. VI); *Язык поэзии*, где рассказывается о некоем человеке (или великане) по имени Эгир, который задает вопросы богу поэзии Браги о значении той или иной метафо-

363

- ры, того или иного эпитета и т. п., а тот отвечает с подробной ссылкой на мифологические сюжеты (на протяжении большей части раздела, впрочем, разъяснения даются без ссылок на Эгира и Браги и идут от имени автора); *Перечень размеров*, где даются примеры метрики, размеров, стилистических приемов, а в конце, как особый пример, сочиненная самим Снорри Стурлуссоном хвалебная песнь в честь норвежских правителей.
- 21* Согласно *Младшей Эдде*, великан Хрунгнир явился в обитель богов Асгард, напился там и похвалялся перебить всех богов и захватить богинь. Боги вызвали Тора, и тот вступил в единоборство с Хрунгниром. Бог метнул в великана свой боевой молот, великан в бога ~ точило. Они столкнулись в воздухе, молот разбил точило и пробил голову Хрунгниру, а кусок точила попал в голову Тору. Провидица Гроа, жена великана Аурваидила, силой заклинаний заставила засевший кусок точила шевелиться и собралась вытащить его. Тор в благодарность рассказал Гроа о том, что ее муж, отправившийся странствовать, жив, встречался с Тором и скоро будет дома. Обрадованная Гроа забыла все заклинания, и кусок точила так и остался в голове Тора,
- 22* Кеннинг особая метафора в древнескандинавской поэзии, построенная на образе из мифа или древней истории, на намеке, на сравнении. Особенностью кеннинга была многосоставность. Например, кеннинг битвы "буря щитов", кеннинг щита "ограда корабля", кеннинг корабля "конь моря", кеннинг моря "дорога китов"; поэтому битва может называться "буря оград коней дороги китов".

VIII

- ^{1*} Индра бог грома и молнии, верховное божество ведийской религии; в послеведийские времена был оттеснен на периферию верований.
- ^{2*} Имена и функции римских божеств совпадают, точнее, божество и есть обожествленная функция (или действие). Pallor ("бледность" и "страх") и Pavor ("страх" и "трепет") наводят ужас. Domiduca ("приводящая

в дом") — божество, приводящее невесту в дом, существовало также мужское божество Domiducus, ответственное за появление жениха. Современные специалисты считают последних не отдельными божествами, а эпитетами верховных богов римлян Юноны и Юпитера как покровителей брака. История культа бога по имени Aius Locutius (или Loquens) — "говорящий вещатель" — такова: в 391 г. до н. э. некий плебей Марк Цецилий услышал в ночи голос, повелевший ему сообщить должностным лицам, что на Рим нападут галлы. Знамением пренебрегли, но в 390 г. до н. э. галлы действительно вторглись в Среднюю Италию и в 387 г. до н. э. захватили и сожгли Рим. Лишь тогда римляне воздвигли храм божеству Айю Локутию. Во время Второй Пунической войны (218-201 гг. до н. э.) великий карфагенский полководец Ганнибал вошел с армией в Италию. После ряда побед он все же не двинулся на Рим и отвел войска в Южную Италию. Оттуда он в 212 г. до н. э. предпринял поход на Рим, но, простояв несколько дней у стен города, так и не стал его штурмовать и повернул обратно. Римляне сочли это чудом и учредили культ божества Rediculus, т. е. Поворачивающий. Современные историки считают эти божества не исконными, а плодом жреческой мысли, расчленяющего и абстрагирующего мышления понтификов (римские должностные лица, наблюдавшие за культом), среди которых было много юристов.

^{3*} Хайда — индейский народ на островах Королевы Шарлотты и острове Принца Эдуарда близ юга тихоокеанского побережья Канады, южная ветвь тлинкитов (см. примеч. 14* к гл. III). В настоящее время насчитывают 1 тыс. человек. Хайда — оседлые рыболовы и охотники на морского зверя, у них к моменту первых контактов с европейцами (англичанами и русскими) в середине XVIII в. существовало значительное имущественное расслоение. Впрочем, этнологи середины XX в. показали, что представления о собственности существуют у самых отсталых народов, только собственностью они могут считать то, что люди европейской культуры таковой не полагают, например, песни (песня, сочиненная тем или иным членом племени, принадлежит исключительно сочинителю, может передаваться по наследству, и другим соплеменникам исполнять ее категорически запрещено).

^{4*} Проповедник и религиозный реформатор рубежа XII и XIII вв. св. Франциск Ассизский положил начало так называемым нищенствующим орденам, члены которых, кроме обета бедности (понимаемой как отсутствие личной собственности, что не отменяло собственности коллективной, каковой считались земля, строения, одежда, продукты, книги и т. д.), давали клятву соблюдать абсолютную нищету, не иметь ни жилья, ни одежды, кроме одной рясы, ни обуви (отсюда иное название нищенствующих монахов — "босоногие братья"), не прикасаться к деньгам и жить в скитаниях, добывая пищу (но только ее, а не деньги на пропитание) подаянием. Для св. Франциска такая жизнь была подражанием евангельской бедности Христа и апостолов и означала абсолютную свободу (если у человека нет ни семьи, ни дома, ни иму-

364

щества, ему ни о чем, кроме Бога, заботиться не надо). В своих гимнах и проповедях св. Франциск, совершенно в духе рыцарских поэтов-трубадуров, воспевал Даму Бедность как возлюбленную.

^{5*} Немецкий монах-доминиканец XIV в. Хайнрих Сузо принадлежал к течению так называемой немецкой мистики, приверженцы которой выше всего ставили личный контакт с Богом, эмоциональную преданность Ему. В стихах, в проповедях, в повседневной жизни Сузо обращался к Деве Марии и к Софии Премудрости Божией (они нередко сливаются у него в один образ) как к Прекрасной Даме, любимой женщине.

^{6*} Алан Лилльский (иначе Алан де Инсулис, т. е. Алан с Острова) — французский схоласт, крупнейший богослов второй половины XII в. — начала XIII в. Его теологические трактаты и латинские поэмы написаны изощренным риторическим языком, наполнены яркими образами, витийством, "плетением словес".

Св. Хильдегард Бингенская — немецкая средневековая духовидица, пророчица, известная также как выдающаяся врачевательница своего времени. Ее трактаты и особенно стихи представляют собой записи экстатических видений; ей не хватало слов, чтобы описать увиденное, она создавала неологизмы, заставляющие вспомнить футуристов начала XX в., пыталась даже изобрести новый алфавит для передачи ангельских речений.

^{8*} *Похищение локона* (1714 г.) — ироикомическая поэма английского поэта Александра Поупа, пародирующая "высокий эпос".

9* В древнегреческой мифологии верховный бог Зевс прибегал к разным ухищрениям, дабы овладеть земными женщинами. Дочь финикийского царя Агенора Европу он похитил, превратившись в быка (в поздних вариантах мифа — послав за ней быка). Некоторые исследователи утверждают, что в первоначальной версии мифа Зевс и сошелся с ней в образе быка, подобно тому, как он это сделал, только приняв вид лебедя, по отношению к Леде, дочери спартанского царя Тиндарея. Большинство специалистов по мифологии полагают, что превращение Зевса в животных для соединения с земными женщинами есть отголосок тотемических воззрений, т. е. присущих архаическим народам верованиям о происхождении от первопредка-животного.

10* Чьявана — легендарный индийский мудрец и аскет, персонаж *Махабхараты*. Вишва-митра — также великий легенадарный отшельник, советник царя Судасы (исторический прототип не установлен); считался составителем одного из разделов *Ригведы*. Тапас — один из этапов индийской аскезы, умерщвление плоти, вырабатывание нечувствительности тела; по индийским верованиям, аскет, подчинивший себе тело и дух, овладевал космической силой и становился выше богов.

- 11* Имеются в виду романские языки французский, итальянский, испанский и др., произошедшие от латыни. Лациум (совр. Лацио) область в Средней Италии с центром в Риме.
- 12* Комос в Древней Греции веселая процессия ряженых на празднестве урожая и сбора винограда, посвященном богу вина Дионису, обрядовое шествие с песнями, плясками, высмеиванием друг друга и встречных. Филологи полагают, что комедия выросла из таких празднеств, и само это слово первоначально означало "песнь ко-моса".
- 13* Парабасис (парабаса) в древнегреческом театре прямое обращение хора к зрителям, которое не связано с действием и представляет собой комментарий автора к разыгранной пьесе, его суждения на злобу дня, выпады против политических деятелей, нападки на литературных противников и т. п. Парабасис был обязательным элементом древней аттической комедии.

IX

1* Похититель огня, благодетель человечества, пострадавший за это от Зевса Прометей и участник Троянской войны Паламед почитались в античном мире как мудрецы и, говоря языком современной этнологии, культурные герои, т. е. те, кто создал и/или даровал людям различные полезные предметы и навыки. Прометей, кроме огня. дал людям разные ремесла, научил читать, писать, определять время года и приносить жертвы богам. Паламед изобрел (или усовершенствовал) алфавит, ввел числа, меры длины и веса, научил людей считать по годам, месяцам и дням, определять курс корабля по звездам, распределять ежедневную пищу на три приема и играть в шашки и кости. Слово "софист" (см. примеч. 5* к гл. VII) в значении "мудрец" по отношению к указанным персонажам употреблено великим трагиком V в. до н. э, Эсхилом, создавшим трилогии о Прометее (до нас дошла только вторая часть — *Прометей прикованный*) и Паламеде (не сохранилась).

365

- ^{2*} Софист второй половины V в. до н. э. Гиппий из Элиды (область на западе Пелопон-неса), насколько можно судить, подвергал сомнению правомочность государственных законов, считая их насилием над человеком; те же законы, которые он определял как общезначимые например, почитание родителей полагал божественными установлениями. Считался (или объявил себя) специалистом в сфере математики, астрономии, музыки, грамматики и других наук.
- ^{3*} Гиппий был родом из Элиды, области, где находилась Олимпия. Платон в *Гипаши Малом* упоминает и о рыночных площадях, и о возвращении в Олимпию. В форму громкого хвастливого намека на возможность для него одержать победу на Олимпийских играх Гиппий облекает вполне очевидную мысль о том, что после очередного выступления перед толпой на рыночной площади он всегда может вернуться к себе домой, в Олимпию. Хёйзинга, шутливо обыгрывая манеру софистов, прибегает к риторической фигуре, основанной на *антилогии* (о чем речь будет идти несколько ниже). *Примеч. пер.*
- ^{4*} Продик Кеосский (Кеос остров в группе Кикладских островов в Эгейском море), софист V в. до н. э., особо отличался среди других софистов интересом к языку, к функции слова, разрабатывал проблемы синонимии и омонимии. В преподавании особое внимание уделял обучению правильному употреблению слов и правилам спора. Драхма здесь: серебряная монета в Афинах, содержавшая 4,37 г серебра.
- ^{5*} Горгий из г. Леонтины в Сицилии, софист, живший в V в. до н. э., в основном в Афинах, прославился своим трактатом О *не существующем, или О природе*, где доказывал, что 1) ничего не существует; 2) если бы и существовало, то было бы непознаваемо; 3) если бы и было познано, то об этом ничего нельзя было бы сказать. Дельфы город в фокиде (область в Средней Греции), где находилось общегреческое святилище Аполлона.
- ^{6*} Протагор из г. Абдеры во Фракии был основателем школы софистов; разъезжал по Греции, подолгу жил в Афинах. Протагор поразил своих современников тем, что впервые стал устраивать публичные философские диспуты и брать плату за обучение. От его произведений сохранились лишь незначительные отрывки, в том числе знаменитое изречение: "Человек есть мера всех вещей".
- ^{7*} Имеется в виду Диоген Синопский (Синоп город на черноморском побережье Малой Азии), знаменитый философ-киник.
- 8* Хрисипп древнегреческий философ-стоик III в. до н. э., разрабатывавший проблему понятий; выступал с критикой софизмов.
 - ^{9*} Евтидем софист конца V начала IV в. до н. э., персонаж одноименного диалога Платона.
 - 10* Элеаты см. примеч. 23* к гл. VI.
 - 11* Теэтет древнегреческий математик, родом из Афин, друг Платона, персонаж его диалогов.
- ^{12*} Парменид из Элеи живший в VI в. до н. э. основатель школы элеатов, персонаж одноименного диалога Платона.
- 13* Мегарская школа философии, признававшая исключительно идеальное бытие и отрицавшая существование в действительности чего-либо кроме идей, была основана учеником Сократа Эвкилидом из Мегары (Мегара город к западу от Афин) в начале IV в. до н. э., т. е. позднее элейской школы или школы софистов.
- 14* Мим комедийный жанр в античном театре, краткая сценка-диалог развлекательного или пасторального характера. Выходец из Сиракуз Софрон придал миму, до того бытовавшему в сицилийской

народной комедии, законченную художественную форму. Мимы Софрона дошли до нас лишь в скудных отрывках.

15* Эпиметей — в греческой мифологии брат-близнец Прометея, его второе незадачливое "я". Прометей приносит людям блага, Эпиметей — лишь беды, притом не по злому умыслу, а лишь по глупости. Это подчеркивается именами: Прометей означает "глядящий вперед", "провидец", Эпиметей — "глядящий назад", "крепкий задним умом". Согласно одному из мифов, который пересказывает Платон, Зевс поручил Эпиметею распределить между живыми существами различные качества. Эпиметей отдал все качества — быстроту, силу, ловкость и т. п. — животным, не оставив людям ничего, и потому-то Прометей, дабы помочь человеку, похищает огонь. А Зевс — продолжает Платон, излагая, насколько можно судить, уже не миф, а собственную мысль, — через Гермеса, посланца богов, даровал людям стыд и правду, чтобы они не обижали Друг друга и приобрели "политическое искусство". Современные филологи не находят в упомянутом диалоге Платона чего-либо юмористического.

^{16*} *Менексен* — ранний диалог Платона, названный по одному из персонажей, молодому афинянину, ученику Сократа.

366

17* Облака — комедия великого афинского комедиографа Аристофана, впервые поставленная в 422 г. до н. э. Среди действующих лиц — Сократ, изображенный весьма карикатурно, как типичный софист, каковым философ никогда не был. В школе Сократа, "мыслильне", учат выдавать черное за белое. Поступающим в школу Сократ предлагает выбрать между праведным и непреведным логосом (в русском переводе — "между Прямым и Кривым словом"; греческое <u>логос</u> чрезвычайно многозначно, означает и просто "слово", и "суть, принцип бытия") и доказывает, насколько неправедный логос лучше.

18* Калликл — греческий софист конца V в. до н. э., персонаж диалога Платона *Горгий*. Никаких его сочинений не сохранилось, и в науке до сих пор дебатируется вопрос, не вымышленное ли это лицо. Если верить Платону, Калликл полагал, что по природе право принадлежит сильному, который и может устанавливать это право для собственной пользы; законы существуют лишь для слабых, а сильные руководствуются эгоизмом. Называя подобную позицию немецким словом Herrenmoral, Хёйзинга намекает на близость таких идей к позднейшему ницшеанству.

Марк Фабий Квинтилиан (I в.), прославленный римский оратор, был первым профессиональным преподавателем риторики, получавшим государственное жалование. Его основной труд *Об ораторском образовании* был весьма популярен и повлиял на многих первоклассных писателей и поэтов того времени и позднее. Дион Хрисостом был знаменитым греческим (т. е. грекоязычным) ритором, в молодости много разъезжал по всей Римской империи (греческий был языком культуры), выступая с так называемыми парадоксальными речами, например, доказывая, что в Троянской войне победили не греки, а троянцы. Позднее отказался от подобных выступлений, принесших ему славу и прозвище Хрисостом (Златоуст) и занялся политическим красноречием, что в условиях империи означало либо безудержную лесть по отношению к императору, либо оппозицию. Дион выбрал последнее, за что был изгнан из Рима в 82 г., после чего вел жизнь бродячего философа, странствовал с посохом и котомкой и беседовал лишь с бедняками. Переворот в Риме в 96 г. вернул его на родину, в г. Пруса в Вифинии (область в Малой Азии), где он стал одним из первых граждан.

^{20*} Император Тит Флавий Веспасиан изгнал в 71 г. из Рима не всех философов, но лишь киников, в основном греков, людей, оппозиционно настроенных к императору и, по его мнению, склонных слишком уж обличать богатство и рассуждать о прежней славе Эллады, а также астрологов, притом не из-за неверия в астрологию, а наоборот, по причине веры в нее: предсказатели будущего могут быть опасны для властей.

Арианство — названное по имени жившего в начале IV в. александрийского священника Ария течение в христианстве. Его приверженцы не признавали, в отличие от сторонников ортодоксального учения, равенства лиц Св. Троицы и считали Бога-Сына не единосущным, а лишь подобносущим Богу-Отцу, высшим и совершенным, но все же Его творением. Это направление пользовалось в начале — середине IV в. значительным влиянием при константинопольском дворе, и многие варварские германские племена, в том числе готы, через своих единоплеменников, служивших в качестве военных наемников в столице Империи, а также благодаря деятельности посылаемых императорами-арианами миссионеров, обратились в IV в. в христианство в арианской форме. Когда готы заняли в 416—419 гг. Испанию, основная часть местного населения сохранила ортодоксальную веру, и это привело к значительному напряжению между побежденными и победителями. В 589 г. короли вестготской Испании и готская знать перешли в католичество; упомянутый диспут между богословами, представлявшими разные течения, был прелюдией к этому переходу.

^{22*} Герберт Орильякский, с 982 г. - архиепископ Реймсский, в 999—1003 гг. — папа римский (Сильвестр II), прославился как светоч учености, молва упрекала его в чернокнижии и колдовстве. Он был блестящим знатоком философии, математики, астрономии, считался изобретателем (или усовершенствователем) особых водяных часов, органа, небесного глобуса и многого другого. В диспуте с саксонским богословом и философом Отриком (так правильнее!) из Магдебурга, происходившем при дворе императора Оттона II (отец Отгона II, германский король Отгон I в 952 г. захватил Италию и короновался итальянской короной, в 962 г. стал императором, столицей Германского королевства считался Аахен, Итальянского — Равенна, всей

Империи — Рим), Герберт участвовал, будучи преподавателем соборной школы в Реймсе. Период, охватывающий вторую половину X в. — начало XI в., многими историками именуется Отгоновским Возрождением, г. е. эпохой подъема наук и искусств; в отличие от Каролингского Возрождения (см. ниже, примеч. 24* к настоящей главе) центрами этого Возрождения были не дворы правителей, а монастыри и епископские города.

^{23*} Физикой или даже физиологией в Средние века называли науку о природе вообще; математикой — и математику в собственном смысле, и астрологию, и магию, и, чаще всего (как и здесь), — науку о числах как принципах мироздания, о священном значении чисел (обычные математические познания также входили в эту науку, но лишь

367

как подготовительный этап), например: 1 — единство мира; 2 — душа и тело; 3 — Пресвятая Троица и т. п. При этом науки в целом считались лишь разделом философии, каковая, в свою очередь, была лишь низшей, пропедевтической ступенью богословия.

^{24*} Стремлением и целью всей жизни и деятельности Карла Великого было создание благоустроенного христианского государства, идеалом — Римская империя, но не языческая, а христианская, одним из способов достижения своих целей — активное распространение просвещения, причем для этого германца античное и христианское не противопоставлялись, но наоборот, сливались в едином знании, которым следовало овладеть. Интерес к античному наследию позволил историкам назвать эпоху Карла Великого и его ближайших преемников (вторая половина VIII в. — середина IX в.) Каролингским Возрождением. Желая возродить науки, сделать из своей столицы Аа-хена Новые Афины (Афины со времен Античности виделись как некий питомник наук, искусств и словесности) этот полуграмотный варвар (до конца дней своих он, несмотря на постоянные упражнения, так и не научился писать) объединил вокруг себя образованнейших людей того времени: англосакса Алкуина, вестгота Теодульфа, лангобарда Павла Диакона, франка Эйнхарда и многих других. При дворе Карла была создана придворная школа, готовившая кадры управления Империей, в 787 г. он издал указ (впрочем, так и не выполненный) об обязательном образовании для всех мальчиков свободных сословий. Увлечение Карла ученостью привело к созданию Палатинской Академии (Палатин — холм в Риме, где располагался императорский дворец, отсюда "палатинский" — "придворный", "императорский" вообще), чего-то среднего между ученым сообществом и собранием друзей, где в свободной беседе, нередко во время пира, обсуждались богословские и философские вопросы, сочинялись и исполнялись латинские стихи и т. п. Члены этого кружка носили особые академические прозвища, подчеркивавшие единство античного и библейского духа: Ал-куин, глава придворной школы и воспитатель сына Карла, короля Италии Пипина, звался Флакком (т. е. Горацием), эпический поэт Ангильберт — Гомером, но были там и Веселиил (имя строителя первого Иерусалимского храма), и Иеремия, а сам Карл принял имя царя Давида, прообраза всех боголюбивых монархов. Следует отметить, что, несмотря на огромные усилия Карла, вся эта ученость не выходила за пределы его двора.

^{25*} По мнению современных исследователей, подобная система вопросов и ответов не только имеет определенный педагогический смысл, но и восходит К древней североевропейской традиции вопрошания (ср. сказанное Хёйзингой выше о *Речах Ваф-труднира* и *Речах Альвиса*).

^{26*} Знаменитый богослов и деятель Церкви XI в. кардинал Петр Дамиани, сын свинопаса, будучи прекрасно образованным человеком, блестящим проповедником и полемистом, резко отрицательно относился к любой учености, считая ее опасным уклонением от истинного благочестия. Он отвергал не только богословские спекуляции, но даже и грамматику: "Попробуйте просклонять слово "Бог" во множественном числе, не впадая в ересь!", — заявлял он.

В XII в. во Франции увлечение науками, схоластикой, диспутами становится достаточно распространенным. Университетов еще не существовало, но были весьма популярные соборные школы (например, при соборе Парижской Богоматери), монастырские (например, при аббатстве Сен-Виктор) и множество частных, организованных известными преподавателями. За обучение в последних вносилась плата, что расценивалось многими современниками чуть ли не как святотатство, ибо знание считалось даром Божьим, продавать каковой — кощунство. Пьер Абеляр был одним из популярнейших учителей и, судя по всему, человеком огромного самомнения и весьма неуживчивым. Он учился в Компьене у схоласта Росцелина, поссорился с ним, перебрался в Париж, где продолжил образование у архидиакона собора Парижской Богоматери (именно архидиакон надзирал за соборной школой), позднее — епископа Шалонского (этот сан давал положение пэра Франции), знаменитого богослова Гийома из Шампо, но вступил в полемику и с ним, победив своего учителя на диспуте. Уехав из Парижа, Абеляр основал собственную школу в Мелене, потом в Корбейле, затем снова вернулся в Париж, где стал даже на краткое время главой Парижской соборной школы, но затем Гийом сместил его и назначил на это место некоего неизвестного противника Абеляра. Тот снова уехал в Мелен, затем опять возвратился в Париж и, поскольку его противник возглавлял Парижскую школу, основал собственную, вне тогдашних пределов Парижа, на холме св. Женевьевы, где давал занятия под открытым небом. Абеляр, как и его ученые современники, просто упивался атмосферой диспута, борьбы, споров. Сам Абеляр, сын рыцаря, заявлял:

"Избрав оружие диалектических доводов среди остальных положений философии, я променял все прочие доспехи на эти и предпочел военным трофеям — победы, приобретаемые в диспутах".

Преследования Абеляра, сломившие его наконец, объясняются не его еретическими воззрениями (хотя обвиняли его — и совершенно неспра-

368

ведливо — именно в этом), но неприемлемой для придерживавшихся традиционных взглядов на богословие его оппонентов формой его учения, стремлением остро и парадоксально поставить вопросы (например, в его сочинении Да u неm открыто признается наличие противоречий в Писании), давая при этом вполне ортодоксальные ответы.

^{28*} Nationes — в средневековых университетах землячества, организованные по территориальному (но не национальному в современном смысле) принципу, например, немецкое и пикардийское (Пикардия — область в Северной Франции) в Парижском университете.

^{29*} Осада замка — настольная игра с несколькими участниками на доске типа шахматной, где противники, переставляя фигуры, стараются взять в осаду друг друга.

30* Картезианство (от латинизированного имени Декарта — Картезий), т. е. учение Рене Декарта, находило огромное число последователей, но и немало противников; так, современник Декарта Пьер Гассенди был сторонником атомистики, тогда как Декарт решительно отвергал существование мельчайших неделимых частиц материи. Во второй половине XVII в. — начале XVIII в. физики-картезианцы отрицали теорию дальнодействия, т. е. передачи движения от одного тела к другому через пустое пространство, без посредства материи (на этом была основана ньютоновская теория тяготения), и отстаивали теорию близкодействия, признающую передачу движения только через соприкосновение тел или через посредника — мировой эфир, вихри в котором создают гравитацию; гипотеза мирового эфира была отвергнута лишь в начале XX в.

В конце XVII в. во Франции разгорелся литературный спор между так называемыми Anciens ("Древними") и Modernes ("Новыми"); название пошло от вышедшего в свет в 1688— 1697 гг. четырехтомного труда известного Шарля Перро Параллель между древними и новыми, где глава "новых" весьма запальчиво доказывал, что новая французская литература намного превзошла античную и нечего уделять внимание всякому старью. "Древние", в частности Никола Буало, утверждали, что античная литература есть высшая и непревзойденная норма. Любопытно, что обе стороны апеллировали к великой литературе XVII в. — Корнелю, Расину, — но если первые заявляли, что высочайший уровень этой литературы сам по себе уже говорит в пользу "новых", то вторые настаивали на том, что сей уровень достигнут благодаря неукоснительному следованию правилам античной поэтики.

Бурным нападкам и активной защите подвергались и гипотезы Ньютона, причем и много позднее его смерти. Споры шли о его теории гравитации (см. выше), оптических теориях (Ньютон настаивал на том, что свет состоит из частиц-корпускул, в XIX в. появилась волновая теория света, в начале XX в. снова вернулись к идее корпускул; Ньютон доказал, что белый цвет есть сумма всех цветов, тогда как его противники — включая, например, Гете — заявляли, что первооснова всех цветов — черный). В третьей части своего основополагающего труда Математические начала натуральной философии (1687 г.) Ньютон, исходя из факта вращения Земли, выдвинул и математически доказал предположение о том, что она сплюснута у полюсов, что вызвало возражения его оппонентов, скорее эстетического свойства: считалось, что шар — идеальная геометрическая фигура. Правота Ньютона была доказана измерениями лишь в XIX в., и тогда же (в 1879 г.) было доказано, что Земля не шар и — несмотря на близость вычислений Ньютона к реальности — не эллипсоид, а особое тело вращения, названное за отсутствием иных аналогий геоидом, т. е. "землеподобным".

В 1796 г. английский врач Эдуард Дженнер предложил предупреждать оспу путем прививки человеку безвредной для него коровьей оспы, что обеспечит иммунитет к опасным видам этой болезни. Прививка производилась путем введения сыворотки из крови переболевшей коровы (vaccina — лат. "коровья"). Эта идея вызвала бурную полемику по всему миру, причем не только в медицинских кругах (иные врачи сомневались в научной доказанности этого метода), породила протесты, бредовые слухи о том, что у привитых людей вырастают то ли рога, то ли хвост, обвинения в намерении неких темных сил, например, католиков (в России — немцев) путем массовых вакцинаций погубить английский (русский) народ, избиения врачей и т. п. Следует отметить, что далеко не все из перечисленного Хёйзингой относится к XVII в., а и к XVIII, XIX и даже XX вв.



^{1*} Марсий — в древнегреческой мифологии сатир (существо с человеческой головой и торсом, с козлиными или конскими ногами, лошадиным хвостом, козьими рожками или лошадиными ушами; сатиры считались необузданными похотливыми пьяницами), нашедший флейту (изобретательница этого музыкального инструмента богиня Афина бросила его, когда увидела, что при игре у нее безобразно раздуваются щеки) и дос-

369

тигший необычайного мастерства игры на ней. Возгордившись, Марсий вызвал на состязание самого Аполлона. Бог. играя на кифаре гармоничные мелодии, победил сатира, исполнявшего исступленную музыку, и содрал с него кожу.

- ^{2*} Имеется в виду эпоха Средневековья, когда были весьма распространены поэтические турниры, в которых принимали участие как рыцарские поэты южнофран-цузские трубадуры, северофранцузские труверы, немецкие миннезингеры (т. е. "певцы любви"), воспевавшие в первую очередь прекрасных дам (расцвет этой поэзии приходится на XII—XIII вв.), так и, позднее (XIV—XVI вв.), бюргерские поэтымайстерзингеры (т. е. "певцы-мастера"), сочинявшие стихи преимущественно религиозно-дидактического содержания. Хёйзинга намекает здесь на созданную около 1300 г. анонимную немецкую поэму Война певцов, посвященную поэтическим состязаниям в замке Вартбург в Тюрингии (Германия) (время и состав участников этого события неясны, ибо среди персонажей поэмы упоминаются реальные миннезингеры, не бывшие в действительности современниками) и послужившую основой для рассказа Эрнста Теодора Амадея Гофмана Состязание певцов, оперы Рихарда Вагнера Тангейзер и состязание певцов в Вартбурге, а также оперы того же Вагнера Нюрнбергские майстерзингеры.
- ^{3*} "Война буффонов" музыкальная полемика, происходившая в Париже в середине XVIII в. "Буффоны" сторонники оперы-буфф спорили с приверженцами классицистской оперы, процветавшей на сцене театра Гранд-Опера. Этот диспут носил не только эстетический, но и социально-политический характер: "буффоны" объявляли себя выразителями вкусов народа и нападали на музыку Гранд-Опера как на придворное искусство.
- ^{4*} В Древней Греции, особенно в Афинах, бог-кузнец Гефест считался небесным патроном кузнечного дела или близких к нему ремесел, например, ювелирного. Афина считалась помощницей в гончарном деле, ткачестве и рукоделии, кораблестроении, покровительницей ремесленников и вообще рабочего люда; отсюда ее прозвище Эргане, т. е. Работница.
- ^{5*} Первоначально число Муз дочерей Зевса и богини памяти Мнемосины, покровительниц поэзии, музыки, танца, наук и искусств в древнегреческой мифологаи было неопределенным (видимо, в ранние времена три), но к III в. до н.э. устанавливаются их количество (девять) и распределение по функциям: Эрато муза любовной поэзии, Эвтерпа лирической песни, Каллиопа эпической поэзии, Клио истории, Полигимния гимнической поэзии, Терпсихора танца, Мельпомена драмы, Талия комедии, Урания астрономии.
- ^{6*} Во время испытания женихов (см. примеч. 9* к гл. IV) победителем должен был стать тот, кто пустит стрелу из лука Одиссея так, что она пролетит через двенадцать колец (или кожаных петель?), на которых были подвешены боевые секиры. Это удалось сделать только Одиссею.
- ^{7*} Римская премия учрежденная в 1803 г. во Франции государственная награда для поощрения молодых деятелей искусств, предназначавшаяся для того, чтобы они могли совершенствовать свое мастерство в Риме.
- ^{8*} В Античности (да и в Средние века) пиры представляли собой не просто развле-чение, но и особый ритуал общения; в частности, избирался руководитель (симпосиарх букв. "начальник пира"), и его повеления (греч. Κελεύσματα) были обязательны для всех, а неисполнение их вело к изгнанию из пиршественного зала.
- Согласно преданию, Александр Македонский, завоевав в 334 г. до н. э. Малоазииский полуостров, отправился во Фригию (область на севере Малой Азии) в древнюю столицу некогда существовавшего (X—VIII вв. до н. э.) Фригийского царства Гордион. Там находилась колесница основателя Гордиона, царя Гордия, и к дышлу этой колесницы Гордий некогда привязал ярмо, скрепив таким узлом, который никто развязать не мог. Существовало древнее поверье, что тот, кто развяжет этот узел, обретет власть над всей Азией. После ряда неудачных попыток проделать это Александр разрубил узел мечом.
- 10* Бог-творец индийской мифологии Тваштар (возможно, его имя и значит "творец") почитается, с одной стороны, как небесный ремесленник (наподобие греческого Гефеста), создавший много важных и нужных для богов вещей, например, железное оружие (для времени сложения мифа II тыс. до н. э., эпохи бронзового века, нечто неслыхано дорогое) для Брихаспати (см. примеч. I* к гл. I), по одному из вариантов мифа коров для него же (с похищением этих коров связан целый цикл сказаний) и многое другое. С другой стороны это создатель всех форм и явлений в мире, например, первых жениха и невесты, и даже богов: Тваштар отец Брихаспати и Агни, дед Ашвинов божественных близнецов, подателей благ, врачевателей, покровителей коней, разъезжающих по небу на золотой колеснице.
- 11* Греческая мифология знает несколько вариантов сказания о Политехне и Аэдоне. Хёйзинга имеет в виду следующее: художник Политехн ("многоискусный") и его жена Аэдона ("соловей") состязались, по отмеченной причине, в мастерстве; проигравший Политехн в отместку жене обесчестил ее сестру Хелидону ("ласточку"). Та сообщила сестре о происшедшем, и тогда Аэдона убила собственного сына Итиса и скормила его мясо мужу, а затем, вместе с Хелидоной, схватила Политехна, связала его, обмазала медом и оставила на съедение мухам. В конце концов Зевс и Гера превратили Политехна в пеликана, Аэдону в соловья, а Хелидону в ласточку.
- 12* В мифологиях многих стран и народов, но особенно в германо-скандинавской, присутствуют карлики-гномы (у скандинавов цверги, альвы), искусные в горном деле и металлодельческом ремесле. Герой германских сказаний, волшебный кузнец Виланд (так у континентальных германцев, у скандинавов Вёлунд, у англосаксов Веланд) в скандинавских версиях сказания назван "владыка альвов". Ему

приписывалось создание многих волшебных или высокозначимых предметов (в частности, он выковал меч для Карла Великого), и эти изделия отличались необыкновенным качеством (правда, рассказ о том, что мечи его настолько острые, что рассекают клочки шерсти, плывущие по воде, попадает в легенды о Виланде лишь в позднее Средневековье; первоначально изготовление таких мечей приписывалось кузнецу Регину, сковавшему такое оружие для своего питомца Сигурда-Зигфрида). Согласно эддической Песни о Вёлунде и норвежской Саге о Тидреке, Вёлунда захватил злой шведский конунг Нидуд и заставил его изготовлять искусные изделия, но тот, предварительно убив сыновей Нидуда и изнасиловав его дочь, улетел на крыльях, сделанных им из птичьих перьев. Ряд исследователей связывает последний сюжет с греческим сказанием о Дедале (возможно, этот сюжет попал на север Европы через посредство германских племен, имевших контакты с Римом). Афинский мастер Дедал ("искусный"), преследуемый за убийство своего племянника, мастерству которого он позавидовал, бежал на Крит к царю Миносу и построил для него дворец Лабиринт; поскольку он помог герою Тесею убить Минотавра (см. примеч. Т к гл. III), Минос бросил его в темницу, но он улетел вместе с сыном Икаром при помощи крыльев, сделанных из воска и птичьих перьев. Икар поднялся слишком высоко, солнце растопило воск, и Икар упал в море, но Дедал достиг Сицилии. Упоминаемое ниже сказание о муравье и нити подробнее звучит так: Минос, желая вернуть себе искусника, прибыл на Си-цилию, где, как он предполагал, прятался Дедал, и попросил сицилийского царя Кокала продернуть нитку через раковину. Царь поручил это Дедалу, который привязал нитку к муравью и пустил того в раковину; в поисках выхода муравей вытянул и нить. Тогда Минос догадался, что Дедал прячется у Кокала. В конечном итоге Дедал все же остался в Сицилии.

- 13* Юй и Хуанди божества, культурные герои (см. примеч. 1* к гл. ІХ) китайской мифологии. Юй прекратил потоп, возведя ирригационные сооружения, научил людей рисоводству и многому другому. Хуанди изобрел топор, ступку, лук со стрелами, одежду, колесницу, лодку, некоторые музыкальные инструменты и т. д. В Древнем Китае мифологическая традиция очень рано переплеталась с исторической, и Юй, существо в образе двурогого дракона, стал в хрониках царем, родоначальником легендарной династии Ся. Хуанди, зачатый от удара молнии, трехметровый великан с четырьмя лицами и четырьмя глазами, был, по мнению летописцев, государем, правившим с 2698 по 2598 г. до н. э.
- 14* Выше перечислены известные греческие художники (Паррасий, Панен, Тимагор) и скульпторы (Фидий, Поликлет) V в. до н. э. Общегреческие игры (см. примеч. 34* к гл. III) включали музыкальные и поэтические состязания, но не соревнования в живописи и ваянии, однако самый факт стечения большого числа людей на играх привлекал и художников, и скульпторов, и писателей (есть сведения, что Геродот публично читал свою Историю на Олимпийских играх), демонстрировавших свои произведения. Характерно, что темы произведений, предложенные для конкурса, берутся из общегреческого фонда мифов и сказаний: о споре Одиссея и Аякса Теламонида за доспехи погибшего Ахилла (особый суд, состоявший из троянцев, должен был определить, кто из греков, т. е. противников троянцев, более других достоин владеть оружием погибшего героя, и присудил его Одиссею; Аякс обиделся до такой степени, что даже после смерти отказался говорить со спустившимся в царство мертвых Одиссеем) или об амазонках племени женщин-воительниц, с которыми сражались многие герои греческого эпоса.
- 15* Акротерии скульптурные сооружения (статуи, изображения деревьев), помещаемые по углам фронтона здания. Ника богиня победы в Древней Греции.
- 16* Слова "гильдия", "цех" происходят от англосакс, guild, нем. Zeche "пирушка". В Средние века совместная трапеза, пир представляли собой форму социального общения. знак сплочения коллектива, равенства его членов. Например, переход из подмастерьев в полноправные мастера был возможен лишь после того, как претендент

371

на статус мастера делал по всем правилам предмет из числа продукции, изготовлять которую полагается данному цеху (от пива или ножа до ювелирного изделия). Этот предмет, называвшийся во Франции "главным изделием" (chef d'oeuvre), оценивался советом старшин цеха. и, если его признавали сделанным по правилам, подмастерье был обязан устроить пир в честь старшин, после чего получал звание мастера.

- 17* Альбом Виллара де Оннекура представляет собой одновременно книгу архитектурных эскизов, изображений с натуры (например, льва, виденного автором в Венгрии), путевых заметок, изобретений и даже архитектурных споров. Характерным для Средневековья, эпохи неразвитого авторского сознания, является то, что эту сугубо частную книгу продолжили два ученика Виллара.
- 18* Само по себе устройство конкурсов на то или иное архитектурное сооружение не представляло ничего принципиально нового для Италии, подобные конкурсы устраивались с XIII в. В 1401 г. сам Филиппе Брунедлески участвовал в конкурсе на изготовление бронзовых дверей с рельефами для баптистерия (крещальни), но проиграл скульптору Лоренцо Гиберти. Воздвижение кафедрального собора Санта-Мария дель Фьоре, начавшееся еще в 1294 г., являлось делом всего народа Флоренции. План собора менялся по мере строительства, хотя 19 ноября 1384 г. был проведен общегородской референдум, утвердивший окончательный проект храма с куполом. К 1418 г. был закончен барабан центральной башни, и Опере дель Дуомо (государственное флорентийское учреждение, ведавшее строительством собора) объявило конкурс на лучший проект купола. 17 декабря итоги конкурса были подведены, первое место получил проект Брунеллески, но ему было предложено воспользоваться некоторыми элементами проекта

его главного соперника, занявшего второе место, — упомянутого Лоренцо Гиберти. Брунеллески и Гиберти назначались совместно главными архитекторами строительства. В честь завершения купола состоялось торжественное богослужение с участием самого папы 25 марта 1436 г., но реально строительство было закончено "церемонией последнего камня" 30 августа 1436 г.

19* Еще в XII в. многие города Италии добились самоуправления и вели борьбу с местными дворянамиземлевладельцами за подчинение сельской округи. К концу XII в. — началу XIII в. эта борьба в Северной и Средней Италии, в частности во Флоренции, закончилась победой горожан, владельцы замков (их называли грандами) вынуждены были разрушить их и переселиться в город. Там, впрочем, распри между разными родами продолжались, и богатые и знатные члены городской коммуны строили дома-башни для собственной защиты.

ΧI

- ^{1*} Гений (от лат. gens "род") в римской религии первоначально божество-родоначальник, затем бог мужской силы, олицетворение внутренних сил и способностей мужчины. Особо отправлялся культ гения главы семьи в день его рождения приносились особые жертвы, рабы совершали приношения гению хозяина. Помимо людей, своих гениев имели местности, корпорации, воинские части и т. п. Существовал особый культ гения Рима и введенный Августом культ гения императора. Клятва гением императора считалось самой священной и ее нарушение приравнивалось к оскорблению величества.
 - ^{2*} См. примеч. 2* к гл. VIII.
- ^{3*} Принцепс (лат. princeps "первый") в республиканском Риме председатель сената. Когда Гай Юлий Цезарь Октавиан в 31 г. до н. э. добился единоличной власти, он провел реформу управления и в 27 г. до н. э. получил пожизненно должности прин-цепса (с той поры звание принцепса стало титулом главы государства) и императора (первоначально верховного главнокомандующего, монархическим титулом это сделалось именно тогда) и имя-титул Август (от лат. augere "расширять, увеличивать"). Несмотря на абсолютно автократическую сущность своего режима, Август сохранял видимость республиканских институтов, демонстративно подчеркивал неприязнь к единовластию, отказывался принять царский сан и объявлял, что превосходит остальных римских граждан лишь авторитетом. Его преемники довольно быстро отказались от подобного политического лицемерия и объявляли себя не только владыками, но и живыми богами. В частности, весьма распространенным в I—III вв. было отождествление принцепса с Геркулесом (с Аполлоном сближал себя только Нерон, увлекавшийся музыкой и пением).
- ^{4*} Упомянутые Хёйзингой бесправные по-видимому, лица, не имеющие римского гражданства. Пролетарии низший имущественный разряд в Древнем Риме, люди, не обладавшие никаким имуществом, кроме потомства (proles), не платившие налогов, не служившие в армии до военной реформы рубежа II и I вв. до н. э., не имевшие права занимать государственные должности (но обладавшие активным избира-

372

тельным правом); в эпоху Империи пролетариями нередко называли свободных бедняков вообще.

- ^{5*} Рах Augusta (лат. букв. "Августов мир") выражение (и одноименное божество), означавшее состояние внутреннего мира, установленного Августом после прекращения гражданских войн, а также внешнего мира путем обеспечения им безопасности границ, надежной их защиты. Следует отметить, что Август практически прекратил расширение Римской державы, сосредоточившись на укреплении ее рубежей. После его правления было не так уж много завоеваний Британия, Дания (на территории нынешней Румынии), кратковременные захваты в Месопотамии: кроме того, формальное увеличение Империи шло за счет превращения зависимых от Рима государств в провинции.
- ^{6*} Триумф ритуал торжественного вступления победоносного полководца с войском, трофеями, пленными в Рим и процессия от Марсова поля до Капитолия, где проводился торжественный молебен и вражеское оружие приносилось в дар Юпитеру Победителю. Обряд триумфа имел сакральный смысл: въезжавший на колеснице военачальник (существовал также малый триумф овация, где вождь войска шел пешком) в особой тоге, с накрашенным красной краской лицом как бы воплощался в Юпитера. В республиканскую эпоху триумф присуждался сенатом, в имперскую императором; со времен ближайших преемников Августа только сами принцепсы справляли триумф.
- ^{7*} Имеются в виду оборонительные войны, которые вел Рим и во время которых само существование Римского государства оказывалось под угрозой: вторжение галлов в Среднюю Италию в IV в. до н. э.; Вторая Пуническая война в конце III в. до н. э. (см. также примеч. 2* к гл. VIII); нападение варваровгерманцев на Италию на рубеже II и I вв. до н. э., успешно отбитое; их натиск на Империю в IV—V вв., закончившийся ее падением.
- ^{8*} Ипподром в новой столице Империи занимал на ранних этапах Восточно-Римского государства (IV—VII вв.) значительное место, как бы замещая и цирк (гладиаторские бои в христианское время были безусловно запрещены), и Форум Старого Рима. Следует отметить, что столица эта официально именовалась Новым Римом, иногда, скорее иносказательно, Константинополем, т. е. Градом Константина, но никогда Византием, по имени города, на месте которого Константин Равноапостольный построил свою столицу. Название "Византийская империя", "Византия", государству, которое до своего падения в XV в. называлось Римской (или, в греческом произношении. Ромейской) империей, было дано историками XVIII в., желавшими отличить "хорошую" античную Римскую империю от "плохой" средневековой. Поскольку в

Империи трон был, в идеале, выборным, провозглашение императора производилось сенатом (это была к тому времени совершенно безвластная, хотя и почетная коллегия), войском и народом, который воплощался в так называемых партиях цирка, именовавшихся "демосами" (во множественном числе; от греч. "демос" — "народ"). В соответствии со сложившимся к описываемому времени произношением в визан-тинистике для обозначения этих партий принят термин "димы". Димы были и спортивными клубами, объединявшими как возниц, так и служителей цирка и болельщиков, и некими обществами взаимопомощи, заботившимися, например, о достойном погребении своих сочленов, об их вдовах и сиротах, по димам организовывалось городское ополчение. Димы не только одобряли избрание императора (это было номинальной процедурой), но и имели право через своих выборных руководителей (демархов) высказывать владыке свои просьбы. Всего партий цирка было четыре, они именовались по цветам одежды возниц: синие, зеленые, красные, белые; первые две партии были основными. После подавление восстания "Ника" (т. е. "Побеждай!") в 532 г., направленного против императора Юстиниана, димы были распущены, вскоре восстановлены, но с сильно урезанными правами, и постепенно сошли на нет.

^{9*} "Великие риторики" — поэтическая школа XI—XVI вв. во Франции и Нидерландах, связанная с бургундской придворной культурой (о последней см. *Осень Средневековья*, т. I настоящего издания). Произведения этой школы отличались аллегоризмом и усложненной версификацией; "великие риторики" считали поэзию "второй риторикой", т. е. красноречием, облеченным в замысловатую форму. Большинство "великих риториков" жили в XV в. (бургундский поэт и хронист Жан Молине умер в 1507 г.), но их традиции продолжались и в XVI в., например, в творчестве поэта Жана Леме-ра де Бельж (т. е. "из Бельгии"), ученика Молине.

10* Пасторальный жанр — воспевание пастушеской жизни (раstor — лат. "пастух"), протекающей в Аркадии, мало напоминающей реальную область в Греции, вдали от соблазнов цивилизации, наедине с природой, жизни неиспорченной, чистой, — возник еще в греческой Античности, вершины достиг в Буколиках (Пастушеских стихотворениях), они же Эклоги (Избранные). Вергилия, был популярен в позднем Средневековье и — особо — в эпоху Ренессанса. Во времена Возрождения пастораль пользовалась успехом как потому,

373

что это был освященный Античностью жанр, так и ввиду стремления уйти из жестокого и кровавого окружающего мира: конец XV в. — XVI в. — эпоха Итальянских войн, опустошавших Апеннинский полуостров. Образцом ренессансной пасторали считается *Аркадия*, поэма с большими прозаическими вставками, принадлежащая перу Якопо Саннадзаро. начатая в 1480 г. и окончательно завершенная в 1502 г. Завершает пасторальный жанр XVI в. трагикомедия *Верный пастух*, созданная в 1600 г. падуанским профессором красноречия Джован Баттистой Гуарини.

 11* Об Амадисе Галльском см. Осень Средневековья (т. І настоящего издания), примеч. 4* к гл.V

12* Весьма популярный сборник новелл *Гептамерон (Шестоднев)*. принадлежащий перу сестры короля Франции и супруги Короля Наваррского Маргариты и вышедший впервые в свет в 1558 г., посвящен в первую очередь любви. Персонажи *Гештамерона* спорят о ней и иллюстрируют свои мнения — фривольные и суровые, христианские и основанные на платонизме — рассказами.

13* Хюго де Гроот, писавший под латинизированным, как полагалось в научных кругах, именем Гуго Гроций, в упомянутом труде, впервые вышедшем в свет в 1625 г., систематически изложил (отдельные идеи высказывались еще в Античности) принципы теории естественного права, источником которого он считал природу человека, диктующую стремление к мирному общежитию, организованному согласно принципам разума.

14* Пор-Руаяль — парижское аббатство, ставшее во второй половине XVII в. центром янсенизма, течения во французском и нидерландском католицизме, близкого в определенных отношениях к протестантизму и названного по имени основателя — голландского теолога Корнелия Янсения (Янсена). Янсенисты критиковали оптимистические воззрения на свободу воли, за что тезисы Янсена подверглись церковному осуждению еще в середине XVII в. Обостренное чувство личной греховности, готовность к мученичеству, противостояние королевскому деспотизму (Людовик XIV считал янсенистов личными врагами) и безнравственной политике и религиозной практике главных оппонентов, иезуитов, — все это делало данное течение привлекательным для людей с чуткой совестью и сильным интеллектом. Физики Блез Паскаль и Антуан Арно, логик Пьер Николь, педагог Клод Лансло были членами общины Пор-Руаяль, к ней тяготел великий драматург Жан Расин. Янсенисты, глубоко озабоченные проблемой греха и искупления, выступали против мягкой исповедальной практики иезуитов, требовали публичной исповеди, а также длительных и унизительных аскетических упражнений для кающихся грешников,

15* Имеется в виду портрет нидерландского врача и естествоиспытателя Хермана Бур-хааве кисти голландского художника первой половины XVIII в. Корнелия Трооста.

16* Бернар Ле Бовье де Фонтенель, французский писатель и философ, член и непременный секретарь Французской Академии, активный участник спора "Древних" и "Новых" (см. примеч. 29* к гл. IX) на стороне последних, в трактате Беседы о множественности миров отстаивал идеи Джордано Бруно о бесконечности Вселенной и множественности миров, населенных разумными существами.

- ^{17*} Имеются в виду получившие развитие в первой трети XX в. авангардистские направления в музыке: атональный принцип композиции, додекафония Арнольда Шёнберга, его учеников Антона Веберна и Альбана Берга.
- 18* Скульптор и художник Джон флаксман являлся творцом рисунков, по которым английский керамист, изобретатель нескольких разновидностей фаянса Джосайя Вед-жвуд создавал рельефы в античном стиле. Уильям Адаме был учеником Веджвуда, но в 1790 г. поссорился с мастером, ушел от него и основал совместно с братом (или сыном сведения неясны) керамическую мастерскую "Адамс и К°".
- ^{19*} Замок Отранто (1765 г.) первый из так называемых "готических романов" (они же "черные романы", "романы ужасов"), где непременно наличествуют приключения, ужасы, мистика, а в центре повествования демоническая личность.
- ^{20*} Речь идет о мире рыцарской культуры от второй половины XII в., когда творил рыцарь-трубадур из Южной Франции Бертран де Борн, до начала XIV в. (Данте умер в 1321 г.). Сами представители этой культуры совершенно не должны были обязательно принадлежать к аристократии: среди трубадуров встречаются дети рыбаков, сапожников, истопников, сам Данте был из горожан.
 - ^{21*} О понятии "imitatio" см. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), примеч. 3* к гл. Х.
- 22* С именем Оссиана (правильнее Ойсина), легендарного ирландского сказителя и воина III в., связана одна из крупнейших литературных мистификаций. Шотландец Джеймс Макферсон в 1760 г. опубликовал *Отрывки из древней поэзии*, сборник стихотворений, якобы записанных Макферсоном в Горной Шотландии и переведенных им с гэльского (гэлы кельтский народ, коренное население Горной Шотландии) на

английский. Возможно, среди них и были какие-то записи местного фольклора, но в основном этот сборник был оригинальным сочинением самого Макферсона. Стихотворения понравились публике, и в 1762 г. Макферсон выпустил в свет сочинение Фингал, древняя эпическая поэма в шести книгах, и некоторые другие стихи, сочиненные Оссианом, сыном Фингала, переведенные с гэльского языка. Эта книга имела невероятный успех, была переведена на множество языков, ею восхищались не только Наполеон, но и Гердер и Гёте (последний, впрочем, вскоре разочаровался и объявил Оссиана плохой литературной подделкой). В эпоху предромантизма, когда резко возрос интерес к фольклору, к древним преданиям, к собственному (не античному) прошлому, но аутентичные тексты не были еще известны, подобная мистификация оказалась весьма популярной. Хотя сомнения в подлинности Оссианова творения высказывались с момента публикации (так, еще при жизни Макферсона было установлено, что Оссиан-Ойсин был не гэлом, а ирландцем), полностью доказательства подделки были получены лишь к концу XIX в. ^{23*} Манчестерская школа — экономическое течение, оформившееся как идеология созданной в 1839 г. в г. Манчестере в Англии "Лиги против хлебных законов" и теоретически разработанное уроженцами Манчестера Ричардом Кобденом и Джоном Брайтом. Манчестерцы выступали против протекционизма в экономике (в частности, против высоких ввозных пошлин на зерно, защищавших английских землевладельцев, но препятствовавших поступлению в страну дешевого хлеба с континента), за свободную торговлю, за неограниченную конкуренцию.

- ^{24*} Ношение длинных панталон в эпоху Французской революции имело социальный и политический смысл. Низшие слои населения, носившие такую одежду, именовались (и именовали себя) санкюлотами (фр. sans culottes "без кюлотов", т. е. коротких, чуть ниже колена, штанов) и противопоставлялись, как истинные революционеры и патриоты, аристократам, чьей одеждой и были кюлоты.
- ^{25*} Incroyables (фр. "невероятные") аристократические щеголи времен Директории (период 1795—1799 гг., когда во главе Французской республики стояло правительство из пяти директоров), чей костюм повторял в окарикатуренном виде английскую моду XVIII в. В бытовой среде времена Директории являлись периодом увлечения разнообразными причудами моды, жаждой развлечений в светском обществе, вообще возрождением светского общества все это было реакцией на времена якобинской диктатуры, террора и революционного аскетизма.
- 26* Дорогая глупость (1622) поэтическая сатира на моду, принадлежащая перу нидерландского писателя Константина Хёйгенса. Бутада (boutade фр. "причуда, прихоть; остроумный выпад") импровизированный балет или музыкальная фантазия.
- ^{27*} Merveilleuses (фр. "чудесные, восхитительные") поклонницы женской моды времен Директории, отличавшейся, как и в случае с incroyables ("невероятными"), эксцентрической откровенностью и вызовом революционной морали.

XII

- ^{1*} Мельница одна из старейших игр в Европе, особенно популярная во времена Средневековья. Двое игроков пытаются взять или запереть расставленные на особо расчерченной доске шашки друг друга.
 - ^{2*} Американец Эли Калбертсон изобрел особо популярную систему игры в бридж.
 - 3* N. V. (Naamloze Vennootschap) Анонимное акционерное общество. *Примеч. пер.*
- ^{4*} Немецкий деятель Просвещения Иоахим Иоганн Винкельман выпустил в свет в 1764 г. *Историю искусство древности*, в сущности, первый историко-искусствоведческий труд (до того существовали лишь

жизнеописания художников), в котором античное искусство объявлялось абсолютным идеалом, притом не только сугубо эстетическим:

"благородная простота и спокойное величие" античного искусства выполняли и выполняют жизнестроительные задачи — облагораживают действительность, усмиряют страсти и тревоги. Английский эссеист, писатель и теоретик искусств XIX в. Джон Раскин настаивал на необходимости преодолеть отчуждение человека через приобщение к творчеству, его идеалом было Средневековье, когда производственная деятельность, ремесло, была и искусством.

- ^{5*} Хёйзинга производит это слово от лат. puer "отрок". Пуэрилизм для голландского мыслителя есть нечто противоположное самозабвенной игре ребенка это поведение безответственного, несдержанного юнца.
- ^{6*} В британской Палате лордов кроме пэров, заседающих по праву наследования (в середине XX в. появились пожизненные пэры из числа видных деятелей науки и искусства, известных отставных политиков), присутствуют пэры по должности: так называемые "судебные" (члены высших судов) и "духовные" лорды (члены высшей ие-

375

рархии англиканской Церкви — архиепископ Кентерберийский, являющийся духовным главой англикан, архиепископ Йоркскии и 40 епископов) .

- ^{7*} Это важнейшее, почти основополагающее положение международного права впервые было провозглашено Церковью (не государственной властью) на поместном Карфагенском соборе 483 г.
- ^{8*} Карл Шмитт современный (умер в 1988 г.) немецкий политолог правоконсерввтив-ного, даже крайне националистического направления.
- ^{9*} Невилл Чемберлен, премьер-министр Великобритании, был сторонником "умиротворения", т. е. уступок Германии, даже после начала второй мировой войны 1 сентября 1939 г. (Великобритания вступила в войну 3 сентября). Военные неудачи Англии заставили Чем-берлена уйти в отставку в мае 1940 г., и он был заменен Черчиллем, непримиримым противником нацистской Германии.

Примечания

I

 1* Слово "метектическая" произведено от греч, μέθεξις — "участие", "миметическая" — от μίμησις — "подражание, воспроизведение, изображение".

П

- ^{1*} Слово **lusus** (лат. "игра") совершенно случайно созвучно имени Луз (Lusus). У всех народов мира встречается обычай именовать племена по родоначальникам; это бывало и в истории (название этноса "узбеки" по жившему в XIV в. вождю группы тюркских племен хану Узбеку), но чаще в мифах (например, легендарный Латин, царь племени латинов). Подобное было настолько широко распространено, что древние и средневековые писатели не колебались измышлять родоначальников, давая им имена, сходные с названиями народов, например, иберийского (иберийцы этносы, населявшие в древности Иберийский полуостров и южную часть современной Франции, родственные связи с другими народами не установлены, единственный существующий ныне иберийский этнос баски) племени лузитанов, живших на территории Лузитании, нынешней Португалии.
- ^{2*} В немецкой лингвистической науке XIX в. термином "индогерманский" обозначался индоевропейский язык. В прошлом веке было доказано существование не позднее III тысячелетия до н. э. единого предка языков индоевропейской семьи. Распространенные в Восточном Средиземноморые диалекты этого гипотетического праязыка называли эгейскими. Ныне в праиндоевропейском языке выделяют три ветви, причем греческие языки (диалекты), существовавшие задолго до сложения единого древнегреческого языка, относят к центральной ветви (группе).
- Каталанский язык язык каталанцев (каталонцев), коренного населения Каталонии, области в северовосточной Испании. Провансальский язык, называемый также окситанским, или старопровансальским, язык (или группа диалектов) населения Южной Франции (не только области Прованс) в Средние века; имел развитые литературные формы, на нем создана поэзия трубадуров; после завоевания Южной Франции северными французами в XIII в. начал приходить в упадок и к XIX в. сохранился лишь в качестве языка устного общения в сельской местности. В конце XIX в. южнофранцузские интеллигенты предприняли попытку возродить провансальский язык; на этом так называемом новопровансальском языке создавалась поэзия, сегодня его пытаются использовать в печати, на радио и телевидении, но коммуникативную роль этот язык утратил. Ретороманцы — группа народов, языки которых образуют особую подгруппу романских языков; всего существует три ретороманских этноса — фриулы (около 700 тыс. человек) и ладины (т. е. латины, около 20 тыс.) в Италии и романши (т. е. римляне, около 50 тыс.) в Швейцарии; являются романизированными потомками альпийских племен ретов, завоеванных Римом на рубеже н. э. В середине XIX в. возникли представления об изначальном единстве всех ретороманских народов и предпринимались попытки создания единого ретороманского литературного языка. Современные исследователи склоняются к версии гетерогенного происхождения каждого из названных народов; литературные формы языка существуют лишь у романшей.

^{4*} фризы — этнос в Нидерландах, в основном в провинции Фрислвндия, численностью около 400 тыс. человек. Известен с первых веков н. э. Сохранились памятники средневековой письменности на древнефризском языке. В настоящее время фризы в значительной мере ассимилированы голландцами. Хёйзинга сам был по этническим корням фризом.

376

5* Созданный в XIII в. в Исландии трактат об искусстве поэзии скальдов *Младшая Эдда* содержит пересказ многих древнескандинввских мифов. В первой части трактата — *Видении Гюльви* — среди прочего рассказывается, как бог-громовержец Тор, Локи — бог-обманщик, бог зла, и юноша Тьяльви отправились в путешествие и добрались до города Утгарда (в скандинавской мифологии — "внешний мир", обитель демонов, великанов, нечистой силы), где правил Утгврд-Локи. Тот предлагает гостям поучаствовать в состязаниях. Локи соревнуется с неким Логи (это имя значит "огонь") в том, кто быстрее съест мясо, Тьяльви — с Хуги ("мысль") в беге, и оба проигрывают. Тору предлагают выпить рог в три глотка, поднять с земли кошку и побороться со старухой по имени Элли ("старость"). В роге после трех глотков еще остается напиток, у кошки Тор сумел оторвать лишь одну лапу от пола, старуха заставила упасть его на одно колено. Потом Утгврд-Локи объяснил гостям, что Логи — действительно огонь, Хуга — мысль и опередить их невозможно; что же касается действий Тора, то выясняется, что рог был соединен с морем, кошка — это Мировой Змей, опоясывающий Землю, а старуха — старость, так что Тор совершил то, чего никому не удавалось: в три глотка понизил уровень океана, припонял Мирового Змея и хотя не победил, но и не был побежден старостью.

IV

- ^{1*} Дике в древнегреческой мифологии богиня справедливости, дочь Зевса и богини правосудия Фемиды; она следует с мечом в руках за преступником и карает его.
- ^{2*} Речи Фьёльсвинна песнь по типу эддической, дошедшая до нас в Саге о Херварде, принадлежащей к "сагам о древних временах" (см. примеч. 24* к гл. III).
- ^{3*} Эскимосы карибу особая этнокультурная группа эскимосов, обитающая в канадской тундре к западу от Гудзонова залива; в отличие от большинства эскимосов, рыболовов и охотников на морского зверя, бродячие охотники на карибу (американских диких северных оленей).
- ^{4*} В 1932 г. всю Америку всколыхнуло так называемое "дело Линдберга". У знаменитого американского летчика Чарлза Линдберга, в 1927 г. впервые перелетевшего Атлантику, был похищен единственный малолетний сын. Когда несчастный отец внес огромный выкуп, выяснилось, что мальчик уже давно мертв. После беспрецедентной по размаху полицейской акции был арестован и предан суду по обвинению в похищении и убийстве Чарлза Линдберга-младшего некий Бруно Ричард Хауптман, безработный, эмигрант из Германии. Он был признан виновным и приговорен к электрическому стулу. Процесс вызвал огромный резонанс в США, многие сомневались в основательности доказательств вины Хауптмана, ходили слухи, что показания из него были выбиты, немецкая националистическая пресса объявила процесс Хауптмана "еврейскими происками", направленными против "истинного арийца" и т. п.

V

1* В 1916 г. Китай (с 1911 г. — республика) фактически распался на ряд территорий, в каждой из которых правящие группировки претендовали на власть над всей страной. На юге в провинции Гуандун с главным городом Гуанчжоу (европейское название — Кантон) укрепилось правительство, образованное партией Гоминьдан (национальная партия) во главе с Сунь Ятсеном (до его смерти в 1926 г.) и Чан Кайши (правильнее — Цзян Цзяши). В дела Китая постоянно вмешивалась Япония: в 1932 г. в Манчжурии (Северо-Восточный Китай) с помощью японской армии было создано марионеточное государство — империя Манчжоу-Го. В 1937 г. началась японо-китайская война (до 1945 г.), в ходе которой большая часть Китая была оккупирована японцами; Гуанчжоу был взят в 1938 г.

XI

^{1*} Фердинанд Хёйк — герой авантюрного романа *Похождения Фердинанда Хёйка* (1840), созданного нидерландским писателем Якобом ван Леннепом.

^{2*} Имеется в виду скульптурная портретная группа *Королева Луиза и ее дочь Фредерика* (1795), принадлежащая прусскому скульптору Готфриду Шадову, автору знаменитой бронзовой квадриги на Бранденбургских воротах в Берлине.

XII

^{1*} В эпоху Французской революции весьма характерным для активных революционеров (террорист в те времена — сторонник революционного террора, осуществляемого от имени государства, проводник и участник подобных действий в качестве законодателя, судьи, прокурора) или тех, кто хотел таковыми казаться, была смена имен. Имена нередко брались из античной истории (например, Франсуа Ноэль Бабёф принял имя Гай Гракх Бабёф), что символизировало как преклонение перед Античностью, так и

377

разрыв с христианской традицией. Тот же разрыв выразился во введении в 1793 г. так называемого республиканского календаря. В соответствии с ним год, начинающийся 22 сентября (21 сентября 1792 г.

была упразднена королевская власть и следующий день был объявлен первым днем первого года Республики), делился на 12 месяцев по 30 дней и 5 (или 6) дополнительных дней; месяцы, получившие новые названия, например, термидор — "дар тепла", подразделялись на три декады, дни именовались по порядковому номеру, например, септиди (т. е. седьмой день), десятый -декади — объявлялся выходным, празднование воскресенья воспрещалось; кроме того, каждый день был посвящен какому-либо растению или предмету, например, септиди — лишайнику. Адриен Антуан Бернар де Сент (Бернар — часть фамилии) был членом Конвента во время Революции, сторонником Робеспьера, приверженцем крайне левых и после падения последнего, но при Наполеоне отошел от политической деятельности, вернул себе прежнее имя и стал судьей; после восстановления монархии изгнан из страны как голосовавший за казнь Людовика XVI.

КОММЕНТАРИИ. ЗАДАЧИ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

- ^{1*} Подразумевается период от XII до XVI в. Вызвавший многочисленные споры трактат Абеляра Да и нет (см. Homo ludens, с. 152 и примеч. 27* к гл. IX) создан в форме тезисов. Мартин Лютер 31 октября 1517 г. прибил к двери церкви Виттенбергского университета лист, в котором содержались 95 тезисов, направленных против индульгенций, т. е. против практики отпущения грехов и выдачи письменных свидетельств о таком отпущении.
- ²* Палестра (греч. παλαίστρα от παλαίω «борюсь») в Древней Греции гимнастическая школа для мальчиков; в процессе обучения происходили публичные состязания учеников.
 - ^{3*} Инициация см. *Homo ludens*, примеч. И* к гл. I.
- 4* В средневековых университетах образование строилось по двухступенчатому принципу. Низшим являлся факультет свободных искусств (artes liberales: грамматика, риторика, диалектика, т. е. логика, арифметика, геометрия, астрономия и музыка как теория гармонии, а не исполнительское искусство), дававший подготовительное образование. Окончивший этот факультет мог продолжать учебу на одном из высших факультетов (их было три теологии, права и медицины). Завершивший образование на факультете свободных искусств имел право домогаться ученой степени бакалавра. Для этого следовало изложить в форме тезисов некое рассуждение (лат. dissertatio) и отстаивать положения своей «диссертации» в диспуте с учеными собратьями, каковые в случае успешной защиты присваивали ему искомую степень. Бакалавр мог продолжить образование на одном из высших факультетов (одновременно преподавая на факультете свободных искусств), а затем проделать ту же процедуру и получить более высокую ученую степень доктора. Многие историки утверждают, что подобная система двухступенчатой или, точнее, трехступенчатой подготовки характерна для средневекового образования вообще: университетского (студент бакалавр доктор), рыцарского (паж оруженосец рыцарь) или профессионального (ученик подмастерье мастер).
- В эпоху Просвещения, которую Хёйзинга именует временами Рационализма, традиционное университетское образование стало подвергаться критике за удаленность от реальных запросов общества. В английских и французских университетах начали возникать естественно-научные факультеты. В Нидерландах (они же Республика Соединенных провинций; см. примеч. 26* к настоящей статье) традиционное образование продолжалось до французской оккупации в 1795 г. (см. там же). Французы ввели более современную систему, и после учреждения Нидерландского королевства (см. там же) правительство в 1815 г. издало так называемый Органический (т. е. вытекающий из конституции) закон о реформе высшего образования; факультет свободных искусств (см. предыдущее примечание) был разделен на два естественнонаучный и гуманитарный. Жесткость этого закона заключалась в том, что в университетах, включая университеты южной части королевства (будущей Бельгии), было полностью исключено преподавание на французском языке, являвшегося родным для немалой части населения новообразованного государства; обучение, как в Средние века, должно было вестись на латыни.
 - ⁶* *Mф*. 13, 3, 5-6, 20-21.
- ^{7*} В 1215 г. английские бароны (так именовались не только носители соответствующего титула, но и вся высшая титулованная знать), недовольные королем Иоанном I Безземельным, подняли восстание, поддержанное простыми рыцарями, многими горожанами и йоменами (свободными крестьянами). Требования восставших, направленные на снижение финансового гнета и ограничение произвола королевской власти, были предъявлены королю, и тот, лишенный поддержки всех активных слоев населения, подписал 15 июня 1215 г. эти требования, сформулированные в особом докумен-

379

- те, получившем название Великая хартия (вольностей). Одни ученые, в первую очередь английские специалисты по конституционному праву, утверждали, что Великая хартия есть первое в истории воплощение принципа общественного договора, в соответствии с которым власть правителя ограничивается не обычаем либо религиозными заповедями, но решением общества. Другие же исследователи считают, что Великая хартия вольностей является чисто феодальным документом, выражающим лишь стремление баронов получить большую долю власти в королевстве. По мнению большинства историков, либеральные идеи стали вычитываться из Великой хартии или, скорее, «вчитываться» в нее в XVII в., в период борьбы между королем и парламентом. ⁸* См. *Ив.* 14, 2.
- Кафоличность (от греч. καθολικός «всеобщий») всеобщность, всеохватность. Слово это заимствовано из церковной лексики: кафолическая (в западном произношении греческого языка католическая), т. е. вселенская, Церковь.
- 10* Церковная десятина десятая часть доходов, взимавшаяся Церковью и предназначенная для содержания клира и богоугодных дел. Известна с V в., в VIII в. становится обязательной, отменена в странах, принявших Реформацию, в XVI в., в католических государствах в XVIII —XIX вв.
- 11* «Искорка» (лат. scintilla, нем. Fünklein) введенное Мастером Экхартом и развитое позднесредневековыми, в первую очередь немецкими, мистиками понятие: основа всякой души, присутствующая в душе каждого человека частица Божества, обусловливающая стремление этой души к Богу и слияние с Ним. Сторонники devotio modema (см. *Осень Средневековъя*, т. I настоящего издания, примеч. 14* к гл. XII) практиковали молитвенные собрания, во время которых каждый участник в медитации пытался открыть себе эту «искорку», «поймать» ее. Ср. там же, с. 226.
- 12* Для Ницше история возможна лишь как внутреннее, личное переживание прошлого, и для такого переживания скрупулезное изучение исторической конкретики есть лишь помеха на пути к подлинному пониманию духа истории. Говоря о тщательности в исследовании фактов, Хёйзинга обращается к одному из основных принципов протестантской этики. Реформация отвергла уход из мира (монашество, отшельничество) как способ спасения, протестантские мыслители настаивали на том, что путь к искомому спасению истовое исполнение мирских обязанностей, в первую очередь профессиональных. Со

времен Лютерова перевода Библии немецкое слово «Beruf» означает одновременно и «призвание» (в том числе в религиозном смысле, например, призвание апостола Павла), и «профессия».

- 13* Архат в индуизме отшельник, ушедший из мира и предающийся аскетическим подвигам, дабы слиться с Мировым Духом; в буддизме человек, достигший высшего совершенства и готовящийся перейти в нирвану (см. *Осень Средневековья*, т. I настоящего издания, примеч. 4* к гл. XVI).
- 14* По мнению многих историков и философов (с этим мнением Хёйзинга полемизирует), знаменитый немецкий историк XIX в. Леопольд фон Ранке в приведенной формуле настаивает на том, что единственная задача историка изыскание и исследование фактов, в основном, если не исключительно, событийного ряда, а не построение историографических конструкций, не попытки воссоздать «дух эпохи»; потому, по мнению критиков, Ранке сосредоточивался на политической истории и пренебрегал историей культуры.
- Кухонная двузубая вилка, служившая для того, чтобы двигать мясо на сковороде, накладывать его на блюдо, известна со времен античности. Первое упоминание о столовой вилке (до XIX в. двузубой) приходится на 1082 г., когда такая вилка была привезена в Венецию из Византии; до XVI в. вилка считалась исключительно женским инструментом, предназначенным для того, чтобы брать сочные фрукты. В начале XVI в. в той же Венеции вилка впервые употребляется в качестве столового прибора, и с этого времени начинается весьма медленное распространение ее по Европе. Употребление вилки неким англичанином в начале XVII в. (он привез ее из Италии) рассматривалось как чудачество, общеупотребительной вилка становится в Англии лишь около 1750 г. Первое упоминание о вилке при сервировке стола при венском дворе относится к 1651 г. Людовик XIV запрещал своим внукам пользоваться вилкой, считая это признаком изнеженности. Тем не менее во второй половине XVIII в. применение вилки становится повсеместным.
- 16* Исчезновение дуэли в Англии датируется XIX в.; дольше всего она держалась в армейской среде, в основном в Британской Индии. Указанное исчезновение связано в первую очередь с происходившими во времена царствования королевы Виктории (1837— 1901), в так называемую «викторианскую эпоху», переменами в понятиях о приличествующем поведении. В викторианской системе ценностей истинный джентльмен не должен был проявлять сильных чувств, обязан быть предельно сдержан-

380

ным; все это резко контрастировало с образом англичанина прежних времен — пылкого, эмоционального, драчливого. С середины XIX в., однако, подобное поведение стало указывать на принадлежность к низшим слоям общества.

- "* «Greift nur hinein ins volle Menschenleben!» Goethe, *Faust*, Vorspiel auf dem Theater [«Да лезьте ж вглубь, в людскую жизнь сполна!» Гёте, *Фауст*, Пролог в театре]. *Примеч. пер*.
- 18* Огюст Конт, французский философ XIX в., один из основателей позитивизма и науки социологии (термин введен самим Контом), настаивал на том, что между всеми видами знания существует глубокая внутренняя связь, что все науки должны пользоваться единым методом, всеобщей моделью которого является метод естественных наук. Конт предложил принцип классификации наук по убыванию простоты и всеобщности: наивысшими, самыми простыми и всеохватными являются науки механико-математического цикла (высшая среди них математика, низшая астрономия), за ними идут науки о неорганических телах (физика, химия и т. п.), затем науки об органических телах (физиология, психология и так называемая «социальная физика», или социология). История вообще и история культуры в частности есть раздел социальной физики, и изучать ее можно и должно тем же путем, что и физику как таковую.
- ¹⁹* Эти слова произнес генерал ордена иезуитов Лоренцо Риччи (по другой версии папа Климент XIII) в ответ на предложение внести изменения в устав ордена.
- 20* О теории Лампрехта см. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), примеч. 2* к гл. XVI. Лампрехт полагал, что путем эмпирического исследования коллективной психологии возможно выявить законы истории.
 - ^{20a}* См. *Homo Judens*, примеч. 5* к главе I.
- 21* По мнению представителей французского Просвещения, чьи имена здесь названы (а также ряда других), история есть путь человечества от дикости к цивилизации, от незнания к знанию, к расцвету наук и искусств, ко всеобщему улучшению нравов. От Гердера же (*Идеи к философии истории человечества*, 1784 1791, книга осталась недописанной) до Гегеля идея развития человечества постепенно теряет ценностное наполнение, явно присутствовавшее у просветителей, и исторический процесс понимается как некое самодвижение, выявление в истории Мирового Закона.
- 22* Латеранская капелла капелла в Латеранском дворце (дворец в Риме, ныне входящий в состав государства Ватикан; построен во II в. н. э., принадлежал роду Плавтов Латеранов, с IV в. владение римских епископов, неоднократно перестраивался), построенная в XVI в. в том числе для исполнения духовной музыки; отличается замечательной акустикой.
- 23* Попытку включить историю человечества в общий процесс развития жизни на Земле или даже развития самой планеты Земля указанные авторы предприняли никак не первыми. Названная выше (см. примеч. 20* к настоящей статье) книга И. Г. Гердера также открывается описанием космогонии, растительного и животного мира Земли и т.п. Для Гердера это восхождение от низшего к высшему, от бездуховной материи к высотам духа; для естественнонаучно ориентированных авторов первой половины XX в. подобное описание воплощает контовский ход мысли: законы природы и законы истории суть разновидности одного общего закона эволюции.
- ^{24*} Цитируется вступление к *Истории* Геродота: «Изыскания сии Геродот Галикарнасец представляет для того, чтобы от времени не изгладились деяния людей, а также чтоб не были бесследно забыты огромные и достойные удивления сооружения, исполненные частью эллинами, частью варварами, а главным образом для того, чтобы не была забыта причина, по которой возникла меж ними война» (I, I).
- 25* Правитель Республики Соединенных провинций (о возникновении этого государства в Северных Нидерландах, его устройстве и истории см. примеч. 26* и 29* к настоящей статье), верховный главнокомандующий ее войсками принц Вильгельм (Виллем) II Оранский в 1650 г. предпринял попытку государственного переворота и установления в стране монархии во главе с Оранской династией. Попытка эта не удалась, но Вильгельму удалось сохранить пост и командование. Он уехал из Амстердама в свое поместье Дирен на севере страны и намеревался собрать там сторонников, дабы повторить попытку, но неожиданно умер. Смерть его привела к переменам в системе управления Республикой. О дальнейших событиях см. примеч. 29* к настоящей статье.
- В ходе Нидерландской революции 1565— 1610 гг. на территории Северных Нидерландов (Нидерланды с XVI в. принадлежали Испании) в 1581 г. была провозглашена Республика Соединенных провинций (по самой крупной из них страна и

тогда, и ныне нередко называется Голландией). Республика представляла собой не слишком прочный союз провинций, фактически — конфедерацию; общими ее органами были избираемые сословиями Генеральные штаты и назначаемый Штатами Государственный

381

совет. Каждая провинция имела собственные провинциальные штаты и избираемого ими пожизненного правителя — стадхаудера. Большинство провинций избирали на этот пост одного и того же человека — представителя рода принцев Оранских; этот же общий стадхаудэр являлся главнокомандующим военными и морскими силами Республики, т. е. образовалось нечто вроде наследственного президентства. Борьба между стадхаудерами, опиравшимися на дворянство и немалую часть горожан, и состоявшими в основном из богатого купечества Генеральными штатами и Государственным советом проходит через всю историю Республики Соединенных провинций до французской революции (см. примеч. 29* к настоящей статье). В 1795 г. страна была оккупирована французами, учредившими там Батавскую республику, преобразованную в 1806 г. в Голландское королевство во главе с братом Наполеона Людовиком (Луи) Бонапартом, в 1810 г. — присоединена к Франции. В 1815 г. было создано Нидерландское королевство во главе с королем из Оранского дома, образованое из бывшей Республики Соединенных провинций и нынешней Бельгии. В 1830 г. Бельгия отделилась от Нидерландов, образовав отдельное государство. Ср. *Об исторических жизненных идеалах*, примеч. 38*.

В результате нормандского завоевания Англии в 1066 г. и воцарения там первого государя из нормандской династии Вильгельма І Завоевателя сложился политический строй, несколько отличавшийся в сторону большей централизации от того, что существовал на континенте. Власть монарха была больше, отсутствовала привычная в Европе феодальная иерархия, аристократия представляла собой не союз территориальных князей, как на континенте, а корпорацию баронов. Царствовавший после смерти Завоевателя в 1087 г. его сын Вильгельм II Рыжий восстановил против себя аристократию, не желая допускать ее к власти, Церковь, в дела которой он вмешивался, и непривилегированное население, на которое были наложены тяжкие платежи и которое страдало от королевских законов об охоте. В 1100 г. Вильгельм Рыжий был убит на охоте при невыясненных обстоятельствах, и власть взял его брат Генрих I Боклерк, который правил умеренно и разумно. После его кончины в 1135 г. началась смута: так как у него не было потомков мужского пола, на престол претендовали дочь Генриха І Матильда и его племянник граф Блуаский Стефан. Ему удалось утвердиться на престоле в том же 1135 г., но за поддержку он раздал баронам широкие права: суда, сбора налогов, чеканки монеты, строительства замков. Матильда в 1141 г. была провозглашена ее сторонниками королевой, началась гражданская война, закончившаяся тем, что бездетный Стефан в 1153 г. признал своим наследником сына Матильды, графа Анжуйского Генриха. Взошедший на трон в 1154 г. король Генрих II все свое царствование посвятил централизации ослабевшей монархии, уменьшению привилегий знати и особенно Церкви, введению единого королевского суда. Это вызывало резкое сопротивление, даже сыновья короля восставали против него. В царствование сына Генриха II, Ричарда I Львиное Сердце, последний вообще почти не занимался Англией, воюя либо в Святой Земле, либо в английских владениях во Франции. Его брат и наследник Иоанн I Безземельный, вступив в конфликт практически со всей страной, вынужден был даровать подданным, в первую очередь баронам, Великую Хартию вольностей (см. примеч. 7* к настоящей статье). Король пытался, но безуспешно, вернуть себе прежние полномочия. После его смерти в 1216 г. при малолетстве его сына Генриха III власть оказалась в руках баронов. Попытки Генриха III возвратить ее вызвали неудовольствие не только лордов, но и рыцарей и горожан, что привело в конечном счете к гражданской войне 1263— 1267 гг. В ходе этой войны в 1265 г. противники короны добились созыва первого в истории Англии парламента. Восставшие в 1267 г. потерпели поражение, но парламент был сохранен. Сын Генриха III Эдуард I, покоритель Шотландии и Уэльса, наоборот, всячески опирался на парламент в своей централизаторской политике, противопоставляя лордам горожан и рыцарей, заседавших в палате общин. Его сын Эдуард II желал продолжить политику отца, но, будучи человеком слабым, подверженным влиянию фаворитов (король был гомосексуалистом), вызывал всеобщую неприязнь и был свергнут баронами во главе с Роджером Мортимером и королевой Изабеллой, дочерью короля Франции Филиппа IV Красивого, по понятным причинам ненавидевшей мужа. В 1327 г. вскоре после свержения Эдуард II был убит. Его сын Эдуард III сначала царствовал при регентстве королевы-матери и ее любовника Мортимера, но в 1330 г. взял власть в свои руки, казнил Мортимера и заточил мать в один из замков. Будучи внуком французского короля, он предъявил претензии на французский престол. Это вызвало Столетнюю войну (1337—1453), на первом этапе которой Англия добилась значительных успехов. Король как победоносный военачальник приобрел огромную популярность в стране, подчинил себе аристократию, в том числе и потому, что создал независимое от нее профессиональное войско. В конце жизни он заболел и фактически выпустил власть из рук. Конец XIV в. ознаменовался военными поражениями Англии, социальными потрясениями и династическими распрями. Следует отметить, что указанная закономерность успехов и поражений королевской власти про-

382

должалась и далее и лишь после так называемой Славной революции 1688 г. в Англии установилась конституционная монархическая система, при которой личные качества обладателя короны слабо влияли на положение страны.

После гибели шведского короля Густава II Адольфа в 36-летнем возрасте (подробнее см. *Об исторических жизненных идеалах*, примеч. 3*) трон перешел к его шестилетней дочери Кристине Августе. И при регентстве во время ее малолетства, и при ее самостоятельном правлении с 1644 г. в Швеции имел место тяжелый социальный и внешнеполитический кризис. В 1645 г. королева отреклась от престола в пользу своего двоюродного брата немецкого принца Карла Густава (Карл X Шведский). Он резко взялся за укрепление государства, вел успешные войны и подавил дворянскую оппозицию. Карл X умер в 1660 г. в 38-летнем возрасте, и его сын Карл XI стал королем четырех лет от роду. Дворянские смуты и военные неудачи продолжались до объявления монарха совершеннолетним в 1672 г., после чего он добился определенных успехов во внутренней и внешней политике.

29* В Республике Соединенных провинций борьба шла не между монархом и аристократией, а между стадхаудерами, поддерживающими их городскими низами (дворянство, в Нидерландах довольно слабое, также было на стороне стадхаудеров) — так называемой партией оранжистов (от Оранского дома), с одной стороны, и богатым бюргерством, в основном из провинции Голландия, — с другой. После неудачной попытки государственного переворота, предпринятой стадхаудером Вильгельмом II и его внезапной смерти в 24-летнем возрасте (см. примеч. 25* к настоящей статье) в 1650 г. Генеральные штаты постановили не избирать более стадхаудеров; страной правили Штаты и Государственный совет, а фактическим руководителем стал великий пенсионарий (нечто вроде премьер-министра) провинции Голландия Ян де Витт. В 1672 г. во время поднятого оранжистами восстания де Витт был растерзан толпой, и стадхаудером (пост был восстановлен) стал сын Вильгельма II, 22-летний Вильгельм III. В 1688 г. он был приглашен на английский престол и был одновременно монархом и стадхаудером до своей смерти в 1702 г. Вильгельм III не оставил потомства, и в Англии трон перешел к сестре жены Вильгельма, королеве Анне, в Нидерландах же стадхаудерство снова было упразднено. Правда, Штаты провинций Фрисландия и Гронинген избрали своим стадхаудером двоюродного племянника Вильгельма III, Иоанна Вильгельма (Яна Виллема) Фризо, но все попытки

добиться признания его Генеральными штатами и утверждения верховным главнокомандующим (это обеспечивало стадхаудеру реальную власть) успеха не имели. Только в 1747 г. сын Яна Виллема Вильгельм (Виллем) IV был провозглашен стадхаудером. В 1748 г. он добился официального признания наследственного стадхаудерства (до того это был лишь обычай, притом оспаривавшийся) по прямой и косвенной, по мужской и женской линиям, но в том же году умер 40 лет от роду. Его сын Вильгельм V стал стадхаудером в трехлетнем возрасте, за него правила сначала его мать, английская принцесса Анна (до 1759 г.), а затем родственник, принц Эрнст Людвиг Брауншвайг-Вольфенбюттельский. Вильгельм V был человеком слабым, трусливым, мелочным и мстительным. Впрочем, будь он даже образцом всех добродетелей, ему вряд ли удалось бы удержаться на своем посту, ибо в 1795 г. французские войска заняли Республику Соединенных провинций, и Вильгельм V бежал в Англию, где умер в изгнании. После падения Наполеона Вильгельм VI, сын Вильгельма V, был провозглашен в 1815 г. королем Нидерландов (см. также примеч. 26* к настоящей статье).

^{30*} По мнению Шпенглера, никаких причинно-следственных связей в исторических процессах не существует. Каждая культура подобна организму, который переживает рождение, рост, расцвет, увядание и смерть; особые, неповторимые черты каждой культуры заложены в ней с момента рождения, как в семени заложено все будущее растение. Никакое влияние одной культуры на другую невозможно. Никакое событие (в широком смысле, например, возникновение художественного стиля или государственного института) не влияет на историю той или иной культуры, но, наоборот, является всего лишь внешним проявлением изначальной формы этой культуры.

- 31* Согласно учениям Аристотеля и развивавших его идеи средневековых схоластов, существование и развитие всех природных феноменов обусловлено четырьмя причинами: материальной (causa materialis), формальной (causa formalis), движущей (causa efficiens) и целевой, или конечной (causa finalis). Например, материальной причиной растения является его семя, формальной форма, т.е. то, что отличает, скажем, яблоню от дуба или ячмень от пшеницы, движущей почва, солнце, осадки и т. п., конечной цель существования этого растения (употребление в пищу людьми или животным, тень от листвы и т. п.)
- т.п.).
 32* См. примеч. 6* к настоящей статье.
- 33* Агора рыночная площадь в Древних Афинах, место схода народного собрания. См. также *Homo ludens*, примеч. 3* к гл. III.

383

- ^{34*} Имеется в виду переход от расцветавшего в XI —XIII вв. рыцарского героического эпоса (chansons de geste фр. букв. «песни о деяниях», жанр стихотворных поэм на старофранцузском языке), основой которого были сказания о Карле Великом и его соратниках, сказания, черпавшие сюжеты из истории Франции (matière de France фр. букв. «французская суть»), к распространенному в XII —XVI вв. рыцарскому роману, где большинство сюжетов было взято из преданий, возникших в среде кельтов-бретонцев (matière de Bretagne фр. букв. «бретонская суть») и группировавшихся вокруг имени легендарного короля Артура. Отличие жанра эпоса от жанра романа (хотя они некоторое время сосуществовали) в том, что эпическое произведение для массового сознания является адекватным отображением исторических событий, рассказом о реальных происшествиях, тогда как роман воспринимается читателем как нечто измышленное; таким образом, литературный вымысел занимает законное место в культуре.
- 35* Тривикрама (санскр. «триждышагнувший») согласно *Ригведе* (I, 154), эпитет одного из высших индийских богов Вишну, измерившего мир тремя шагами.
- ^{36*} *Панч* (в Англии персонаж кукольного театра, соответствующий русскому Петрушке, а также слово, значащее «смесь») английский юмористический журнал, издающийся с 1841 г.
- 3/* Клио муза истории, в античные времена считавшейся разновидностью изящной словесности; изображалась со свитком и грифельной палочкой в руках.
- ^{38*} В XIX в. огромный общественный резонанс вызвали *История Франции* (1 17 т., 1833— 1867) Жюля Мишле, панегирик французской нации, написанный с леворадикальных позиций, и *История Англии от восшествия на престол Иакова II* Томаса Маколея, гимн либерализму и конституционализму. Оба произведения являются блестящими образцами литературного стиля.
 - ³⁹* Ср.: Ис. 35, 7 8. Примеч. пер.
- Французский историк, публицист, общественный деятель, один из основателей политологии Алексис Шарль Анри Клерель де Токвиль придерживался конституционно-монархических взглядов, был сторонником широчайших личных и гражданских свобод, но противником равенства, в том числе политического, приверженцем ограничения избирательных прав имущественным и образовательным цензом. Демократия, по Токвилю, есть воплощение страсти к наживе, равенство приводит к тирании большинства, откуда недалеко до тирании одного человека. Неизбежное, по его мнению, наступление всеобщей демократизации, должно снизить общий культурный и умственный уровень. Но Токвиль смотрел в будущее со сдержанным оптимизмом, считая, что недостатки всеобщего избирательного права можно нейтрализовать при помощи свободы слова, суда присяжных и децентрализации управления. Свои взгляды Токвиль выразил в трудах О демократии в Америке (1825- 1840) и Старый порядок и революция (1856).
- 41* Cent nouvelles nouvelles (фр. «Сто новых новелл») анонимный сборник, созданный в Женаппе (Брабант) при дворе герцога Бургундского Филиппа Доброго между 1456 и 1461 гг. Это сочинение по числу новелл, по композиции (каждая история представляет собой как бы рассказ конкретного лица) и по духу близко к Декамерону, но вместе с тем является вполне самостоятельным памятником французской культуры. Написанная живым и сочным языком, зачастую весьма фривольным, эта книга была популярна во всех слоях населения и в 1485 г. вышла из-под печатного станка. О Виндесхеймской конгрегации и «новом благочестии» см. Осень Средневековья (т. І настоящего издания), примеч. 14* к гл. XII. Пиетизм см. там же, примеч. 1* к гл. XIII; Братство Общей жизни там же, примеч. 2* к гл. III.
- 42* Жан Жак Руссо родился в семье часовщика в республиканской, буржуазной Женеве, и его самосознание свободного гражданина свободного города подвергалось тяжким испытаниям после переезда в 1741 г. в аристократическую Францию. Несмотря на близость ко многим видным просветителям, на моду на него в знаменитых аристократических салонах, Руссо чувствовал себя внутренне отчужденным от них, ощущал свою социальную ущербность. Именно это подчеркивал прославившийся как автор метких афоризмов-определений французский литературовед Эмиль Фаге.

- ^{43*} Жюль Лафорг известный французский поэт-импрессионист, один из зачинателей верлибра; основной мотив его творчества страдания и смерть.
- Немецкий философ, психолог и социолог культуры Эрих Ротхакер симптомами упадка исторического знания в конце 20-х начале 30-х гг. ХХ в. считал отказ от целостности в рассмотрении культуры народов (для Ротхакера субъект исторического процесса всегда не индивид, а общность людей), от проникновения в суть истории, возможного в акте творческой интуиции. Искомую возможность проникновения в историю народа, возможность слияния с ней и с ним Ротхакер обнаружил позднее написания цитируемых строк в национал-социализме.

- ^{45*} Пафос поздних работ известного немецкого философа, теолога и историка религии Эрнста Трёльча состоял в доказательстве необходимости сохранить все наработанное европейской цивилизацией за последние века: христианскую мораль, политический либерализм, интеллектуальный рационализм как плотину от наступающего варварства. Это было весьма близко Хёйзинге: ср. его *Homo ludens* и *В тени завтрашнего дня* (1935).
- ⁴⁶* Томас Карлайл (Карлейль), английский историк, философ и публицист, наиболее известный своей книгой *Герои, культ героев и героическое в истории* (1840), настаивал на том, что герои суть носители Божественного начала и лишь они двигают историю. При этом героическое в человеке зависит лишь от воли Провидения, но не от социального, имущественного или этнического происхождения или положения этого человека. Современная (XIX в.) история бедна и убога, ибо в ней нет героев, и все затопляет толпа, пассивное начало истории.
- 47* Российский историк-античник, с 1918 г. эмигрант, Михаил Иванович Ростовцев выдвинул оригинальную концепцию истории античного мира. Создатель античной цивилизации средние классы, «буржуазия» в терминологии Ростовцева. Эта античная буржуазия является сторонницей полисных свобод, но со страхом относится к неимущим слоям общества, «пролетариату», и потому соглашается на ограничение демократии в пользу разумного правителя, который будет эту буржуазию поддерживать. Но союз этот, реализовавшийся в эпоху Августа, оказывается недолговечен, императоры, не желая делить власть с буржуазией, уничтожают ее, опираясь на пролетариат, и это приводит к установлению деспотии и общему кризису экономики и культуры. Современные исследователи, отдавая должное интеллектуальной смелости Ростовцева, усматривают в его концепции модернизаторские, анахронистические черты, обусловленные слишком близким знакомством историка с современностью с Октябрьской революцией.
- Немецкий специалист по истории средневекового феодального права, автор восьмитомного труда *История германского государственного строя* (1844— 1878) Георг Вайтц довел позитивистский метод исследования (поэтому Хёйзинга и называет его в одном ряду с Ранке) до предела, чтобы не сказать до абсурда. В упомянутом его труде собран богатейший материал, но практически отсутствуют какие-либо выводы и тем более обобщения.
- ⁴⁹* Знаменитый бельгийский историк Анри Пиренн известен как создатель теорий возникновения феодализма, генезиса средневековых городов. Его *История Бельгии* (т. 1 7, 1900— 1932) суммирует его теории, прилагает их к конкретному материалу и наполнена яркими описаниями событий и характеристиками исторических персонажей.
- ^{50*} Немецкий специалист по истории объединения Германии, автор книги *Национальное государство и идея государственного интереса в новой истории* (1906) Фридрих Майнеке отстаивал в своих трудах индивидуализирующий метод исторического исследования. Английский историк Джордж Маколей Тревельян, специалист по истории Англии XIX в., в своих статьях, вошедших позднее в сборник *Клио, муза истории* (1930), утверждал, что история в первую очередь искусство.
- 51* На рубеже XIII и XIV вв. между королем Франции Филиппом IV Красивым, добивавшимся, чтобы все сословия государства включая духовное служили монархии, и папой Бонифацием VIII, сторонником безусловного превосходства Церкви над мирскими властями, вспыхнул конфликт по поводу обязанности французских клириков платить королевские налоги и подчиняться королевскому суду. В результате в начале 1303 г. Бонифаций отлучил Филиппа от Церкви и разрешил его подданных от присяги. В ответ на это на собрании баронов и духовенства Франции канцлер Гийом Ногаре де Сен-Феликс, верный слуга короля, сын сожженных еретиков, выступил с обвинениями, в том числе в ереси, в адрес папы. Было принято решение о направлении Ногаре в Италию с вооруженным отрядом, в котором был также наследственнный враг папы, знатный римлянин Чьяра Колонна. Узнав о готовящейся экспедиции, папа бежал в свою загородную резиденцию близ г. Ананьи неподалеку от Рима, но был там 7 сентября 1303 г. арестован воинами Ногаре не без помощи жителей Ананьи. При аресте, согласно преданию, отрицаемому рядом современных историков, Колонна ударил папу по лицу рукой, одетой в железную латную рукавицу. Через десять дней переменчивые горожане, возмущенные насилием над престарелым (ему было около 70 лет) наместником Христовым, изгнали французской отряд и освободили Бонифация, но от перенесенных потрясений он сошел с ума и вскоре умер. Давление французской короны на Святой престол привело к перенесению местопребывания курии из Рима в Авиньон, а это, в свою очередь, к Великой Схизме (см. Осень Средневековья, т. I настоящего издания, примеч. 1* к гл. I).
- ⁵²* В борьбе английского короля Генриха II за подчинение всех сословий королевской власти (см. примеч. 26* к настоящей статье) большую помощь ему оказывал его личный друг, товарищ по увеселениям, блестящий придворный, меценат, образованней-

385

ший человек, канцлер с 1155 г. Томас Беккет. Король, стремившийся провести судебную реформу и упразднить особую церковную юрисдикцию, убедил Беккета принять сан и назначил его в 1162 г. на высшую церковную должность в стране — архиепископа Кентерберийского. Однако, став архиреем, тот резко изменил образ жизни и превратился в строгого аскета, преданного благотворительности и умерщвлению плоти, и яростного защитника церковных привилегий. Между королем и архиепископом завязалась ожесточенная борьба. Однажды, узнав об очередном выпаде Беккета против королевских реформ, Генрих воскликнул: «Неужели не найдется никого, кто освободил бы меня от этого попа!» Несколько придворных отправились в Кентербери и убили архиепископа у алтаря собора. Папа причислил Беккета к лику святых (св. Фома Кентерберийский) и отлучил Генриха от Церкви. Освободиться от отлучения тому удалось лишь после унизительной церемонии публичного покаяния на условии отказа от реформ и обещания (так, впрочем, и не выполненного) отправиться в крестовый поход. О Ричарде Львиное Сердце см. там же.

- ⁵³* Форма в аристотелевой и схоластической, представленной здесь именем Фомы Аквинского, философии есть определенность материальности вещей, способ их существования, то, что отличает одну вещь от другой. Для средневековых схоластов форма, кроме того, есть образ вещи в Божественном разуме. В начале XX в. стало распространяться неотомистское направление в философии, т. е. новое развитие идей Фомы Аквинского.
- 54* Цитата из философско-дидактической поэмы *Опыт о человеке* (1732— 1734) английского поэта-классициста Александра Поупа.
- ^{55*} Герардус Хейманс нидерландский психолог, профессор Гронингенского университета; Хёйзинга в 1893 г. слушал у него психологию. Хейманс известен как автор ряда учебников и весьма популярной книги *Психология женщины*, в которой приведены психологические портреты многих известных в истории женщин.
- ^{56*} Немецкий психиатр начала первой половины XX в. Эрнст Кречмер основой психики, как больной, так и здоровой, считал конституциональный склад человека: каждому из типов телосложения (атлетическое, астеническое и т. п.) соответствуют определенный характер и особенности темперамента. Свои теории Кречмер иллюстрировал на примерах исторических личностей.
- Для последовательно номиналистического мыслителя существует только единичное, а все общее лишь конструкция нашего сознания. Нет капитализма, а есть лишь отдельные люди, вступающие в определенные экономические отношения, нет веры вообще, а есть лишь отдельные верующие, производящие определенные культовые действия. В подобной системе мысли нет ни Второй палаты (нижняя палата нидерландского парламента), ни мировой войны, но только отдельные депутаты или военные.
 - 58* О взглядах Буркхардта на Ренессанс см. *Проблема Ренессанса, с.* 314 и далее.
- Французский архитектор, реставратор, историк и теоретик архитектуры Эжен Виолле-ле-Дюк прославился своими реставраторскими работами, в первую очередь реставрацией Собора Парижской Богоматери в 1845 г. В Толковом словаре французской архитектуры (т. 1-10, 1854-1858) и Беседах об архитектуре (т. 1-2, 1858-1873) он создал в сущности первую теорию готики, делая упор на ее конструктивных особенностях, а также описывая национальные разновидности готической архитектуры; в различиях школ он усматривал проявление национального духа.
- Английский историк и социолог, приверженец позитивизма Генри Томас Бакл (Бокль) впервые стал активно привлекать статистические, массовые материалы для исторических исследований. Моральные законы Бакл считал неизменными во все времена, суть исторического процесса видел в развитии интеллектуального состояния общества («сумма событий определяется суммой знаний»). Основатель географической школы в истории, Бакл считал определяющим влияние ландшафта на общество. Его основной труд *История цивилизации в Англии* (т. 1 2, 1857— 1861) был очень популярен в кругах европейских интеллектуалов и российских интеллигентов, ибо Бакл резко протестовал против сведения истории к жизнеописаниям и настаивал на изучении ее объективных законов.
- 61* Хёйзинга называет здесь немецких философов XX в., которые предлагали применять исторический подход не только к описанию действительности, но и к описанию описания. Историк и социолог, по мнению указанных авторов, ограничены временем и местом своей деятельности и потому абсолютно объективной картины исследуемого ими в отличие от ученых-естественников дать не могут.
- 62* Для Шпенглера каждая культура абсолютно замкнута в себе, и ни один феномен не переходит из одной в другую; в крайнем случае, молодая, рождающаяся культура, возникающая рядом со старой, но еще мощной, может мимикрировать под нее, быть внешне похожей, создавать «псевдоморфозу». Так, рядом с умирающей античной культурой на рубеже нашей эры в восточных районах Империи возникает новая «магическая» арабо-византийская культура. Она абсолютно чужда античной,

- «аполлоновской» (например, наиболее полное выражение «аполлоновского» духа в искусстве круглая скульптура, «магического» мозаика), хотя на первых этапах использует греческий язык, некоторые формы античного философствования. По сути, однако, неоплатонизм, раннее христианство, ислам, различные восточные культы суть «магические» религии, не имеющие ничего общего не только с античным язычеством, но и с западноевропейским христианством. Западноевропейская, «фаустовская» культура зарождается около 800 г. и тоже использует чуждые «магические» (раннее христианство) и античные (латынь) формы. На деле же средневековое христианство не имеет ничего общего с христианством Отцов Церкви, но зато близко к германскому язычеству, отраженному в Эдде, которое, в свою очередь, совершенно отлично от язычества античного.
- 63* Пуруша в индийской мифологии первочеловек, из которого возникли элементы космоса и социума. Он был принесен богами в жертву путем расчленения, и из глаз его возникло солнце, из головы небо, из ушей стороны света и т. д.; но из головы его также образовались жрецы-брахманы, из рук воины-кшатрии, из бедер земледельцы-вайшьи, а из ног шудры, низшее сословие. Подобные представления о происхождении мира из тела первочеловека существовали и в. скандинавской мифологии: великан Имир самопорождается из инея, заполнившего весь мир; бог Один убивает его и из его тела создает вселенную; плоть Имира стала землей, кровь морем, кости горами, череп небом, волосы лесом.
- ⁶⁴ Немецкий (с конца XIX в. жил в Швейцарии) историк философии Карл Йоэль известен более всего тем, что одним из первых предположил, что истоки античной философии лежат в мифологии. Это было высказано им в книге *Происхожедение натурфилософии из духа мистики* (2 т., 1906); название ее явно перекликается с наименованием знаменитой работы Фридриха Ницше *Рождение трагедии из духа музыки* (1872).
 - 65* «Хитрость разума» широко известное выражение Гегеля (*Наука логики*, ч. 1). *Примеч. дер.*
- 66* Немецкий философ, психолог, педагог, противник национал-социализма Эдуард Шпранглер в духе Риккерта и Дильтея стремился создать «понимающую» психологию, которая должна рассматривать душевные процессы не как набор наблюдаемых феноменов, но в качестве смыслосодержащей целостности. Культура, по Шпрангеру, есть качество, формирующее личность, но и наоборот лишь личность творит культуру.
 - 67* Возможно, неточность. Эти слова произнес австрийский художник, чех по происхождению, Иоахим Винцент Цисарж.
- 68* В конце XIX начале XX в. в лингвистике, в первую очередь немецкой, возникло направление «младограмматиков», скептически относившихся к любым философско-теоретическим построениям в языкознании и считавших необходимым и достаточным ограничиться изучением внешней субстанции языка, в основном фонетикой и морфологией. В противовес младограмматикам в начале XX в. возникло семантическое направление в лингвистике (имелось несколько школ, первая из них носила название «Слова и вещи»), которое ставило задачей изучение смыслов в языке. Если младограмматики историю языка

сводили к истории фонетических изменений, то «семантики» усматривали в ней историю связей языка с реальностью, историю этимологий.

69* Асеdia — среднелат. «уныние», «угрюмость». В христианской системе семи смертных грехов асеdia означает неверие во всемогущество Божье, в желание Господа спасти каждого, то уныние, которым смущает человека Дьявол, внушая ему, что он бесконечно греховен и навеки проклят, а потому бессмысленно творить доброе и можно беспрепятственно предаваться злу, ибо человеку этому Господь все равно уготовил ад. Понятие ацедии претерпевало изменения со временем. Для Данте это, скорее, нерадивость (так передают итал. ассidia некоторые русские переводчики), откладывание покаяния до смертного часа (существуют и иные толкования). У Петрарки ацедия — скорее убеждение в печальности всякого существования (впрочем, «мировая скорбь» возрождается в эпоху романтизма в начале XIX в. и означает горькую убежденность в неискоренимости мирового зла). Во времена Позднего Средневековья и в эпоху Возрождения уныние, меланхолия (ср. Осень Средневековья, т. I настоящего издания, с. 42—45) есть определенное умонастроение, неотъемлемое свойство любого умственного занятия.

70* 20 — 30-е гг. XX в. были временем взрывного увлечения социологией. Американские ученые превращают социологию из общефилософской в эмпирическую дисциплину, использующую методы, близкие к естественно-научным (например, статистика, математический подход), для описания общества и его элементов с целью воздействия на это общество; возникают различные разделы социологии: индустриальная социология, социология города, детства, средств массовой коммуникации, исследование проблем детской преступности, иммигрантов, организации труда и т.д. и т.п. Одно-387

временно с этим, в большей степени в Европе, развиваются философские аспекты изучения общества. Французский социолог и этнолог Марсель Мосс считает социальные институты символическим выражением особенностей того или иного общества и предлагает описывать эти символы в их исторических модификациях. Немецкий философ Макс Шелер задачи социологии (и истории) видит в изучении форм раскрытия идеальных ценностей в конкретных социально-исторических условиях. Для немецкого социолога Ханса Фрайера суть социологии состоит в осмыслении общества как необратимой последовательности конкретных ценностных ситуаций человеческого существования.

71* Зерван — в древнеиранской мифологии персонификация времени и судьбы. Существовало особое религиозное течение — зерванизм, разновидность зороастризма (см. *Homo ludeas*, примеч. 13* к гл. VI). Зерван, насколько можно судить по *Авесте*, есть высшее двуполое существо, породившее как благого бога — Ахура-Мазду, так и злое начало — Анхра-Майнью. В поздних разделах *Авесты* (около VII в. н. э.) различаются два Зервана: Зерван Акарана — бесконечное время и Зерван Даргахавадата — конечное время, созданное с этим миром и подлежащее уничтожению с концом света.

72* Эон (греч. αίών — «век», «вечность») — в позднеантичном язычестве, явно испытавшем влияние христианства, персонификация времени; изображался как мощный старец с львиной головой, скалящей пасть, и телом, обвитым змеей. В позднеиудейской и раннехристианской эсхатологии зон — очень длительное, но конечное состояние времени и мира во времени; один эон может сменяться другим. Так, у раннехристианских мыслителей состояние до Грехопадения есть один эон, вся земная история — другой, тысячелетнее Царство Божие после Второго Пришествия — третий.

13** Опираясь на Евангелие от Матфея, в указанном месте которого приводится соответствие периодов генеалогии Христа (число поколений) этапам священной истории, знаменитый христианский мыслитель и Отец Церкви св. Августин установил шесть возрастов человечества, соответствующих шести возрастам человека: младенчество — от сотворения Адама до потопа, детство — от потопа до Авраама, отрочество — от Авраама до царя Давиду, юность — от Давида до вавилонского пленения, зрелость — от вавилонского пленения до Рождества Христова, старость — от Рождества Христова до конца света. Грекоязычный христианский историк Евсевий Кесарийский и латиноязычный мыслитель св. Иероним создавали в общем оптимистическую картину мировой истории, ибо суть этой истории — торжество христианства. Так, согласно Евсевию, Четвертое царство — Римское — с наступлением шестого периода идет к очищению и обновлению (Евсевий был современником принятия христианства Константином). Евсевий и Иероним впервые попытались установить единую систему хронологии.

^{74*} Идею трехчленного деления мировой истории предложил в конце XVII в. немецкий ученый Христиан Келлер (он называл себя на латинский лад Целлариусом), причем положил в основу членения не культурные, а политические основания. Для него, в отличие от гуманистов, считавших началом промежуточного, «среднего» века (medium aevum) упадок словесности, вызванный христианизацией и вторжением варваров-готов (термин «готика», введенный деятелями Ренессанса, имел в их устах однозначно негативный смысл), Античность заканчивалась, а Средневековье начиналось с эпохи Константина Равноапостольного, перенесшего столицу империи из Рима в Константинополь; завершались же Средние века не возрождением «доброй словесности» (bonae litterae), но падением Константинополя, после чего наступает Новое время.

15* В 1618 г. группа монахов-бенедиктинцев учредила конгрегацию (здесь: сообщество) Святого Мавра (св. Мавр был учеником Бенедикта) в Сен-Жермен-де-Пре. Первоначальной задачей конгрегации была работа над историей ордена св. Бенедикта, но постепенно от изучения и издания источников по истории ордена они перешли к работе над средневековыми текстами вообще. Именно в кругах мавристов возникли вспомогательные исторические дисциплины — палеография и дипломатика, были разработаны принципы критики текстов, установления подлинности, сверки вариантов и т. п. Конгрегация была закрыта во время Французской революции в 1790 г. и вновь открыта в 1833 г. С 1648 г. группа монахов-иезуитов во главе с Жаном Болландом начала издавать в Антверпене серию Деяния святых (Acia Sanctorum), коллекцию средневековой житийной литературы, и в связи с задачами публикации Болланд и его соратники разрабатывали вопросы текстологии. Общество болландистов существует поныне, и выпуск указанной серии продолжается.

^{76*} В 476 г. вождь германского племени скиров и командующий наемным войском варваров-германцев в Италии Одоакр сверг последнего императора Западной Римской империи (в IV в. спорадически, а с 395 г. окончательно Римская империя разделилась на две части - Западную со столицей в Риме и Восточную со столицей в Константинополе) Ромула Августула и объявил себя королем (гех) Италии. Эта дата условно считается завершением Античности и началом Средних веков. В действительности

388

указанное событие не произвело особого впечатления на современников. Империя — в идеале, но не в реальности - все равно считалась единой, западный и восточный императоры — соправителями, а Одоакр, свергнув Ромула и отослав

знаки императорского достоинства в Константинополь, аргументировал это тем, что для Империи достаточно одного главы — восточного, т. е. он, фактически став повелителем Италии и Рима, считал себя властителем лишь части Империи и не ставил под сомнение некое весьма неопределенное верховенство константинопольского императора. О дате завершения Средних веков см. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), примеч. 13* к гл. XVII.

** Споры о генезисе феодализма идут в исторической науке с конца XVIII в. по сей день. Одни исследователи признают разрыв («цезуру») между Античностью и Средневековьем, резкий переворот в поземельных и государственноправовых отношениях, вызванный вторжением германских племен в Римскую империю. Другие придерживаются теории непрерывности («континуитета»), либо полагая, что феодализм зарождался внутри позднеримской социально-экономической системы, либо (как, например, немецкий исследователь конца XIX — начала XX в. Альфред Допш) считая, что поземельные отношения в Поздней Римской империи и у варваров-германцев почти не отличались друг от друга, а потому переворота в социально-экономических отношениях не было. Анри Пиренн признавал цезуру по той причине, что для него Средние века начинаются не с распада Римской империи в результате варварских завоеваний в V—VI вв., а с нападений арабов в Европе в начале VIII в., прервавших торговлю между Восточным и Западным Средиземноморьем и сделавших тем самым неизбежным распространение натурального хозяйства. С этого времени, по Пиренну и французскому историку Фердинанду Лоту, исследовавшему последствия варварских завоеваний, в Европе исчезают остатки позднеримских государственных структур, консервировавшихся во Франкском королевстве, созданном в V в. династией Маровингов, вождей племен франков, завоевавших Галлию.

⁷⁸* Эрнст Трёльч в заключительной части своей работы *Историзм и его проблемы*. *Логическая проблема философии истории* в центр исследования истории предлагает поставить культуру. С его точки зрения, историю можно писать двояко: извне — и тогда мы можем написать историю человечества, и изнутри — и это будет история нашей собственной западноевропейской культуры. Периодизация последней есть содержательный элемент исследования, ибо отражает моменты возникновения того или иного феномена этой культуры. Европейская культура имеет, по Трёльчу, свою историю и предысторию. Предыстория включает несколько этапов. Первый этап, и единственный неевропейский, — еврейские пророки и еврейская Библия, т. е. предпосылки христианства. Второй - классическая Греция. Третий - мир античного, как выразился Трёльч, империализма, т. е. эллинистически-римский мир, давший римское право, Империю и христианство. Четвертый — западное Средневековье, когда не на поверхности, но подспудно сплавлялись, переплавлялись достижения предыдущих этапов и готовился европеизм. Собственно история европейской культуры начинается с XV в. (появление ренессансного гуманизма), точнее — с XVI в. (Реформация), еще точнее — с XVII в. (Английская революция, давшая современное конституционное государство), а уж в полной мере - с XVIII в. (Просвещение).

⁷⁹* Немецкий историк, специалист в области государственного права Георг фон Белов смысл истории Германии полагал в ее стремлении к объединению (он был в юном возрасте, тринадцати лет, современником создания Германской империи в 1871 г.). Реформацию началом Нового времени он считал потому, что, по его мнению, в Средние века центром германского единства был император, а в Новое время — территориальные князья (в конечном счете Германия объединилась не вокруг Австрии — наследницы средневековой Священной Римской империи, а вокруг Пруссии — крупнейшего территориального государства), что впервые проявилось как раз во время Реформации.

⁸⁰* Для немецкого экономического историка Ханса Шпангенберга в XIII в. происходит переход от феодального государства, основанного на личных связях сюзерена и вассалов, к государству сословному, базирующемуся на общегосударственных сословно-представительских органах типа английского Парламента, возникшего в 1265 г., или французских Генеральных штатов, впервые созванных в 1302 г.; эти органы представляют общество в целом.

81* Французский философ Анри Берр важнейшим в гуманитарных науках считал создание целостного, синтетического знания, причем синтез этот должен осуществляться за счет сближения методологии различных гуманитарных наук, использования методики и результатов одной в другой (например, приемов и данных географии или социологии - в истории). В целях объединения ученых разных специальностей и проведения коллективных исследований он в 1900 г. основал Журнал исторического синтеза, а в 1924 г. — Международный центр синтеза. По замыслу Берра, в этом

389

центре должны были сотрудничать специалисты из разных стран, занимающиеся исследованиями в самых различных сферах.

Хёйзинга приводит примеры различных видов периодизации и обозначения периодов в истории вообще и истории культуры в частности. Еще в ІІІ в. до н. э. писавший по-гречески египетский историк Манефон предложил (или первым донес до нас) ставшее традиционным деление истории Египта по царствам и династиям. Царства (Древнее, Среднее и Новое) — это периоды существования Египта как единого государства, находящиеся между ними так называемые Переходные периоды эпохи распада и внешних завоеваний; династии (всего 30) различаются по номерам — I, II, III и т. д. до XXX. Эта схема осталась неизменной до сего дня, хотя современные историки пытаются внести некоторые изменения; так, по Манефону, Древнее царство — время правления I — VI династий (около 3000 — 2263 гг. до н. э.), современные же историки в этом периоде наибольшего могущества Древнего Египта, эпохе строительства пирамид, выделяют особое Раннее царство, время правления 1 — ІІ династий (около 3000 — 2778 гг. до н. э.). Традиционная китайская историография всегда вела периодизацию по династиям: эпоха правления династии Тан (618-907 гг.) считалась «золотым веком» Старого Китая, временем расцвета поэзии и искусств. Во времена Хёйзинги микенским периодом в истории Древней Греции назывался тот, что ныне именуется ахейским (см. Homo ludens, примеч. 33* к гл. III). Название дано по сильнейшему из древних городов-государств Ахайи — Микенам. В вышеприведенных случаях периодизация ведется по политическому принципу — царствования династии или группы династий или периода гегемонии того или иного государственного образования. Употребление терминов «романтизм» и «барокко» свидетельствует о перенесении на общую историю терминов истории искусства, т.е. некий исторический период обозначается периодом истории искусства, названием художественного стиля, например, вторая половина XVI — первая половина XVII в. — барокко, первая половина XIX в. — романтизм. Нередко та или иная культурная эпоха именуется по царствующей в это время и в этой стране особе. Время царствования английской королевы Виктории (см. примеч. 16* к настоящей статье), «викторианский век», стало термином, в устах многих политиков, философов и особенно деятелей культуры имеющим уничижительный смысл, обозначением эпохи ханжества.

- 83* В итальянской историографии, особенно в истории искусств, принято обозначение периодов по столетиям: кватроченто (ит. quattrocento «четыреста», т. е. 1400-е годы) XV в., Раннее Возрождение; чинквеченто (ит. Cinquecento «пятьсот», т.е. 1500-е годы) XVI в., Высокое и Позднее Возрождение.
- Для англичан елизаветинская эпоха время начала складывания колониальной и морской мощи Англии, а также период расцвета культуры век Шекспира. Фридрих II Великий, король Пруссии, резко увеличил пределы своего государства, заложил основы его будущей гегемонии в Германии. При Карле XII Швеция достигла пика военного могущества и влияния в Европе. Излишне напоминать отечественному читателю о политическом и культурном взлете России екатерининского века. Относительность подобного членения истории ясна, ибо со смертью монарха не умирают все видные представители его эпохи и продолжает тянуться некий культурный шлейф. Действительно, современные театроведы обнаруживают влияние так называемой елизаветинской драмы, драматургии эпохи Шекспира, Марло, Бена Джонсона и др., во времена правления ее преемников Иакова I (Шекспир умер на тринадцатом году его царствования в Англии) и Карла I, однако датируют конец этой эпохи приблизительно 1640 г., началом Английской революции, победой пуритан, крайне отрицательно относившихся к театру, считая его бесовским лицедейством; в гражданской войне погибло большинство актеров, образовавших особый полк, сражавшийся на стороне короля. С восстановлением монархии в 1660 г. начинается новый период в истории английского театра, так называемая драматургия Реставрации.
- 85* Слова готаптізсь и готаптіцие соответственно в немецком и французском языках означают «романтический» и имеют два значения: 1) качество характера, например, «романтическая натура», и 2) принадлежащий к стилю романтизма в искусстве; во французском языке главным является первое значение, в немецком второе. Термин «Ренессанс» в исторических школах разных стран имеет разное значение: для итальянцев Возрождение есть только и исключительно итальянское явление, и все проявления ренессансного искусства вне Италии суть простое копирование итальянских образцов; в Германии (во всяком случае, в начале XX в.) с этим обычно соглашались, полагая, впрочем, что итальянское искусство было импульсом для так называемого Северного Возрождения, хотя последнее и дало самостоятельные плоды. Во Франции же Ренессанс считали общеевропейским феноменом, зародившимся первоначально в Италии и франко-фламандском регионе, потому к Возрождению относили и великое нидерландское искусство XV в., и франко-фламандскую школу в музыке. С последней точкой зрения Хёйзинга полемизирует в Осени Средневековья.

- В конце XIX в. в искусствознании, в основном немецком, появилась теория цикличности: периоды уравновешенного, ясного искусства сменяются периодами искусства аффектированного, предпочитающего асимметрию, утрированное изображение страстей. Так, на смену искусству греческой классики (V в. до н. э.) приходит искусство эллинизма (вторая половина III I в. до н. э.), Ренессанс сменяется барокко, классицизм романтизмом. Первый из периодов получил в этой теории название «классицизм», второй «барокко», и именно в этом смысле употреблял последний термин известный немецкий филолог-классик Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф. В сходном ключе описывает барокко в собственном смысле швейцарский искусствовед Генрих Вёльфлин, не только распространяя понятие «барокко» с архитектуры и скульптуры на живопись, но и говоря о «духе барокко» как характеристике эпохи в целом. Шпенглер придал этому термину еще более расширительный смысл: это период XVI —XVIII вв. (т. е. с включением маньеризма, классицизма и рококо), причем не только в искусстве (признаки барокко здесь: господство масляной живописи в изобразительном искусстве и контрапункта в музыке), но и в политике (абсолютизм), религии (пуританизм), физике (начала новой физики от Галилея до Ньютона), математике (открытие дифференциального исчисления) и т. п.
 - *Xёйзинга имеет в виду свою книгу Культура Нидерландов в XVII в. (1927).
- 88* Намек на то, что Буркхардт рассматривает Ренессанс как единое целое, в котором каждый элемент искусство, политика, быт и т. д. созвучен целому. Ср. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), примеч. 2* к Предисловию.

КОММЕНТАРИИ. ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ ЖИЗНЕННЫХ ИДЕАЛАХ

- ^{1*} Знаменитый оратор и политический деятель Демосфен всю жизнь боролся за независимость родных Афин, против македонской гегемонии в Элладе, постоянно выступал против царя Филиппа и его сына, Александра Македонского, был вдохновителем антимакедонских выступлений, в том числе вооруженных. После смерти Александра в Греции началось восстание, возглавленное Афинами, но в битве при Кранноне (322 г. до н. э.) антимакедонская коалиция была разбита, вожди ее казнены, а сам Демосфен покончил с собой.
- ^{2*} Намек на известное высказывание Энгельса: «Идеи, возникнув и овладев массами, становятся материальной силой, а затем претворяются в действительность».
- ^{3*} Шведский король Густав II Адольф, талантливый полководец, организатор и руководитель победоносных войн с Данией, Россией, Польшей, в 1630 г. вступил в Тридцатилетнюю войну (1618—1648) на стороне антигабсбургской коалиции и заслужил среди своих единоверцев прозвище «Лев протестантизма». Тридцатилетняя война началась как конфликт протестантских княжеств Германии и католиков, возглавляемых эрцгерцогами Австрии и императорами Священной Римской империи германской нации из дома Габсбургов; впоследствии эта война превратилась в общеевропейский конфликт, где некоторые немецкие протестантские князья поддерживали императора, а против католиков Габсбургов в 1635 г. выступила католическая Франция, управляемая первым министром страны, кардиналом Римской Церкви Ришелье. Густав II Адольф одержал целый ряд крупных побед и погиб в успешной для шведов битве при Лютцене в 1632 г. Благодаря его военной деятельности Швеция стала одной из мощных и влиятельных европейских держав. Внучатый племянник Густава II Адольфа Карл XII хотя и уделял определенное внимание реформам управления и развитию наук (дух Просвещения уже веял над Европой), но более всего стремился превзойти военную славу деда и большую часть жизни провел вне своего отечества, сражаясь в разных землях. Когда началась Северная война (1700— 1721) между Швецией, с одной стороны, и Россией, Данией, Саксонией и Польшей — с другой, Карл XII, весьма способный военачальник, но более всего — блестящий авантюрист, одним ударом вывел из войны Данию, разбил Россию под Нарвой в 1700 г., в 1704 г. нанес поражение Польше и возвел там на трон своего ставленника, добился от императора особых прав Швеции внутри Империи (со времен Тридцатилетней войны некоторые имперские земли, например, Восточная Померания, принадлежали Швеции). Он стремился добить последнего сопротивлявшегося врага - Россию, но в 1709 г. потерпел сокрушительное поражение под Полтавой. Однако и после этого Карл не сложил оружие, обосновался в Бендерах в принадлежавшей тогда Турции Бессарабии, пытался втянуть Оттоманскую империю в войну против России, поссорился с турками, которые вознамерились изгнать его из своих владений, с крохотной

группой приближенных отбивался в Бендерах от десятитысячного турецкого войска, попал в плен, был выслан. В 1715 г. после пятнадцатилетнего отсутствия он вернулся на родину, но и там не успокоился, предприняв попытку отнять Норвегию у владевшей тогда этой страной Дании, и 30 ноября 1718 г. погиб при осаде норвежской крепости Фредрикстеен. Военная и политическая мощь Швеции была погублена навсегда.

^{4*} Король Англии Карл I Стюарт в 1640 г. вступил в конфликт с Парламентом, и конфликт этот в 1642 г. вылился в гражданскую войну. В 1645 г. король был разбит парламентской армией в битве при Несби, бежал, в 1647 г. оказался в плену и после ряда перипетий предстал перед назначенным Парламентом судом, который признал Карла виновным как тирана, изменника и врага Отечества н приговорил его к смертной казни. На суде Карл держался с большим достоинством и отказался признать полномочия этого «самозваного», по его словам, судилища. В утро казни, 30 января 1649 г., он перед тем, как взойти на плаху, обратился к своему камердинеру: «Дайте мне вторую рубаху. На улице морозно, я могу задрожать от холода, а они подумают — от страха». Последний предреволюционный король Франции Люло-

392

вик XVI, если верить воспоминаниям, написанным, правда, уже после завершения революции и восстановления монархии, еще задолго до революции (он взошел на престол в 1774 г., революция началась в 1789 г.) постоянно читал и перечитывал то место из *Истории Англии* британского историка Дэвида Юма, где говорилось о казни Карла I. Свергнутый с трона 10 августа 1792 г., низложенный король 11 января 1793 г. предстал перед судом Конвента (избранный после падения монархии Конвент должен был по закону разработать новую конституцию, но это учредительное собрание первым делом присвоило себе высшую власть в стране — в том числе и судебную). 20 января король незначительным большинством был приговорен к немедленной смертной казни как — та же лексика, что и в случае с Карлом I — «тиран и изменник». Решение переголосовывалось трижды в разных формулировках и набирало большинство от 26 голосов до 1 (I) голоса. Людовик, вялый и нерешительный человек, спокойно выслушал приговор, крепко выспался, с аппетитом позавтракал, исповедался перед смертью (он был последним, кому революционные власти позволили это сделать) и 21 января 1793 г. спокойно лег на гильотину.

⁵* Славянофильство — течение русской общественной мысли с середины XIX в., отстаивавшее идею о том, что славянские народы, в первую очередь русский, обладают особыми свойствами: общинным бытом, отсутствием внешних завоеваний, социальной борьбы (во всяком случае, в начале своей истории), склонностью к самодержавию, православием; следовательно, они должны отличаться от народов Западной Европы также и своим историческим развитием, в котором нет места либерализму, парламентаризму и свободомыслию (тем более атеизму) западного типа. Славянофилы (греч. букв. «славянолюбы»), будучи в большинстве своем убежденными противниками крепостного права, выступали против неограниченной частной собственности крестьян на землю, видя в этом отступление от исконных общинных традиций русского народа. Впрочем, так полагали не только славянофилы; если оппоненты последних — так называемые западники — требовали абсолютного права для земледельца владеть и распоряжаться своим наделом, наподобие западного фермера, то многие российские политические мыслители и общественные деятели социалистической ориентации — народники и даже солидаризировавшийся с ними Маркс видели в общине русский путь к социализму. Правительство Александра Н, взявшись за освобождение крестьян (3 января 1857 г. учрежден «Секретный комитет для обсуждения мер по устройству быта помещичьих крестьян» под председательством царя; 20 ноября и 5 декабря того же года изданы государевы рескрипты, в которых объявлялось о грядущем освобождении и предлагались меры по подготовке и обсуждению соответствующих проектов, и т. д. вплоть до Манифеста об освобождении от 19 февраля 1861 г. — все даты даны по старому стилю), также поддерживало идею общинного землевладения, т. е. системы, при которой крестьянин является лишь пользователем земли, а верховным владельцем община в целом. Крестьянская реформа пошла именно в этом направлении, но это объясняется никак не влиянием славянофильских идей: правительству легче было осуществлять административное и налоговое воздействие не на отдельных крестьян, а на связанный круговой порукой коллектив.

^{6*} О Карле Смелом, его представлениях о чести, о наследственной мести французским королям см. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), особенно с. 30 — 31, примеч. 45* к гл. I и др. Мать Карла Смелого Изабелла Португальская была по женской линии внучкой Джона Гонта, герцога Ланкастерского, основателя Ланкастерской династии. Впрочем, во время войны Алой и Белой розы между Ланкастерами и Йорками Карл Смелый поддерживал не близких родственников, а их противников.

^{7*} Юга (санскр. «упряжка», «пара», «поколение») — в индуистской мифологии обозначение мирового периода. Древняя традиция насчитывает четыре юги: 1) критаюга (четверная юга), она же сатьяюга (благая юга), продолжающаяся 1.728.000 лет, когда люди наделены всевозможными достоинствами, царит всеобщее равенство, все поклоняются одному божеству и существует лишь одна *Веда* (о ведах см. *Ното ludeas*, примеч. 14* к гл. I); 2) третаюга (тройная юга) — 1.296.000 лет, когда справедливость постепенно уменьшается, появляются пороки, но все строго соблюдают религиозные предписания, и именно тогда распространяются жертвоприношения; 3) двапараюга (двойная юга) — 864.000 лет, когда в мире начинают преобладать зло и пороки, людей поражают недуги, одна *Веда* делится на четыре части, и уже не все люди способны понять и исполнять ее; 4) калиюга (черная [т.е. дурная] юга), общей длительностью 432.000 лет, еще не завершенная (она началась в полночь с 17 на 18 февраля 3102 г. до н. э., и сейчас идет ее шестое тысячелетие), когда добродетель приходит в полный упадок, жизнь людей становится короткой, люди истребляют друг друга в войнах, правители грабят подданных, праведники бедствуют, преступники процветают, женщины предаются распутству, всюду царят ложь, злоба и алчность, *Веды* находятся в совершенном пренебрежении. По завершении цикла из четырех юг (одна махаюга, т. е. большая юга) все должно повториться сначала.

393

8* Имеются в виду весьма популярные в фольклоре и низовой литературе позднего Средневековья рассказы о стране дураков Куканье (иные названия — фр. Cocagne, англ. Cocane, нем. Schlaraffenland), где все предаются абсолютной лени, изобилие достигается само собой, жареные гуси летают по небу и падают прямо в рот и т. д. и т. п.

В дидактической поэме *Труды и дни*, принадлежащей согласно традиции основателю (наряду с Гомером) древнегреческой поэзии Гесиоду, жившему в конце VIII — начале VII в. до н. э., рассказывается миф о последовательно сменявшихся на земле веках, причем, как и в индийских югах (см. примеч. 7* к настоящей статье) от царства всеобщего

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

благоденствия мир идет к полному упадку. Однако нарисованная Гесиодом картина отлична от индийской, оценка земной истории не столь пессимистична: в череду сменяющих друг друга золотого, серебряного, медного и железного веков (это не просто метафора прогрессирующего ухудшения, но и как бы технологическое описание — потребные людям предметы в том или ином веке сделаны из соответствующего металла) вклинивается, между медным и железным, век героев, эпоха Геракла, аргонавтов, Троянской войны, время тоже печально завершившееся — все герои так или иначе погибли, — но давшее непревзойденные образцы мужества. В Античности довольно рано (по меньшей мере с V в. до н. э., а может быть и ранее) мифологические и эпические предания, в том числе легенды о золотом веке, вошли в историографию, понимались как сведения о реальных событиях, и это понимание разделяли и живший во II в. до н. э. в основном в Риме греческий историк Полибий и знаменитый римский историк конца I — начала II в. н. э. Публий Корнелий Тацит. Следует отметить, что в Античности предания о веках утвердились не только в Гесиодовом изложении: в I в. н. э. Овидий, пересказывая этот миф, не упоминает о веке героев.

 10^{*} Представления о царстве блаженных не были в античном мире четко и однозначно сформулированы и рассматривались в мифо-историческом, эсхатологическом и даже географическом аспектах. По Гесиоду, во времена золотого века царствовал мудрый и добродетельный Кронос (такому описанию совершенно не мешало то, что, согласно греческим мифам, Кронос, которому было предсказано, что его свергнет сын, пожирал собственных детей). В соответствии с возникшей не позднее VI в. до н. э. традиции Кронос, все же свергнутый своим сыном Зевсом и заключенный в подземное царство — Тартар, примирился с сыном и воцарился на островах блаженных, расположенных на Западе, где вечное лето, земля родит сама, люди живут вечно или, во всяком случае, очень долго, не ведая болезней, и т. п. — словом, там, где продолжается золотой век. Эти острова блаженных, о которых упоминает еще Гесиод, греки помещали в Атлантическом океане, возможно, пользуясь весьма неточными сведениями о Канарских островах, и, одновременно, считали их местом, куда после смерти попадут блаженные души. Вместе с тем пристанищем душ праведных считали Елисейские поля (Элисий, Элизиум), часть подземного царства мертвых — Аида (другая часть — упомянутый Тартар — предназначалась для мучений грешников). Прямых сведений о том, что Элизиумом правил Кронос, нет, но ученые второй половины XIX — середины XX в. высказывали предположение (ныне большинством исследователей поставленное под сомнение), что царем мертвых был римский Сатурн, первоначально италийское божество с неясными функциями, в III в. до н. э. отождествленный с греческим Кроносом. Что же касается индийских преданий о Йаме (Яме), то сказанное Хёйзингой представляет собой результат исторической реконструкции. В древнеиндийских текстах Йама часто упоминается в перечнях богов, но сам он никогда не называется богом. Это первый смертный среди людей, и именно поэтому боги сделали его царем мертвых, владыкой и судьей подземного царства (не обители блаженных, ибо по индуистским верованиям люди после смерти возрождаются в ином обличье и характер этого обличья святого, царя или священной коровы либо раба, неприкасаемого или нечистого животного — как раз определяется Йамой, и лишь самые страшные грешники должны некоторое время до перерождения мучиться в адских обителях). В древнеиранских мифах, зафиксированных письменно в начале І тыс. до н. э., упоминается Йима, первопредок человечества, создатель благ цивилизации, устроитель социальной организации общества, владыка мира в эпоху тысячелетнего золотого века. Безусловно, Йама и Йима — один и тот же персонаж, восходящий к эпохе индо-иранского единства не позднее III тыс. до н. э., однако, ученые спорят о том, какие черты Йамы и Йимы присутствовали в первоначальном образе, а какие возникли позднее, после разделения протоарьев на индийцев и иранцев. Косвенные, но достаточно надежные археологические данные подтверждают, что у иранцев Йима также был царем мертвых, но нет сведений о том, что индийский Йама правил во времена золотого века.

111* См. Осень Средневековья (т. І настоящего издания), примеч. 5* к гл. XVI, и Homo ludens, примеч. 15* к гл. І.

394

12* Мотив мира, как мира внешнего, отсутствия войн между государствами, так и мира внутреннего, отсутствия распрей внутри государств, проходит через все творчество Данте. О мире для Флоренции, для всей Италии он грезит в *Божественной Комедии*. В латинском трактате *Монархия*, написанном в изгнании в Пизе около 1311 г., Данте рисует грандиозную, хотя и абсолютно утопическую картину всехристианской (в идеале - всемирной) монархии, представляющей собой, говоря современным языком, федерацию существующих государств, возглавляемую мудрым и человеколюбивым государем, перед которым все равны и в обязанности которого входит поддержание мира и справедливости.

Мокша — одно из ключевых понятий индийской философии и этики. Человек в своем земном существовании, в нынешнем воплощении обязан пройти три этапа жизни, осуществить три цели. Это: кама (наслаждение, включающее в себя физическую любовь), приличествующая молодости; артха (польза, понимаемая как скрупулезное исполнение религиозных, государственных и хозяйственных обязанностей, что приносит блага людям), полагающаяся человеку средних лет; дхарма (долг перед богами и всем Космосом, выполнение которого заключается в уходе из деятельной жизни, в аскетизме и отшельничестве). Если указанные три этапа пройдены надлежащим образом, что мало кому удается, если три цели — благо для себя, других и всего сущего — достигнуты, то достигнута и четвертая — мокша (освобождение, спасение), и человек вырывается из бесконечного процесса перерождений (сансара). Что же есть мокша в содержательном плане, разные мыслители понимали по-разному, то ли растворение индивидуального сознания в мировом, то ли освобождение этого индивидуального сознания от материи, то ли выявление вечного «я» и многое другое.

14* Идеал евангельской бедности расцвел в XII-XIII вв. (историки связывают это с общим подъемом религиозности, с развитием городов, ремесел, вообще экономики, увеличением роли денег, богатства — и реакцией на это) и господствовал над умами до Реформации XVI в. и даже позднее. Христианский мыслитель, проповедник и деятель Церкви св. Бернард Клервоский истолковывал бедность скорее в индивидуально-психологическом и церковно-литургическом духе: как глубокое безразличие к благам жизни (согласно его житию, он выработал в себе нечувствительность к вкусу принимаемой им пищи), как отказ от красоты и пышности богослужения, от видимых проявлений богатства Церкви. Лионский купец Пьер Вальдо (Вальде, Вальд), напротив, воспринял этот идеал буквально, раздал свое имущество бедным и, со все увеличивавшимся числом последователей, называвших себя «лионскими бедняками» (а от противников получивших, по имени основателя, прозвище «вальденсы»), странствовал по дорогам, не имея жилища, питаясь лишь подаянием, отказываясь от денег и имущества. Он резко нападал на алчную к мирским благам Церковь, утверждал, что следование его заветам есть единственный путь к спасению. Все это привело Вальдо и его последователей к тому, что их учение было объявлено ересью. Св. Франциск Ассизский, с одной стороны, придерживался идеалов бедности не менее скрупулезно, нежели Вальдо, но, с другой стороны, объявлял это состояние глубоко желательным, но никак не обязательным и никогда не отделял себя от Церкви.

 15* О Фоме Кемпийском см. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), с. 226 — 227 и примеч. 3* к гл. X.

¹⁶* Beatus ille (лат. «Блажен тот») — начало 2-го эпода (Эподы, т. е. Припевы — стихотворный сборник Горация): «Блажен лишь тот, кто суеты не ведая, / Как первобытный род людской, / Наследье дедов пашет на волах своих, / Чуждаясь всякой алчности...» (Пер. И. Гинцбурга).

17* Буколический (от греч. βоико́λоς — «пастух») жанр (он же — пастораль, от лат. раstor -«пастух» — ср. *Номо ludens*, примеч. 10* к гл. XI) — воспевание сельской жизни, в первую очередь пастушеской, протекающей на лоне природы, вдали от соблазнов цивилизации — имеет длительную историю. Греки считали основателем жанра мифического Дафниса, сицилийского пастуха, сына бога Гермеса и одной из нимф, научившегося пастушеским песням от своего единокровного брата бога Пана. Реальным зачинателем буколической поэзии был греческий поэт III в. до н. э., выходец из Сицилии, житель острова Кос близ берегов Малой Азии Феокрит (значительную часть жизни он провел, впрочем, в огромном по тогдашним меркам городе — Александрии). Его буколические стихи представляют собой как бы картинки из жизни сицилийских пастухов, песни, которыми они обмениваются, и т. п. Именно в стихотворениях Феокрита впервые появляются имена пастухов и пастушек, которые затем будут переходить из одной пасторали в другую в том же наборе на протяжении более двух тысячелетий: Дафнис (этот герой мифа есть, вместе с тем, пастух, один из персонажей Феокрита), Коридон, Тирсис, Дамотас (Дамон) и др. Стихи Феокрита более двухсот лет были достоянием узкого круга ценителей, и знаменитым он, как и сам жанр, стал лишь благодаря *Буколикам* Вергилия, который перенес — и навсегда — место действия пасторали в Аркадию, имеющую мало общего с реальной областью в Греции (впрочем, и Сицилия Феокрита слабо напоминала действительный остров).

395

Позднее буколические мотивы переходят из стихов в развивающийся во II — III вв. н. э. греческий прозаический роман (греческая художественная проза возникла еще в III —II вв. до н. э., но до нас дошли лишь незначительные отрывки из этой литературы), в частности, в самый известный — Дафнис и Хлоя Лонга, о любви пастуха (Дафнис здесь — никак не древний мифологический персонаж) и пастушки. См. также ниже.

¹⁸* Для деятелей Каролингского Возрождения (см. *Homo ludens*, примеч. 23* к гл. IX) пастораль была признаком высокочтимой Античности и уже поэтому — объектом подражания. *Стих о кукушке* Алкуина обращен к его ученику Додону и представляет собой увещевание к тому отвратиться от пьянства — и все это в подражание Вергилию.

¹⁹* О пастурели см. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), с. 137.

^{20*} Там же, гл. Х.

²¹* О Санвадзаро и Гуарини см. *Ното ludens*, примеч. 10* к гл. XI. Великий итальянский поэт Позднего Возрождения Торквато Тассо, более всего прославившийся поэмой *Освобожденный Иерусалим* (опубликована в 1580 г.), до этого, в 1573 г., создал пасторальную драму («трагикомедию») *Аминта*, объявленную (да и действительно бывшую) вершиной этого жанра. Влияние поэмы Саннадзаро распространилось и за пределы Италии: перевод его *Аркадии* на испанский вышел в 1549 г., а в 1558 (или 1559) г, Хорхе Монтемайор опубликовал, в подражание, пасторальный роман *Диана*, Под явным влиянием *Дианы* создана *Астрея* — пасторальный роман Оноре д'Юрфе, выходивший в свет в 1607—1618 гг. Этот роман, действие которого происходит в весьма условном VII в. в весьма условной Южной Франции, принадлежит к так называемой прециозной (от фр. ргесіеих — «изысканный», «жеманный») литературе, для которой характерны идеализация и схематизм героев, вычурность и сложная метафорика языка. Роман этот был необыкновенно популярен, имя его главного героя — Селадон — стало нарицательным для обозначения галантного и томного любовника. Характерная особенность *Астреи*, получившая широкое распространение, — приложенная к книге «Карта нежных чувств»: аллегорическое изображение пути любви с такими топонимами, как Ручей Первого Взгляда, Храм Любовных Записок и т. п.

^{22*} Имеется в виду пасторальная живопись XVIII в.: творчество французских художников Антуана Ватто и Клода Буше (впрочем, их кисти принадлежат не только буколические сцены) и швейцарского пейзажиста Саломона Геснера.

23* Поль и Виргиния (правильнее — Виржиния) — опубликованный в 1787 г. и получивший невероятную популярность роман Жака Анри Бернардена де Сен-Пьера о любви молодых людей, почти детей, чистых и потрясающе добродетельных (в финале романа Виргиния гибнет при кораблекрушении лишь потому, что отказывается снять — прилюдно! — длинное платье, мешающее ей плыть). Любовь эта разворачивается среди девственной природы на острове Иль-де-Франс (ныне Маврикий), тогда — колонии Франции. Сам Бернарден де Сен-Пьер в предисловии назвал роман этот «своего рода пасторалью».

24* Хёйзинга, видимо, разделял господствовавшее в науке XIX — первой половины XX вв. мнение, отвергнутое современными исследователями, о том, что Евангелия написаны не там, где разворачивается их действие, а в грекоязычной еврейской диаспоре. На деле же указанные сюжеты, возможно, и получили популярность среди новообращенных греков и римлян благодаря пасторальным ассоциациям, но само их возникновение никак не связано с античной буколикой. Не забудем, что события земной жизни Христа происходят в слабо эллинизированной Иудее, области с весьма развитым овцеводством (отсюда вполне естественное появление пастухов близ Вифлеема — Лук. 2, 15— 18), что образы для своих речений Иисус брал из окружающей жизни, из привычного быта («Я есмь пастырь добрый» — Ин. 10, 11), что слова Иоанна Крестителя о Христе («вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» - Ин. 1, 29) понятны слушателям потому, что намекают на иудейский обряд искупительного жертвоприношения агнца (ср. Исх. 12, 3) и на пророчество Исайи (Ис. 53, 7), а никак не на Вергилия, которого Иоанн явно не читал и о котором вряд ли слышал.

25* В эпоху Средневековья, по меньшей мере с XII в., считалось, что рыцарство как категория благородных воинов, обладающих определенной системой ценностей, в частности, собственным кодексом чести, существовало всегда. Образцовыми рыцарями полагались реальные воители настоящего (например, ряд участников Крестовых походов), относительно недавнего прошлого (Карл Великий), античной древности (Александр Македонский, Цезарь), священной истории (Иисус Навин, царь Давид), а также легендарные фигуры античных или собственных давних времен, например, персонаж Илиады Гектор или герой возникших как раз в XII в. рыцарских романов король Артур (последний не имел ничего общего со своим историческим прототипом — Арториусом, вождем римлян и кельтов-бриттов, возглавлявшим в VI в. их со-

396

противление вторжению в Британию с континента германских племен англов, саксов и ютов).

^{26*} См. Осень Средневековья (т. I настоящего издания), с. 97 и примеч. 14* к гл. VI.

^{27*} См. там же, с. 63, 81, 110.

- ^{28*} Филологи XIX начала XX в. настаивали на том, что идеальный персонаж южнофранцузской рыцарской поэзии трубадуров — Прекрасная Дама — представлял собой некую абстракцию, что воспевалась не конкретная женщина, а вымышленная фигура, наделенная мыслимыми и немыслимыми достоинствами, что любовь у трубадуров самодостаточное чувство, лишенное каких-либо эротических эмоций по отношению к объекту страсти. Более поздние исследования показали, что эта картина неполна, что у трубадуров наряду с исполненными платонического томления стихами есть и другие, достаточно откровенно живописующие радости плоти. В созданной в начале 90-х гг. XIII в. лирической автобиографии Vita nuova — Новая жизнь Данте повествует о своей юношеской любви к Беатриче Портинари (в замужестве Беатриче де Симоне деи Барди), притом любви абсолютно неразделенной, о смерти возлюбленной, о возникновении нового чувства к некой «сострадательной донне». Любовь описывается там как космическая сила, смерть Беатриче — как вселенская катастрофа, какое-либо конкретное описание Беатриче и «сострадательной донны» отсутствует, более того, в позднейших произведениях Данте утверждал, что его не поняли, что «сострадательная донна» есть метафора философии, которой он отдался, чтобы заглушить муки утраченной любви и утешиться мудростью; в Божественной Комедии Беатриче оказывается аллегорией богословия. Это дало основания филологам XIX в. выдвинуть отвергнутое ныне предположение о том, что никакой Дантовой Беатриче не существовало, реальная Беатриче Портинари (упоминания о ней имеются в документах) не имеет к этому никакого отношения, что все это поэтический вымысел либо аллегория божественной любви. Ср. Осень Средневековья (т. I настоящего издания), примеч. 2* к гл. VIII.
- 29* См. там же, с. 100. У слова и понятия «джентльмен» достаточно длинная история. Возникнув в XIII в., оно означало лицо благородного происхождения, но с конца XIV в. и особенно с конца XVII в, стало прилагаться к человеку, ведущему благородный образ жизни, не занимающемуся физическим трудом и главное следующему в жизни кодексу рыцарственной (не обязательно рыцарской в узком смысле) чести, притом уже независимо от сословной принадлежности. Как говорилось в одном словаре XVIII в., «слово Джентльмен следует относить не столько к Обстоятельствам Человека, сколько к поведению его в этих Обстоятельствах».
- 30* См. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), с. 76 и 107 и примеч. 5* к гл. IV. 31* См. там же, с. 95-96 и 98.
- 32* Современные филологи отмечают, что на куртуазную рыцарскую поэзию на народных языках (провансальском, французском, немецком) в немалой степени повлияла среднелатинская любовная поэзия, стихи вагантов в большинстве школяров и безместных священников, людей образованных, но не нашедших места в жизни. Среднелатинская любовная поэзия, в свою очередь, одним из главных своих источников имела Овидия. В XII в. происходит так называемое «овидианское возрождение», этого поэта читают, цитируют, возникает обширнейшая псевдоовидиана, так что даже сегодняшние исследователи не всегда могут определить, подлинное ли перед ними произведение Овидия или умелая подделка XII в. Вергилий был весьма популярен на протяжении всего Средневековья и как языческий пророк, возвестивший о Христе (см. ниже, с. 332, а также *Проблема Ренессанса*, примеч. 49*), и как создатель образцового героического эпоса. Придворные поэты Карла Великого и его наследников создавали панегирические поэмы в духе Вергилия, в IX в. появилась чрезвычайно своеобразная поэма *Вальтарий*, в которой стихом *Энеиды* изложено древнее германское сказание, примыкающее к циклу о Нибелунгах, и т. п.
- Речь идет о работе швейцарского историка и философа культуры Якоба Буркхардта *Культура Италии в эпоху Ренессанса* (1860). См. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), примеч. 2* к Предисловию и 31* к гл. I.
 - 34* См. там же, примеч. 4* к гл. V.
- 35* Накануне Великой Французской революции и с еще большей силой во время ее (включая и наполеоновский период) происходил настоящий взрыв увлечения Античностью, особенно римской, в самых разных сферах. Политики щеголяли цитатами из Плутарха и Тацита, высшие государственные органы назывались на римский лад (консулы и трибуны присутствовали в первой, еще формально республиканской конституции генерала Бонапарта), знаменитый художник и временно политический деятель крайне левого толка Жан Луи Давид, прославленный картиной Клятва Горациев (1784), настаивал на том, что античное искусство есть непререкаемый образец для всех времен и народов, а особенно для революционных французов, не без его

влияния революционная символика творилась по образцу римской, мебель, женская одежда наподобие туники — все должно было иметь античный облик. Однако это было чем-то большим, нежели простая мода: революция искала образцы в прошлом (особенность не только Франции рубежа XVIII и XIX вв., революция в России на начальном этапе в немалой степени стилизовала себя под французскую) и находила их в бурном периоде социальных и политических потрясений и гражданских войн в Риме II — I вв. до н. э.

- ^{36*} Имеется в виду так называемая неоготика, она же псевдоготика, ложная готика архитектурный стиль XIX в., подражание образцам средневековой готики. При наличии значительного элемента моды в неоготике присутствовали и вполне серьезные тенденции: она, как и романтизм вообще, пыталась разрушить представления об античной архитектуре как единственно достойном образце для подражания и утвердить ценность неклассических канонов.
- Важнейшим элементом романтизма начала XIX в. был культ «народной души», т. е. представления о том, что вся культура есть плод бессознательного творчества этой души (гении лишь воплощают ее). Романтизм также демонстрировал глубокий интерес к национальному прошлому, к местным особенностям в противовес связанному с Просвещением классицизму, для которого всегда и везде существовали одни и те же базирующиеся на разуме законы красоты, вкуса, государственного устройства и т.п.; наиболее полным воплощением этих законов была Античность.
- 38* Хёйзинга кратко высказывает здесь весьма важную для него мысль (он развил ее в других работах) о том, что нация обретает самосознание в результате некоего исторического события или комплекса событий, заставляющих общество осознать свою национальную идентичность в борьбе с внешними силами, и приводит примеры из родной ему истории. В процессе Нидерландской революции 1565—1610 гг. единые Нидерланды выступили против господства Испании, под властью которых Нидерланды, никогда не являвшиеся отдельным государством, оказались в конце XV начале XVI вв. в результате династических браков. В ходе этой революции северная, протестантская часть Нидерландов образовала в 1581 г. Республику Соединенных Провинций (и тогда, и ныне, после множества перемен государственного строя и официального названия, это государство именуется Голландией по крупнейшей из провинций), признанную Испанией фактически в 1609 г. и окончательно

и официально в 1648 г. Основателем этого государства был руководитель борьбы за независимость, первый стадхаудер (правитель) Республики принц Вильгельм Оранский. Южная, католическая часть Нидерландов осталась под испанским владычеством, а в 1714 г. отошла к Австрии. После поражения Французской революции и падения Наполеона в 1815 г. было создано Нидерландское королевство во главе с Оранской династией, образованное из обеих частей Нидерландов, но в результате революции 1830 г. южная часть отпала, провозгласив королевство Бельгию. Однако, как можно понять, Хёйзинга образующим бельгийскую нацию событием считал не создание Бельгийского королевства, а первую мировую войну (напомним: эти строки писались в 1915 г., во время европейской войны, в которой Голландия хранила нейтралитет). З августа 1914 г. Германия напала на нейтральную Бельгию; общее число немецких войск составляло 1600 тыс. человек, бельгийских — 117 тыс. Маленькая Бельгия защищалась отчаянно, но к 13 августа немцы вышли к французской границе. Часть страны еще оставалась не занятой германской армией, и бельгийцы героически оборонялись: Антверпен пал 10 октября, Остенде на побережье — 18 октября, не занятой осталась лишь небольшая часть страны между французской границей и р. Изер. После падения Остенде бельгийцы открыли плотины на Изере и затопили часть своей страны, чтобы не дать немцам продвигаться дальше. Клочок бельгийской земли оставался не-окуппированным на протяжении всей войны, и именно там все время находились люди, ставшие символом сопротивления Германии: король Альберт I, командовавший бельгийской армией (фактически, конечно, военными действиями руководили военачальники англо-французских войск), и королева Елизавета (кстати, баварская принцесса, т. е. этническая немка), всю войну проработавшая в прифронтовой полосе палатной медсестрой в созданном ею госпитале.

Свою знаменитую поэму Энеида Вергилий создавал по настоятельным просьбам Августа, желавшего, в целях укрепления своего режима, представить его как завершающий результат и даже цель всей римской истории. Известно, что Вергилий с большим трудом работал над поэмой, так и не закончил ее и завещал сжечь, но по требованию Августа это не было выполнено, и Энеиду обнародовали. Причины такого отношения Вергилия к своему детищу не вполне ясны, наиболее основательной считается гипотеза о том, что, хотя Вергилий и был благодарен Августу за прекращение гражданских войн и неприменение репрессий к самому поэту, но все же оставался республиканцем в душе и потому пребывал в молчаливой оппозиции к Империи (ср. Homo ludens, примеч. 4* к гл. XI). При всем этом вряд ли можно назвать творение Вергилия вымученным, учитывая двухтысячелетнюю популярность Энеиды.

398

40* Ирредентизм (от итал. irredento — «неосвобожденный») — в узком смысле движение в Италии конце XIX — начале XX в. за присоединение пограничных земель Австро-Венгрии с преимущественно итальянским населением — Триест, Трентино и др. (в настоящее время — в составе Италии). В широком смысле — стремление к воссоединению в одном государстве всех территорий, населенных этносом, основным в данном государстве.

^{41*} В XVI в. почти весь Балканский полуостров оказался в составе турецкой Оттоманской (Османской) империи, что привело к значительным миграциям греков, турок, сербов, болгар, румын внутри империи и усилило пестроту ее национального состава. В XIX в., во времена роста национальных идей и прогрессирующего упадка Оттоманской империи на обломках ее образовались новые государства: Греция (автономия в составе Турции в 1829 г., независимое королевство с 1830 г., нынешние границы обрела в результате Балканских войн 1912—1913 гг., первой мировой войны и греко-турецкой войны 1919—1922 гг.), Болгария (с 1878 г. автономное княжество в составе Оттоманской империи, с 1908 г. — независимое царство, современные границы получила после второй мировой войны), Сербия (в 1830—1832 гг. — автономное княжество в составе Турции, с 1878 г. создано под гегемонией Сербии Королевство сербов, хорватов и словенцев, с 1929 г. — Королевство Югославия; после распада Югославии в 90-х гг. ХХ в. границы входивших в ее территорию государств не установились доныне) и Румыния (с 1829 г. автономные в Оттоманской империи княжества Валахия и Молдова (название исторической области Румынии; в отличие от Молдавии — названия государства), с 1862 г. — единое княжество на тех же условиях, с 1878 г. — независимое княжество, с 1881 г. — королевство; сегодняшние границы образовались в результате двух мировых войн). Рост национального самосознания сочетался с идеями ирредентизма и национального величия, причем опору для этого величия, основание для увеличения пределов своих государств искали в далеком прошлом. Греки отстаивали идею Великой Греции в границах чуть ли не Византийской империи и уж во всяком случае с включением Ионии — древнегреческой области на западе Малой Азии; Румыния апеллировала ко временам древних даков, племени, никогда не имевшего государства и завоеванного Римом во II в. н. э.; Сербия претендовала на господство над всеми югославскими землями, аргументируя это тем, что царство Стефана Душана занимало в середине XIV в. не только Сербию, но и часть Болгарии, а также значительные территории в Греции, а сам он в 1345 г. венчался как «автократор (т. е. самодержец) Сербии и Романии (т. е. Византии)»; Болгария объявляла своей территорией все земли Румынии, Сербии и Греции, входившие в X в. в состав государства Симеона (в 908 г. этот болгарский князь объявил себя царем), который принял даже титул «император болгар и ромеев» (т. е. римлян — так именовали себя на греческий лад византийцы). Эти устремления были причиной упомянутых балканских и греко-турецкой войн, постоянных распрей между Грецией, Болгарией и Сербией (и ее наследницами — Югославией и нынешними постюгославскими государствами) из-за Македонии, и даже в нынешнем конфликте в бывшей Югославии идеи Великой Сербии играют немалую роль.

42* Верцингеторикс (Верцингеториг) — вождь галльского племени арвернов, руководитель антиримского восстания в 52 — 51 гг. до н. э. (в 59 — 56 гг. до н. э. Цезарь покорил практически всю Галлию); разбит в бою, взят в плен и позднее казнен. Боадикка (Боудикка, Боадицея) — царица бриттского племени иценов; завоевание Британии римлянами начал еще Цезарь в 55 г. до н. э., но лишь в 43 г. н. э. мощная римская армия вторглась на остров и заняла к 47 г. юго-восточную его часть, а к 61 г. вышла к Ирландскому морю, однако около того же 61 г. Боадикка подняла восстание против римлян, их опорные пункты Лондиний (Лондон), Камулодунум (.Колчестер) и Веруламий (Сент-Олбанс) были разгромлены, около 70 тыс. римских солдат, чиновников, купцов и колонистов было убито, но в конце концов римляне победили, а сама царица отравилась, чтобы не попасть в руки врагов. Арминий — вождь германского племени херусков, в 9 г. н. э. нанесший сокрушительное поражение римской армии (в 9 г. до н. э. римляне заняли земли между Рейном и Эльбой) в Тевтобургском лесу (на территории нынешней земли Нижняя Саксония в ФРГ). Не отрицая сказанного Хёйзингой о большем интересе к истории в национализме немецком в сравнении с французским или английским, следует отметить, что Арминий занимает в исторической памяти более значительное место, нежели Верцингеторикс или Боадикка, потому, что восстания их потерпели неудачу, тогда как после победы Арминия римляне уже никогда не владели землями к западу от Рейна.

Чломянутые династии правили не столько во Франции в собственном смысле слова, сколько в так называемом Франкском государстве, созданном германским народом франков. К моменту падения Римской империи область племени салических франков под властью вождей (латинские тексты называли их словом гех — «король») из рода полулегендарного

Меровея (V в.) — Меровингов — располагалась по среднему и нижнему течению Рейна и в Нидерландах. В 486 г. франки, объединившись вокруг

399

салической ветви своего народа, начали наступление на Галлию и к середине VI в. заняли ее всю; во Франкское государство входили также Швабия н - временами — Бавария. Сменившие Меровингов во Франкском государстве в 751 г. Каролинги (ее основателем считается фактический правитель королевства при последних бессильных государях-Меровингах Карл Мартелл, а особо это название распространилось при внуке Карла Мартелла, знаменитом Карле Великом, ставшем в 800 г. не только королем, но и императором) также были германцами по этническим корням. Собственно Франция как отдельное государство образовалась в 843 г. после раздела империи Карла Великого между его внуками. Надо сказать, что Меровинги не оставили по себе памяти в массовом сознании ни во Франции, ни в Германии, но зато Карл Великий стал героем цикла эпических сказаний в Средние века именно во Франции, но не в Германии; в этих сказаниях великий император властвует чуть ли не надо всем христианским миром, но более всего любит «милую Францию». Германские короли, они же императоры Священной Римской империи, возводили свой титул к Карлу Великому, но особое распространение его образ получил в Германии уже в XIX в. в научных исследованиях, в художественной литературе, в школьном преподавании. В наши дни Карл Великий является как бы символом Европейского Союза: от имени этого международного сообщества учреждена премия Карла Великого за заслуги в деле европейской интеграции.

^{44*} Le Roy Soleil (фр. «Король-Солнце») — прозвище короля Франции Людовика XIV. См. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), примеч. 3* к гл. II.

45* Это выражение, означающее верность идеалам, заложенным в принятой французским Учредительным собранием 26 августа 1789 г. Декларации прав человека и гражданина (гражданское и политическое равенство, правовое государство, гражданские и политические права и свободы, конституционное устройство), вошло в обиход в том же 1789 г. и было в ходу до середины XX в.

46* Перечисленные персонажи символизируют разные стороны германской истории и культуры: Арминий (см. примеч. 42* к настоящей статье) — борьбу за независимость, император Фридрих I Барбаросса, стремившийся в XII в. утвердить себя над папством в качестве светского главы всех христиан, но потерпевший в этом поражение, и прусский король Фридрих II Великий, неудержимый завоеватель и талантливый администратор, покровитель Просвещения и солдафон одновременно, увеличивший в середине XVIII в. размеры Пруссии в 1,5 раза, а население в 2,5 раза, — государственную мощь, Мартин Лютер — Реформацию, его современник, великий художник Альбрехт Дюрер — искусство, прусский генерал-фельдмаршал Гебхарт Лебрехт Блюхер, князь Вальтштатт — военное мастерство (он командовал прусской армией в битве при Ватерлоо, и немцы убеждены, что именно его действия привели к победе над Наполеоном).

47* В основу своей знаменитой оперной тетралогии *Кольцо Нибелунга* (1854—1874) Рихард Вагнер положил не *Песнь о нибелунгах*, немецкую героическую поэму, созданную около 1200 г. и лежащую на грани сказания о богатырях и рыцарской эпопеи, а древнескандинавскую *Эму* — записанный в XII в. (до нас дошла рукопись XIII в.) сборник песен о богах и героях, созданный в Исландии и отражающий значительно более архаический пласт древнегерманской мифологии. Ср. примеч. 49* к настоящей статье.

48* Отто фон Шёнхаузен, князь Бисмарк, вошел в легенду еще при жизни потому, что этот прусский государственный деятель, министр-президент (т. е. премьер-министр) Пруссии с 1862 г., осуществил мечту всех немцев, и левых (которых Бисмарк терпеть не мог, считая умными, но вредными болтунами, лишь разрушающими государство), и правых (которых Бисмарк презирал, считая тупыми фанатиками, лишь мешающими государству), — объединил Германию «железом и кровью», по его собственному выражению, в датско-прусской 1864 г., австро-прусской 1866 г. и франко-прусской 1870— 1871 гг. войнах (с конца XIII по начало XIX в. Германия представляла собой конгломерат государств, объединенных под весьма неопределенным верховенством императоров, с конца XV в. — из австрийского дома Габсбургов, а с 1806 г. даже и эта эфемерная власть перестала существовать, и Габсбурги стали императорами Австрии). Бисмарк провозгласил в 1871 г. создание Германской империи во главе с прусским королем, стал ее первым рейхсканцлером (главой правительства) и весьма твердой рукой правил ею 19 лет, уйдя в отставку 75-летним старцем, за 8 лет до смерти.

^{49*} Высказывания Хёйзинги оказались пророческими, хотя основания для пророчеств он черпал из недавней истории и современности. Имперские, националистические и милитаристские тенденции в политике Пруссии и объединенной Германии постоянно поддерживались обращением к германской древности и мифам. Еще в начале первой мировой войны, в 1914 г., в оккупированной Северной Франции немцами были построены мощные укрепленные оборонительные линии, носившие названия «линия

400

Германа» (т. е. Арминия), «линия Зигфрида», «линия Брунгильды» (имеются в виду, видимо, персонажи не столько древних сказаний, сколько Вагнеровых опер). В нацистском Третьем Рейхе увлечение германской древностью приобрело государственный характер: статуи древнегерманских богов и дев-воительниц валькирий устанавливались на административных зданиях, древнегерманские письмена-руны украшали эсэсовские мундиры, предпринимались — впрочем, не очень активные — попытки заменить христианство искусственной, якобы древнегерманской, религией, музыка Вагнера стала официозной (впрочем, вторым по государственному значению музыкальным произведением после Кольца Нибелунга была Веселая вдова Франца Легара — любимая оперетта Гитлера).

50* Древневосточное государство Ассирия трижды в своей истории пыталось установить господство над Ближним Востоком. Первая попытка относится к XX —XVIII вв. до н. э., когда известное с III тыс. до н. э. город-государство Ашшур в среднем течении Тигра попыталось расширить пределы своих владений, но в конце концов попало под власть врагов. С XV в. до н. э. началось новое возвышение Ассирии, в XIII в. до н. э. ее войска доходят до Черного и Средиземного морей, но все же это были скорее грабительские походы, нежели планомерное завоевание, и в XI в. до н. э. Ассирия под ударами кочевников приходит в упадок. Конец X — конец VII в. до н. э. — апогей мощи Ассирии, ее владения занимают всю Месопотамию, Сирию, даже (с 671 г. до н. э.) Египет. Ассирия обладала сильнейшей (если

верить летописям — 120 тыс. человек, невероятная по тем временам цифра), прекрасно вооруженной и дисциплинированной армией, вела войны с невероятной жестокостью (пытки побежденных, вроде сдирания кожи заживо, продевание канатов через пробитые губы и подбородки, не только практиковались, но поощрялись, воспевались, становились сюжетом для изобразительных искусств) и применяла массовые переселения покоренных народов, дабы ослабить их сопротивление. Все это, однако, не спасло Ассирийскую державу, и в конце VII в. до н. э. она пала под ударами врагов и погибла навсегда.

401

КОММЕНТАРИИ. ПОЛИТИЧЕСКОЕ И ВОЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ РЫЦАРСКИХ ИДЕЙ В ПОЗДНЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

- ^{1*} Хёйзинга перечисляет известных французских ученых, связанных с Лейденским университетом. Работавший во второй половине XVI в. Жозеф Жюст Скалигер, филолог, переводчик и комментатор античных текстов, основатель хронологии как исторической дисциплины, сын гуманиста и поэта, выходца из Италии Юлия Цезаря (Жюля Сезара) Скалигера (настоящие имя и фамилия Джулио Бордони), вынужден был покинуть Францию и переехать в Голландию из-за обвинений в склонности к протестантизму. Кальвинистом был и видный юрист конца XVI в. Юг Доно, бежавший ввиду этого с родины, скитавшийся по Германии и Нидерландам и одно время преподававший в Лейденском университете. Издатель античных авторов и текстолог первой половины XVII в. Клод Сомез покинул отечество и жил в Швейцарии и Голландии, нигде подолгу не задерживаясь, по причине не религиозных или политических преследований, а крайне неуживчивого характера. Филолог Жорж Реве начал работать в Лейденском университете в начале XX в.
- ^{2*} См. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), примеч. 45* к гл. I. Битва при Пуатье была одним из крупнейших поражений Франции в Столетней войне.
 - ^{3*} См. там же, примеч. 21* к гл. I и 7* к гл. IV, а также с. 76 77.
- 4* Слово miles в классической латыни означает «воин» вообще, «военнослужащий», а также особо «пехотинец». Начиная с III в. в среднелатинской литературе и особенно в юридических текстах это слово начинает значить «благородный вассал», «рыцарь» (отсюда следует, что значение «пехотинец» исчезло, ибо рыцарь всегда конный); первое из значений «воин» сохраняется и бытует параллельно. Слово «eques» в римскую эпоху значило: 1) верховой, 2) кавалерист, 3) всадник в социальном смысле, т. е. член следующего за сенаторским сословия (первоначально члены этого сословия должны были служить в кавалерии со своим конем отсюда и название; со второй половины III в. до н. э. всадники превратились в торгово-денежную аристократию без всякого отношения к военной службе). В средневековой латыни eques значило «рыцарь», но более распространенным было слово caballarius (иначе cavallarius), в классической латыни «конюх», но в Средние века то же, что и miles в одном из смыслов «благородный вассал, рыцарь». Именно от этого позднелатинского слова пошли обозначения рыцаря в новоевропейских романских языках: фр. chevalier, исп. caballero, ит. cavalière.
- 5* Битва при Пуатье была проиграна Францией в том числе и потому, что, в желании рыцарской славы, французские рыцари начали атаку укрепленного холма, на котором были англичане, не дожидаясь команды, несогласованно и мешая друг другу. Это создало неразбериху, которая при контратаке небольшого, но хорошо управляемого английского отряда превратилась в панику. Французы побежали, многие даже не вступая в битву. Король Иоанн Добрый и его младший сын принц Филипп попали в плен, в стране должен был править старший сын короля 18-летний дофин Карл. Англичане потребовали выкуп в 2,5 млн ливров золотом (годовой доход Франции в хорошие годы был 500 800 тыс. ливров). Выплатить такой выкуп не представлялось возможным, король оставался в плену, но 8 лет спустя после пленения в 1364 г. был отпущен под честное слово на родину, чтобы ускорить сбор денег. После того, как Филипп бежал из Англии, где он все еще оставался в заложниках за отца, Иоанн вернулся в плен, тем более что денег собрать все равно не удалось.
- ^{6*} О большинстве упомянутых здесь поединков см. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), с. 103—104 и соответствующие примечания. Битва при Азенкуре состоялась 25 октября 1415 г. Английскую армию возглавлял король Генрих V, французскую наследник престола Людовик, дофин и герцог Гюйеннский; последнее объяснялось тем, что его отец, король Карл VI был давно и неизлечимо психически болен. Поединок между командующими так и не состоялся, в сражении французы

402

потерпели поражение, а дофин погиб. Великий Турка - прозвище, данное европейцами турецкому султану.

- ⁷* Король Англии Ричард II был свергнут в 1399 г. своим двоюродным братом герцогом Генрихом Ланкастерским (он же король Генрих IV), заключен в тюрьму и год спустя убит. Ричард II был женат на Изабелле Французской, дочери короля Франции Карла VI Безумного.
- 8* О священном знамени Франции орифламме см. Осень Средневековья (т. І настоящего издания), примеч. 3 к гл. І.
- 9* О рыщарском ордене Звезды см. там же, с. 92. Многочисленные с XIV в. светские рыщарские ордена объявляли своим прообразом известное из романов о короле Артуре сообщество рыщарей Круглого Стола. В стихотворном романе XII в. *Брут* рассказывается и это тиражируется во множестве других рыщарских романов, что во дворце короля Артура установлен круглый стол (его форма подчеркивает равенство всех сидящих за ним, отсутствие особо почетного места во главе стола), вокруг которого восседают лучшие рыцари. Их число в разных романах различается от 12 до 150. Эти рыцари избираются за свои подвиги, и имя каждого из них само проступает на сидении за год до того, как этот рыщарь явится ко двору Артура.
- 10* Указанные вопросы, кроме последнего, представляют собой чисто гипотетические ситуации для конца XIV в., когда было создано данное сочинение, последний же вопрос продиктован реалиями Столетней войны.

КОММЕНТАРИИ. ПРОБЛЕМА РЕНЕССАНСА

1* Хёйзинга перечисляет знаменитых деятелей искусств и словесности эпохи Ренессанса: великих художников итальянцев Микеланджело, Боттичелли и Рафаэля и немца Дюрера, поэтов итальянца Лодовико Ариосто (см. примеч. 58* к настоящей статье) и француза Пьера Ронсара (см. примеч. 42* к настоящей статье), автора Гаргантикоа и Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и X 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

Пантагрюэля Франсуа Рабле и одного из литераторов Позднего (конец XVI — середина XVII в.) Возрождения в Нидерландах поэта и драматурга Питера Корнелиса Хоофта.

- ^{2*} Имеются в виду исследователи, которые, в противовес широко распространенному мнению о безрелигиозности Ренессанса, присущем ему неоязычестве, считают его возрождением истинного христианства и потому называют среди провозвестников Возрождения великого религиозного реформатора св. Франциска Ассизского, а также нидерландского художника Яна ван Эйка (о нем см. *Осень Средневековья*, т. I настоящего издания, особенно гл. XVIII —XX).
- ^{3*} Хёйзинга намекает здесь на идущую от Я. Буркхардта (см. *Осень Средневековья*, т. I настоящего издания, примеч. 2* к Предисловию и 31* к гл. I) тенденцию рассматривать Возрождение не как стиль в искусстве, а как эпоху в истории культуры. См. ниже.
- ^{4*} Перевод *Сравнительных жизнеописания* Плутарха, сделанный французским гуманистом Жаком Амьо, считался, до времен Монтеня и Рабле, образцом французской прозы, был очень популярен во Франции и вне ее, привлек широкое внимание к Плутарху. Шекспир взял сюжеты для *Юлия Цезаря* и *Антония и Клеопатры* именно из французского перевода Амьо.
- У Король Франции Франциск I, покровитель гуманистов (во всяком случае, в начале своего царствования), заказал Амьо упомянутый (см. предыдущее примечание) перевод Плутараха. Время Франциска I современники считали эпохой расцвета словесности, наук и искусств, позднейшие историки начальным периодом Ренессанса во Франции.
- ^{6*} Во II I вв. до н. э. слово humanitas вошло в классическую латынь в значении «человеколюбие» как перевод греч. φιλανθροπία, но в I в. до н. э. приобрело также смысл «человечность», «совокупность лучших человеческих качеств» с включением сюда образованности и хорошего вкуса. Это понятие стало одной из главных духовных ценностей в этической системе Цицерона. В эпоху Ренессанса указанный термин со всеми коннотациями цицеронианского словоупотребления (чему немало способствовал настоящий культ Цицерона в среде гуманистов) приобрел еще один оттенок: studia humana человеческие науки, в первую очередь риторическо-филологическое изучение латыни и греческого, в противовес studia divina, наукам божественным, т. е. теологии.
- Во времена Дюрера слово walchen, ныне означающее «валахи» в обоих смыслах: 1) поэтическое обозначение всех румын; 2) жители Валахии, исторической области Румынии, являлось синонимом этимологически близкого welschen «романские народы», «италийцы», «римляне».
- ^{8*} Исторический и критический словарь (в 2 т., 1695- 1697) французского публициста и философа Пьера Бейля представляет собой справочник преимущественно биографического характера, попутно трактующий различные философские, богословские и исторические проблемы, а также вопросы естествознания и математики. Свои взгляды, заключающиеся более всего в скептицизме (истины веры, философии, науки недоказуемы, попытки обосновать их слабы и неубедительны, вообще можно говорить не об истине, а всего лишь о вероятности), автор излагал в многочисленнейших примечаниях к основному тексту, составляющих четыре пятых всего труда.

404

- Здесь имеется в виду так называемый рейхлиновский спор. В 1509 г. крещеный еврей Иоганн Пфеферкорн предложил сжечь все еврейские книги и насильно обратить всех иудеев в христианство. Ему возражал гуманист Иоганн Рейхлин, отстаивавший веротерпимость и призывавший изучать древнееврейский язык (язык Писания!) так же, как изучают латынь и греческий (Рейхлин сам был выдающимся гебраистом). Противники Рейхлина объявили, что его подкупили евреи. Спор, расколовший все образованное общество, продолжался до 1520 г. и завершился посмертным (Рейхлин умер годом ранее) осуждением Рейхлина католической церковью, которая до этого относилась к нему скорее благосклонно. Надо сказать, что бесспорный глава всех гуманистов Германии Эразм Роттердамский поддерживал Рейхлина не слишком активно как из-за личной робости, так и ввиду глубокой неприязни к догматическим дискуссиям. О влиянии же падения Константинополя на Возрождение можно сказать следующее. После гибели Византийской империи в 1453 г. (к концу существования наследницы Древнего Рима от всего государства остались лишь столица и небольшая территория на юге Пелопоннеса) множество жителей Константинополя, в основном из богатых и образованных слоев, бежали на Апеннинский полуостров. Значительное число древних рукописей из Второго Рима попали в Италию, что, безусловно, стимулировало интерес к древнегреческому языку и культуре Эллады, но возрождение латинской словесности началось в Италии раньше гибели Византии.
- 10* Купол собора Санта Мария дель Фьоре, возведенный Брунеллески (подробнее см. *Homo ludens*, примеч. 18* к гл. X) еще современники считали образцом новой, т. е., говоря современным языком, ренессансной архитектуры. Однако творчество Брунеллески, решительно отличное от северной, заальпийской готики, не столь радикально порывает с традициями местной, тосканской средневековой архитектуры (см. примеч. 28* к настоящей статье).
- 11* В истории искусств для обозначения периодов Возрождения приняты итальянские названия столетий. Кваттроченто (ит. quattrocento, букв. «четыреста», подразумеваются 1400-е годы) XV в., Раннее Возрождение, творчество художников от Мазаччо до Боттичелли; чинквеченто (ит. Cinquecento, букв. «пятьсот», 1500-е годы) XVI в., Высокое Возрождение, маньеризм (см. примеч. 39* к настоящей статье) и даже раннее Барокко, творчество величайших мастеров Ренессанса Леонардо, Микеланджело, Тициана.
- 12*Итальянские войны 1494— 1559 гг. велись за обладание Апеннинским полуостровом, и враждующие стороны Священная Римская (т.е. Германская) империя и Испания, с одной стороны, Франция, с другой, мало обращали внимания на интересы местного населения и даже местных государей. 24 февраля 1525 г. в битве при Павии французская армия потерпела поражение, а король Франциск I был пленен войсками Империи. Тогда многие итальянские монархи, в том числе и папа, боясь усиления императора Карла V (он же испанский король Карл I), стали склоняться, хотя и тайно, на сторону Франции. В ответ на это император предоставил командующему имперскими войсками в Италии герцогу Карлу Бурбонскому, бывшему коннетаблю (главнокомандующему) Франции, изменившему своему государю, право действовать самостоятельно. Армия жила поборами с жителей и в 1527 г. двинулась на Рим. Незадолго до штурма коннетабль Бурбон умер, и войско избрало своим главой принца Филибера Оранского, бывшего вассала французской короны, рассорившегося с Франциском I и перешедшего на сторону Карла V. В мае Рим был взят, папа заперся в неприступном замке св. Ангела, но город подвергся разграблению, а жители неслыханным насилиям и

избиению; Рим был подожжен, и множество бесценных произведений античного и ренессансного искусства погибло. Разнузданная солдатня оправдывала свои невероятные жестокости борьбой за истинную веру: немцы из войска императора, правоверного католика, непримиримого врага Реформации в Германии, были в основном протестантами. Разорение Рима произвело огромное впечатление на современников и потомков, и некоторые историки полагают это событие конечной вехой Ренессанса - вопреки сказанному Вольтером.

13* Медичи, флорентийский род, в XV в. — крупнейшие банкиры Европы, в 1434 г. в лице Козимо Медичи Старшего добились единоличной власти над Флоренцией. До 1530 г. не носили какого-либо монархического титула (ср. примеч. 22* к настоящей статье), затем — герцоги (с 1569 г. — великие герцоги) Тосканские. Еще во времена Козимо Старшего вокруг двора Медичи группировались гуманисты, художники, поэты; центром гуманистического мировоззрения и ренессансных искусств двор Медичи стал при внуке Козимо, Лоренцо Великолепном, знаменитом меценате, который сам уделял немало времени и сил гуманистическим штудиям, был известным поэтом. Традиции покровительства искусствам продолжались и позднее, в XVI в. Впрочем, Флоренция оставалась столицей Ренессанса и в периоды, когда Медичи изгонялись из родного города и там устанавливался республиканский строй (1494- 1512; 1527- 1530).

405

Об Оссиане см. *Ното ludens*, примеч. 22* к гл. XI. Пользовавшиеся колоссальной популярностью по всей Европе романы родоначальника «чувствительной» литературы Сэмюэля Ричардсона *Памела*, или *Вознагражденная добродетель*, серия писем пригожей девицы к родителям, в назидание юношам и девицам (1746), Кларисса, или Невознагражденная добродетель, в восьми частях (1748) и История сэра Чарлза Грандиссона (1754) привлекали внимание глубоким и тонким анализом мыслей и чувств, явно в ущерб сюжету. По словам знаменитого писателя, критика, лексикографа и острослова доктора Сэмюэля Джонсона, «если читать романы Ричардсона, интересуясь фабулой, то можно повеситься от нетерпения». Роман Кларисса на протяжении восьми частей излагает события одиннадцати месяцев из жизни добродетельной девицы Клариссы Харлоу, ставшей невинной жертвой гнусного соблазнителя Лавлейса (принятая у нас устаревшая транскрипция — Ловелас — стала именем нарицательным), причем действие постоянно останавливается. Этому способствует избранный Ричардсоном для всех названных творений жанр — роман в письмах. Одно письмо описывает происшедшее, затем другое лицо в письме к третьему комментирует случившееся и т.д. и т.п. Но острый интерес публики вызывало как раз столь пристальное внимание к помыслам и чувствованиям, а также нравоучения.

15* В 1508—1517 гг. (с перерывами) Рафаэль с учениками создал так называемые Ватиканские станцы (ит. stanza — «комната»), росписи внутренних покоев Ватиканского дворца. В 1508—1511 гг. (некоторые работы, впрочем, производились и позднее — например, в 1514 г.) им были расписаны стены Станцы делла Сеньятура (Stanza délia Segnatura — ит. «комната подписей», т. е. помещение, где папа подписывал документы) — шедевр фресковой живописи Высокого Возрождения. Росписи на стенах должны были, по мнению историков искусства, являть аллегории наук и искусств. Общеупотребительные названия фресок даны во второй половине XVI в. Джорджо Вазари, и хотя искусствоведы единодушно настаивают на произвольности этих наименований, к которым Рафаэль не имел никакого отношения, они утвердились в мировой искусствоведческой традиции: Афинская школа (аллегория философии), Спор о причастии, он же Диспут (часто употребляется итальянизированная форма — Диспута) (аллегория богословия), Парнас (аллегория поэзии), Мера, мудрость и сила (аллегория юриспруденции).

16* Итальянские мастера, чье творчество приходится на середину XVI — первую половину XVII в., — живописец Гвидо Рени, архитектор Андреа Палладио (настоящая фамилия — ди Пьетро), скульптор и ювелир Бенвенуто Челлини — современными искусствоведами относятся к маньеризму или раннему барокко; впрочем, в истории искусств до сих пор не проведена (наверное, это и невозможно) четкая граница между поздним Ренессансом, маньеризмом и ранним барокко.

Речь идет о популярном с конца XVIII в. и особенно в XIX в. направлении в исторической науке, сосредоточивавшем внимание на идеях прогресса, развития и — одновременно - завершения, упадка. Звучит намек на известную книгу Эдуарда Гиббона *The History of fall and decline of Roman Empire — История упадка и разрушения Римской империи* (т. 1 — 6, 1771 — 1788), а также на различные труды, включающие в свои названия слова «происхождение, истоки, начала», например, *История происхождения христианства* Эрнеста Ренана (т. 1 — 8, 1863—1883) или *Происхождение современной Франции* Ипполита Тэна (т. 1 — 6, 1877—1894).

18* Граф Гулельмо Брут Ицилио Тимолеоне Либри, итальянский математик, профессор университета в Пизе, в 1832 г. по политическим причинам покинул родину и поселился во Франции. Несомненный талант графа привлек к нему внимание французской научной общественности, и уже в 1833 г. он был избран во Французскую академию наук. Академия поручила ему инспекцию местных библиотек и архивов, с чем Либри прекрасно справился, но вскоре поползли слухи, что граф живет не по средствам, а на рынке книжных и рукописных раритетов стали появляться редкие издания, следы которых вели к Либри. Против него было возбуждено дело, многие из его коллег с возмущением отвергли инсинуации против известного ученого, но Либри бежал в 1847 г. в Англию и в 1850 г. был заочно приговорен к десятилетнему заключению за кражу редкостей. В 1860 г. жена Либри и ряд членов Академии предприняли попытку пересмотра приговора, но он был оставлен в силе. Судя по оставленному графом Либри наследству — 1,5 млн франков, — этот, безусловно, очень талантливый человек все же, скорее всего, был нечист на руку.

19* Мишле упоминает здесь основателей новой медицины. Основоположник анатомии, естествоиспытатель из Нидерландов Андрей Везалий активно ввел в медицину экспериментальный метод в противовес предшествовавшей науке, базировавшейся сугубо на изучении текстов, признанных каноническими, — трудов Галена и Гиппократа; основной труд — О строении человеческого тела (т. 1 — 7, 1543). Известный вольнодумец, уроженец Испании, врач Мигель Сервет, скитавшийся по всей Европе, преследуемый католической инквизицией, бежавший от нее в оплот протестантизма — Женеву и сожженный там как еретик по настоянию Кальвина, в конце 30-х гг. XVI в.

406

скрывался под вымышленным именем в Лионе, занимаясь там медицинской практикой, и открыл малый круг кровообращения.

^{20*} Речь идет о французских юристах XVI в., предложивших новое видение права, ориентированное на индивида. Жак Кюжас, последователь итальянского правоведа Андреа Альчиато, сторонника исторического изучения римского права, и издатель его трудов, предпринял колоссальную работу по приспособлению римского права к французской действительности XVI в.; слово «кюжас» стало во Франции нарицательным для обозначения юриста-теоретика. Старший современник Кюжаса Шарль Дюмулен совершил, не без влияния своего младшего коллеги, ту же попытку по отношению к французскому обычному праву.

- ²¹* С XVIII в. слово сісегопе, т. е. Цицерон как имя нарицательное, как обозначение человека весьма красноречивого, стало шутливым наименованием итальянского гида. ²²* Слово «тирания» в ренессансном словоупотреблении не носило резко негативного оттенка и означало форму политического устройства итальянских городов-государств во второй половине XIII первой половине XVI в., при которой вся полкота военной и гражданской власти сосредотачивалась в руках единоличного правителя сеньора, или тирана, овладевшего этой властью экстраординарным путем силой (чаще) или с помощью инспирированного народного выступления. Сначала устанавливалась пожизненная диктатура, затем она становилась наследственной (например, Висконти в Милане или Медичи во Флоренции). Первоначально тираны не носили каких-либо монархических титулов, иногда даже не занимали официальных должностей и сохраняли некоторую видимость республиканских институтов. Со временем многие из сеньоров основали графские, герцогские и другие династии в подвластных им государствах.
- ²³* Непотизм (от лат. пероs, род. п. пероtis «племянник») широко распространенная в Средние века и эпоху Возрождения практика раздачи высшими церковными иерархами, преимущественно папами, церковных должностей, званий, земель ближайшим родственникам, чаще всего племянникам, ввиду отсутствия по причине обета безбрачия собственных законных детей.
- ²⁴* Буркхардт повторяет формулу, печатно обнародованную впервые Мишле в седьмом томе его *Истории Франции* (см. выше, с. 314); насколько можно судить, впервые произнесено это определение Ренессанса было тем же Мишле в его лекционном курсе новой (т. е. с XV в.) истории Франции в Парижском университете в 1839— 1840 гг.. ²⁵* Первая часть *Божественной Комедии* Данте.
- ²⁶* Личное знакомство Буркхардта и Ницше, тем более прямое ученичество второго у первого, не подтверждается современными исследованиями. Ницше преподавал в Базельском университете с 1869 по 1879 г., тогда как Буркхардт в 1881 1897 гг. Другое дело, что труды Буркхардта, особенно поздние (например, Всемирноисторические рассуждения) весьма повлияли на Ницше, но это, скорее, объясняется общим для обоих авторов увлечением индивидуализмом.
- ²⁷* Йозеф Исраелс (Израэльс) признанный и весьма популярный в XIX начале XX в. голландский художник-жанрист, увлекавшийся и увлекавший зрителей поэзией скромного повседневного быта.
- ^{28*} Имеются в виду те или иные стили в литературе и искусстве, имеющие мирской характер и наполненные античными реминисценциями. Мозаика Космати (название, согласно легенде дано потому, что многие мастера, работавшие в этой технике, носили имя Косма, или Козимо), применявшаяся в XII — начале XIV в. при облицовке зданий в Риме и Лации, отличалась ясным и чистым рисунком; сам метод ее создания из прямоугольных и треугольных кусков разноцветного мрамора восходил (скорее всего, через Византию) к древнеримским образцам. Тосканская архитектура XIII в. существенно отличалась от синхронной ей готической архитектуры заальпийской Европы: готика не привилась в Тоскане, строения там возводились под сильным влиянием предыдущих романских образцов, византийских и античных; тосканская архитектура лишена «готического безумия», здания уравновешены, имеют четкое горизонтальное членение и цветную наружную облицовку. XII-XIII вв. явились расцветом так называемой «вагантской» лирики. Вагантами (от лат. vaganti -«бродяги»), или голиардами (этимология неясна, то ли от лат. gula — «глотка», то ли от библейского Голиафа, чье имя было в Средние века ходовым ругательством по отношению к еретикам) именовали бродячих безместных клириков и, специально, школяров, переходивших по всей Европе из университета в университет (хотя далеко не все авторы, относящиеся к этому течению, были вагантами в собственном смысле). Основные темы поэзии голиардов: любовь, кабацкий разгул, но также обличения, часто политического свойства, моральные резиньяции и даже (редко) религиозные медитации и молитвы. Основным источником вдохновения поэтов-вагантов была не только и (как показали исследования последних десятилетий) не столько разгульная действительность их жизни, сколько библейские и античные влияния: Песнь

песней и Овидий для любовной лирики, Пророки и Ювенал для моральных и политических инвектив и т. д. Слог вагантской поэзии отличался от классического латинского стиха и восходил к религиозной поэзии X—XI вв. с ее четкими ритмом и рифмой. До нас дошел ряд сборников вагантской поэзии, самый полный и известный — так называемые Carmina Burana — Буранские (видимо, Баварские) песни, рукопись, обнаруженная в Бенедиктбейренском монастыре в 1803 г. и изданная впервые в 1847 г. Составлен этот сборник то ли в 20-е, то ли в 90-е гг. XIII в. в южной Баварии или Швейцарии; содержит свыше 200 стихотворений, распределенных по определенному плану: сперва морально-сатирические стихи (предполагается, что в несохранившемся начале рукописи им предшествовали стихи чисто религиозные), потом любовные (более половины объема), затем застольные, игрецкие и бродяжные и в конце драма-мистерия о Рождестве и Страстях Господних.

^{29*} Выражение «норвежские саги» не совсем точно. Собственно саги, т. е. прозаические фольклорные повествования, создавались только в Исландии, видимо, в XI — XIII вв. (записываться начали в XIII в.). Хёйзинга, скорее всего, имеет в виду одну из разновидностей саг — так называемые «королевские» саги, также создавшиеся в Исландии — повествования о норвежских королях IX — XII вв. Наиболее известный свод этих саг — Хеймскрингла (Круг Земной) составлен в XIII в. исландцем Снорри Стурлуссоном.

Буркхардт явно преувеличивает (и Хёйзинга четко подмечает это) индивидуализм средневековых итальянцев в противовес их заальпийским современникам. Лиутпранд Кремонский в своем сочинении *Антаподисис, или Воздаяние*, являющем собой описание европейской и особенно итальянской и германской истории с 887 по 949 г., нарисовал целый ряд ярких фигур, боровшихся за власть над Римом и Италией: здесь знатные римлянки Теодора и ее дочь Мароция, чье владычество над Вечным Городом позднейший церковный историк кардинал Бароний назвал «порнократией», их многочисленные сменявшие друг друга мужья, фавориты и любовники, сын Мароции папа Иоанн XI, посаженный ею на престол первосвященника, другой ее сын Альберик, заточивший мать и брата в тюрьму, изгнавший очередного отчима короля Италии Гуго Прованского и правивший римлянами с титулом «патриций и сенатор Рима», маркграф Иврейский Беренгарий, ставший в конце концов королем Италии Беренгарием II (собственно, *Воздаяние* представляет собой инвективу против него). Но в этой борьбе, проявляя не меньшие, нежели италийцы, ловкость, беспринципность, ум, характер, участвовали упомянутый король Гуго, родом из Прованса, и, правда, уже за пределами времени, описанного в *Антаподисисе*, но именно во время написания этой книги (958 — 962) в борьбу вмешался германский король Оттон I, ставший в 951 г. королем Италии, а в 962 г. императором, — тоже яркая личность.

Заметные фигуры высветились во время происходившей с середины XI по начало XII в. борьбы за инвеституру (право назначать епископов) между папой Григорием VII и императором Генрихом IV. Эта борьба всколыхнула всю Европу, поставив перед ней вопрос: кто является главой всех христиан: духовный руководитель (папа) или светский (император)? Но кроме итальянцев, таких, как сам папа и его верный соратник (называвший тем не менее Григория «святым сатаной»), аскет и богослов, сын свинопаса кардинал Петр Дамиани, в этой борьбе участвовали и другие, например, буйный и непокорный враг-союзник папы, завоеватель Южной Италии, выходец из Нормандии Роберт Гвискар. Да и сам император вряд ли лишен неповторимого индивидуального облика: достаточно вспомнить, как он, добиваясь снятия папского отлучения, трое суток стоял босиком на снегу перед закрытыми вратами замка Каносса, где пребывал Григорий VII.

Конфликт Фридриха I Барбароссы (здесь имеется в виду именно он, первый венчанный император из династии Гогенштауфенов, ибо основателем рода являлся герцог Швабский Фридрих Старый, дед Барбароссы, а дядя и предшественник последнего, германский король Конрад III, был лишь провозглашен императором, но не коронован) с папством был уже не только борьбой двух универсальных сил — Империи и Церкви, — но и национально-политической схваткой: папу поддерживали североитальянские города, выступавшие за независимость от германской имперской власти и за муниципальные свободы против правления императорских наместников. Фридрих I столкнулся в Италии с пламенным трибуном, религиозным реформатором, противником светской власти пап и основателем недолговечной (1145—1154) Римской республики Арнольдом Брешианским (впрочем, Арнольд скорее пытался опереться на германского короля против папы и даже предлагал ему императорскую корону от имени Римского сената, но был схвачен воинами Фридриха и выдан папе), с несгибаемым папой Александром III, с вождями мятежных городов — безусловно неординарными личностями. Но в самой Германии Барбароссе противостоял могучий противник — герцог Баварский и Саксонский Генрих Лев из рода Вельфов, который произвел на итальянцев столь глубокое впечатление, что его родовое имя в итальянизированной форме (гвельфы) стало названием итальянской антиимператорской партии, просуществовавшей до XVI в.

408

- Окассен и Николетт небольшая французская повесть (позднейшие филологи назвали ее «песня-сказка»), написанная в начале XIII в. прозой, перемежающейся большими стихотворными вставками. На фоне подвигов, сражений, приключений разворачивается трогательная история любви графского сына Окассена и пленницы-сарацинки Николетт, соединению которых мешают родители Окассена. После преодоления многочисленных препятствий влюбленные обретают друг друга. В отличие от рыцарских романов единственная доблесть Окассена его любовь к Николетт, единственная заслуга Николетт ее верность Окассену, иные рыцарские и куртуазные достоинства просто не замечаются, феодальная героика явно пародируется. Повесть имеет явный антиклерикальный оттенок: Окассен, полагая, что его возлюбленной нет в живых, желает покончить счеты с жизнью и на угрозы адом отвечает, что не стремится в рай, где одни нищие и святоши, а хочет в ад, где роскошь, красота, любвеобильные дамы и где ждет его нежная Николетт.
- 32° К пизанской школе скульпторов обычно относят Никколо Пизано (основное произведение кафедра баптистерия в Пизе, ок. 1260 г.), его сына Джованни (кафедра в церкви Сан-Андреа в Пистойе, ок. 1301 г.), Андреа Пизано, которого раньше считали сыном Никколо и говорили о братьях Пизано (рельефы южных дверей баптистерия во Флоренции, 1330— 1336), и сына Андреа Нино, архитектора. Антикизирующее искусство пизанцев специалисты относят к Проторенессансу.
- Подъем мистической религиозности, зачастую, но далеко не всегда, принимавшей внецерковные и даже антицерковные формы, иные исследователи считают предпосылкой или даже началом Ренессанса. Сторонники таких взглядов обычно относят Иоахима Флорского к предтечам Возрождения потому, что он в своих писаниях Согласование Ветхого и Нового Заветов и Комментарий к Апокалипсису развивал пронизанную идеями возрождения и обновления систему последовательного развития истории (подробнее см. ниже, с. 331): эпоха Бога-Отца и Ветхого Завета (от сотворения мира до Христа), эпоха Бога-Сына и Нового Завета (от Христа до 1260 г., через 70 лет после написания указанных трудов, когда должно наступить преображение мира, его обновление — removatio) и — с этого времени эпоха Св. Духа и «вечного евангелия», являющегося высшей формой откровения. Последователи калабрийского мистика — иоахимиты — считали «вечным евангелием» писания самого Иоахима, в XIV в, появилось сочинение с тем же названием, но основатель учения, видимо, полагал, что Вечное Евангелие должно быть не писаным текстом, а прямым сверхчувственным познанием истины. Мистический историзм Иоахима во многом восходит к Библии и, включая идею «вечного евангелия», к знаменитому еретику III в. Оригену. Идеи Иоахима оказали большое влияние на позднесредневековых еретиков и на радикальные течения во францисканстве (см. примеч. 47* к настоящей статье). Франциск Ассизский также считается многими исследователями провозвестником Ренессанса, в основном ввиду радостного и активного приятия земного мира, земной природы. Впрочем, в отличие от ренессансных неоязычников, особая ценность материального мира для Франциска в том, что мир есть прекрасное творение Божье.
- 34* Chansons de geste (фр.) Песни о деяниях, французские героические поэмы X XIII вв. (встречаются поздние варианты второй половины XIII XIV в.). Поэмы эти восходят к фольклорной традиции, и их книжные памятники хранят следы устного исполнения. Герои данных поэм типичные эпические богатыри, цельные характеры, все помыслы которых направлены на исполнение воинского долга и рыцарские подвиги. Chansons de geste, как и любые другие эпические памятники, принципиально антипсихологичны, и лишь грандиозность свершаемых героями подвигов побуждает Мишле считать подобные произведения возвещением Ренессанса.
- ^{35*} Об Абеляре см. *Homo ludens*, примеч. 26* к гл. IX. Весьма неординарный характер Абеляра, человека, склонного к индивидуализму (в бытовом, а не культурно-философском смысле), если не сказать к эгоизму, заставлял Мишле, в соответствии с его концепцией, считать Абеляра одним из провозвестников Возрождения.
- ^{36*} Всеобщее увлечение Платоном в гуманистических кругах началось в середине XV в., когда в Италии появились аутентичные греческие тексты великого философа. Платон показался гуманистам учителем некой новой или, точнее, возрожденной теологии, заключенной в мистическом единении с Богом (флорентийские гуманисты, несмотря на знакомство с подлинным Платоном, воспринимали его через призму позднеантичных неоплатоников III —V вв. и их

византийских последователей XV в.). В 1459 г. гуманист и философ Марсилио Фичино основал Платоновскую Академию в явном стремлении продолжить традиции школы самого Платона, Академия которого существовала в Афинах с 387 г. до н. э. по 579 г. н. э. Во флорентийской Академии царил культ Платона в буквальном смысле, ему возносились молитвы, перед бюстом философа возжигали лампады; по некоторым данным, Фичино просил Лоренцо Великолепного повлиять на папу, дабы тот причислил Платона к лику святых.

409

- 37* Споры о Северном Возрождении (термин не вполне точен, подразумевается Возрождение вне Италии, но к нему относят искусство не только Германии или Нидерландов, лежащих к северу от Альп, но и Испании, расположенной на тех же широтах, что и Италия) не прекращаются и поныне. Иные искусствоведы, следуя мнению указанного бельгийского историка искусств Ипполита Фиренс-Хеваарта, относят к Северному Возрождению бургундское (нидерландское) искусство XV в., другие подобно австрийскому искусствоведу Отто Бенешу настаивают, что говорить о Северном Возрождении можно лишь применительно к тем внеитальянским мастерам, которые, как Дюрер, испытали прямое воздействие итальянского Ренессанса.
 - ^{38*} Bel esprit (фр.) здесь: претензия на остроумие. *Примеч. пер.*
- ^{39*} В собственном смысле маньеризм (от итал. maniera «манера, стиль») направление в западноевропейском (или уже в итальянском) искусстве (или уже только изобразительном искусстве) XVI в. Маньеризм отразил крушение идеалов Высокого Возрождения, ощущение неустойчивости и трагизма бытия. Творения маньеристов, формально следовавших мастерам Высокого Возрождения, отличаются напряженностью формы, зачастую остротой и необычностью художественных решений. Иногда под маньеризмом в расширительном смысле (именно это имеется здесь в виду; однако ср. ниже, с. 325) понимается любое искусство, отличающееся перечисленными признаками или хотя бы частью их. Именно поэтому маньеристическим названо поздневизантийское, так называемое палеологовское искусство (вторая половина XIII середина XV в.).
- ^{40*} В результате Итальянских войн (см. примеч. 12* к настоящей статье) значительная часть Италии Неаполитано-Сицилийское и Сардинское королевства, герцогство Миланское перешли к Империи, а после раздела владений Карла V в 1556 г. между братом, императором Фердинандом, и сыном, королем Испании Филиппом II к Испании. Активная испанизация происходила в первую очередь в религиозной сфере распространение сурового и одновременно страстного, даже экстатического, благочестия, аскетизма в сочетании с пышностью культа. Тот же тип религиозности с особым вниманием к богатству и роскоши богослужения и всего связанного с ним (церковная архитектура, скульптура, живопись, утварь) с целью воздействия на массы верующих культивировали иезуиты, члены ордена Иисуса, основанного в 1534 г. (утвержден в 1540 г.) испанцем Игнатием Лойолой. Некоторые искусствоведы полагают, что стиль барокко с его пышностью, неуравновешенностью, экзальтацией был результатом испано-иезуитского воздействия на искусство Ренессанса, отсюда даже возник термин «иезуитское барокко».
- 41* Сестра короля Франциска I, писательница и поэтесса, королева Наваррская Маргарита держала свой двор в Нераке в графстве Арманьяк (наваррские короли из династии д'Альбре обладали значительными владениями на юге Франции). При этом дворе сложилась группа христианских гуманистов, которым покровительствовала сама Маргарита, склонявшаяся к реформационным идеям. Поэт Клеман Маро, писатель и публицист Бонавентюр Деперье, теолог, переводчик Библии на французский Жак Лефевр д'Этапль в разное время находились у Маргариты на службе, Рабле (как и всех остальных упомянутых гуманистов) она защищала от обвинений в ереси. За исключением Маро, впрочем, никто из перечисленных лиц не примыкал непосредственно к протестантизму. Вообще христианские гуманисты, сочетавшие гуманистические штудии со стремлением к обновлению христианства в апостольском духе, в большинстве своем полагали возможной реформу католической Церкви изнутри, оставаясь в ее лоне.
- 42* Первоначально члены так называемой «Плеяды», поэтического кружка, группировавшегося с приблизительно 1519 г. вокруг Пьера де Ронсара и Жоашена Дю Белле, были достаточно индифферентны в конфессиональных вопросах, критически настроены по отношению к папству и отрицательно к любому, католическому или протестантскому, фанатизму. Но религиозные войны (начало их датируется 1559 г. первым выступлением протестантов, либо 1562 г. нападением отряда солдат во главе с герцогом Франсуа де Гизом на процессию безоружных гугенотов в местечке Васси) заставили Ронсара и большинство его собратьев по «Плеяде» занять прокатолические позиции. В своих *Рассуждениях* (1562—1563) он резко выступил в защиту господствующей Церкви, более, правда, из политических, нежели религиозных резонов: для него единство веры есть необходимая предпосылка единства и величия Франции.
- 43* Теологические различия между лютеранством и более радикальными течениями в протестантизме заключались в том, что Лютер полагал необходимым исключить из вероучения и религиозной практики лишь то, что, с его точки зрения, прямо противоречило *Писанию*, а Кальвин и крайние сектанты все, что прямо не предписано *Писанием*. В лютеранстве, в частности, за таинствами признается определенное сакраментальное значение, в кальвинизме и анабаптизме только символическое:

410

причастие есть воспоминание о Тайной Вечере, крещение — акт вступления в общину, причем требующий сознательного решения (кальвинисты не сделали из этого окончательного вывода и практиковали крещение новорожденных, но анабаптисты совершали этот обряд лишь над взрослыми, а первое поколение подвергалось повторному крещению, откуда и их название, значащее «перекрещенцы»). Лютеране признавали необходимость единой церковной организации, вполне централизованной, хотя — в отличие от католиков — и не универсальной, а в рамках государства и подчиненной этому государству; кальвинисты требовали полной независимости от светских властей и общин друг от друга; анабаптисты настаивали на примате религиозного над мирским и признавали необходимость и возможность установления Царства Божьего (фактически — теократического государства) даже и насильственным путем. При всех разногласиях, однако, единым для всех протестантов было признание возможности спасения исключительно верой (любые добрые дела вытекают из искренней веры, а без нее бессмысленны), опора на Писание и отрицание Предания Церкви, право каждого христианина толковать Библию, отказ от признания верховенства папы над Церковью, папской непогрешимости, целибата, монашества, культа святых и Богоматери, поклонения иконам и мощам,

пышного богослужения, большинства таинств. Религиозная жизнь понималась как внутреннее переживание веры и исполнение Божьих заповедей в повседневном быту.

44* Об аверроизме и эпикурействе см. Осень Средневековья (т. І настоящего издания), примеч. 17* к гл. XII. В аверроизме, проводником которого в западном христианском мире был Сигер Брабантский, современные и позднейшие мыслители и исследователи выделяли две стороны. Во-первых, учение о двойственной истине: научное и религиозное знания о любом предмете или явлении могут не совпадать, но быть равно верными. Во-вторых, аверроисты считали разум вечной несотворенной нематериальной субстанцией, общей для всего человечества, проявляющейся в каждой персоне в качестве индивидуальной души и возвращающейся после смерти человека ко всеединству, поэтому личного бессмертия души не существует. Неясно, насколько обитатели шестого круга Дантова ада — места мучений еретиков — Фарината дельи Уберти, флорентийский политический деятель и военачальник, Кавальканте деи Кавальканти, отец первого друга Данте, поэта Гвидо Кавальканти, а также сам Гвидо, в 1300 г., к которому относится действие Божественной Комедии, бывший еще живым, были знакомы с учением аверроистов, но то, что они отрицали загробное воздаяние (Гвидо, насколько мы знаем, — опираясь на мало, впрочем, ему известного Эпикура), — несомненно.

45* Сиенская школа — итальянская школа живописи, существовавшая в Сиене в конце XIII — середине XIV в.; отличалась тонким, изящным стилем, изысканностью линейного ритма и цвета. Главные представители: Дуччо ди Буонинсенья, Симоне Мартини, братья Амброджо и Пьетро Лоренцетти. Современные искусствоведы иногда относят сиенскую школу к более широкому течению поздней, так называемой «интернациональной готики». Следует отметить, что основатель гуманизма, первый (в том числе и по времени) поэт Ренессанса Петрарка восторженно отзывался о творчестве своего старшего современника Симоне Мартини.

^{46*} О XIX Вселенском Соборе католической Церкви, происходившем в итальянском городе Тренто (лат. Tridentum) см. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), примеч. 5* к гл. IX. Ср. также примеч. 40* к настоящей статье.

47* О спиритуалах см. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), примеч. 10* к гл. VIII. Спиритуалы, особенно итальянские, были настроены весьма оппозиционно по отношению к господствующей Церкви, обвиняя ее в обмирщении. Поэтому среди них было популярно учение Иоахима Флорского, для которого падение и порча Церкви были знамениями конца второго периода (см. примеч. 33* к настоящей статье). Окончательно устройство спиритуалов было утверждено папой в 1517 г.

48* В первой песни Божественной Комедии Данте встречает пантеру, льва и волчицу. В соответствии с аллегорическим толкованием пантера символизирует Флорентийскую республику, лев — французского короля Филиппа IV Красивого, волчица — папскую курию. Явившийся позднее Вергилий разъясняет, что волчица принесет неисчислимые беды Италии, но придет Пес, который освободит Италию и принесет ей мир. Большинство филологов, от самых первых комментаторов, полагает, что под Псом Данте разумел императора Генриха VII, на которого поэт возлагал большие надежды как на умиротворителя своей родины, раздираемой партийными распрями и междоусобными войнами. Генрих VII вторгся в 1310 г. в Италию, но его призывы к единству не были услышаны, большинство городов во главе с Флоренцией выступили против него, папа, находившийся в Авиньоне, хотя и распорядился короновать его в Риме императорской короной, тоже не поддержал его. Генрих завяз в Италии и в 1313 г. умер там от болезни.

^{49*} В 42 — 39 гг. до н. э. во время гражданских войн, раздиравших Римскую республику, Вергилий писал свои *Буколики*, они же *Эклоги* (см. *Homo ludens*, примеч. 10* к гл. XI

411

и *Об исторических жизненных идеалах*, примеч. 17*), в которых безмятежное существование пастухов являет трагический контраст с реальностью междоусобиц. Именно жестокая действительность заставляла Вергилия мечтать о скором конце страшного железного века, искуплении человечества, обновлении мира и наступлении нового цикла времен, нового, золотого века, Сатурнова царства (см. *Об исторических жизненных идеалах*, примеч. 9* и 10*). Эти чаяния, исполнение которых Вергилий связывал с Октавианом, будущим Августом, отразились в написанной в 40 г. до н. э. *Четвертой Эклоге*, откуда приведена цитата. Весьма характерны следующие за цитированными строки: «Мальчика лишь сохрани, рожденного, с коим железный / Кончится век, золотой же возникнет для целого мира...» Это место с древности подвергалось различным толкованиям. По одному, дева — богиня справедливости Дике, исчезнувшая с началом войн, мальчик — символ возрождения; по другому, дева — Скрибония, с которой Октавиан незадолго до того вступил в брак, мальчик — их ожидавшийся ребенок. Средневековье с уверенностью видело здесь пророчество о Деве Марии и Христе и поэтому почитало Вергилия почти как святого.

^{50*} См. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), примеч. 1* к гл. IV. Бескровный переворот 1347 г. привел Риенцо к власти в Риме, опустевшем, ввиду пребывания папского престола в Авиньоне. Трибун Римской республики, как называл себя Риенцо, смирив римскую знать и улучшив правосудие и городское управление, задумал объединить Италию и восстановить величие Рима, выпустил монеты с надписью «Рим глава мира», созвал собрание делегатов от всех коммун и монархий Италии, которое объявил единственно правомочным избирать императора, вызвал на суд собрания соперничающих претендентов на трон Священной Римской империи. Самовозведение Риенцо в рыцарское достоинство, произошедшее 13 сентября 1347 г., сопровождалось коронацией его шестью коронами и принятием скипетра и державы. Мятежи знати он сначала удачно подавлял, но 15 декабря 1347 г. был вынужден бежать ввиду восстания аристократов и их сторонников, тайно поддержанных папой, который сначала одобрил действия трибуна, но затем счел, что тот забрал слишком много власти. Изгнанный Риенцо скитался по Европе, уговаривая то императора, то папу восстановить Римскую республику. В конце концов папа Иннокентий IV, стремясь замирить Рим, назначил Риенцо в январе 1354 г. сенатором Рима и дал войско. Снова захватив в начале лета того же года власть в Вечном городе, Кола ди Риенцо стал править как заурядный и довольно жестокий тиран, против него вспыхнуло всеобщее восстание 8 октября 1354 г., и трибун, сенатор и диктатор был растерзан толпой.

Многие сторонники Реформации, особенно на раннем ее этапе, не чурались гуманизма, в частности, основатель Реформации в Швейцарии Ульрих Цвингли и близкий друг и помощник Лютера Филипп Шварцерде, по гуманистическому обычаю принявший псевдоним на греческий лад — Меланхтон (нем. Schwarzerde и греч. Μελανχθων значат «черная земля»).

- ^{52*} Известный французский архитектор, реставратор, теоретик и историк искусства XIX в. Эжен Виолле-ле-Дюк одним из первых выдвинул положение о том, что архитектура есть наиболее полное выражение средневекового духа, о принципиальной коллективности (и потому анонимности) средневекового искусства. Английский поэт, художник и теоретик искусства Уильям Моррис идеалом трудовой деятельности объявил средневековое ремесло, которое было неразрывно связано с искусством: каждый предмет, выхоливший из рук ремесленника, даже и предмет утилитарного назначения, был уникален, а потому являлся произведением искусства. Моррис призывал, дабы преодолеть отчуждение и эксплуатацию трудящихся, к созданию кооперативов-мастерских, где вручную должны были создаваться бытовые предметы мебель, утварь и т. п. Подобные мастерские были созданы, но их продукция, при всей ее красоте, была ввиду отсутствия механизмов столь дорога, что оказывалась по карману лишь «праздным и богатым», которых Моррис, известный социалист, друг дочери Маркса, презирал.
- 53* Хёйзинга дает здесь перечень неординарных фигур Средневековья. Упомянуты: Абеляр (см. *Ното ludens*, примеч. 26* к гл. IX, и примеч. 35* к настоящей статье); знатный сеньор, поэт Бертран де Борн, воспевавший войну более, чем любовь, возбудитель раздоров в семье английского короля Генриха II, чьим вассалом он был; писатель, клирик Кретьен де Труа, чьи стихотворные рыцарские романы почитались образцом жанра; аббат Гвиберт Можайский, известный не только своей историей Крестовых походов *Деяния Бога через франков*, но и весьма интересной автобиографией (*Monodiarium*), показывающей всю сложность его натуры; поэт-рыцарь Вольфрам фон Эшенбах, автор *Парцифаля*, архитектор Виллар де Оннекур (см. *Ното ludens*, примеч. 17* к гл. X).
 - ^{54*} О теории Карла Лампрехта см. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), примеч. 2* к гл. XVI.

- 55* О периодизации истории см. там же, примеч. 13* к гл. XVII.
- ^{56*} Декарт выдвинул принцип: все подвергать сомнению, т. е. не следовать слепо авторитетам. В одной из поздних его работ *Начала философии* (латинское издание 1644 г., автоперевод на французский 1647 г.) первый раздел первой части *Об основах человеческого познания* озаглавлен: *О том, что для разыскания истины необходимо раз в жизни, насколько это возможно, поставить все под сомнение.*
- ^{57*} Имеются в виду слова немецкого гуманиста Ульриха фон Гуттена: «О saeculum, o literae! juvat vivere!» «О век! О словесность! О радость жизни!» О контексте, в котором были написаны эти слова, см. *Осень Средневековья* (т. I настоящего издания), с. 41-42.
 - 58* Vrouwe (нидерл.) титул перед именем великосветской дамы. *Примеч. пер.*
- 59* Лудовико Ариосто большую часть своей жизни был связан с правящим двором герцогства Феррарского. С 1503 по 1517 гг. Ариосто находился на службе у самого влиятельного лица в Ферраре, брата герцога Альфонсо I, кардинала Ипполито д'Эсте. Кардинал выделялся своими злодействами даже на фоне множества аморальных правителей итальянского Ренессанса. Ипполито увлекся Анджелой Борджа, двоюродной сестрой и фрейлиной знаменитой Лукреции Борджа, дочери папы Александра VI и жены Альфонсо I. Побочный брат Ипполито и Альфонсо, Джулио д'Эсте также претендовал на благосклонность прелестной Анджелы, и та однажды похвалила публично красивые глаза Джулио. После этого кардинал приказал своим слугам ослепить брата, и это было проделано. Ариосто понимал всю гнусность Ипполито и более чем резко отзывался о нем в своих сатирах, другие персонажи которых обрисованы скорее с юмором, чем с неприязнью. Однако эти сатиры были опубликованы лишь после смерти Ариосто в 1533 г., хотя он и пережил Ипполито на 13 лет. В прославленной же поэме Неистовый Орландо Ариосто безудержно льстит своему покровителю: так, в XXXV песни поэмы сам апостол Иоанн пророчествует о будущем явлении кардинала д'Эсте.
- 60* Дух серьезности, стоицизма и твердой воли для Хёйзинги воплощен в людях XVI в., какими они предстают на портретах немецкого живописца и графика Ханса Хольбайна (Гольбейна) Младшего и нидерландского художника Антониса Мора ван Дасхорста, прозванного на итальянский лад Антонио Моро.

Дмитрий Харитонович¹

¹ Четыре примечания к *Homo ludens* (примеч. 7* к главе II, примеч. 15* к главе III, примеч. 3* к главе IX, примеч. 3* к главе XII) и примеч. 38* к Π роблеме Ренессанса принадлежат Д. Сильвестрову.

Йохан Хёйзинга

HOMO LUDENS. СТАТЬИ ПО ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Издание осуществлено при участии фирмы ОГУЗ

Редактор А.И.Иоффе

Корректор ЕЛ. Белянина

Верстка и оригинал-макет О.И. Севрюгиной

Лицензия ЛР № 065292 от 17.07.97.

Подписано в печать 19.11.97. Формат 70x100/16. Бумага офсетная. Гарнитура балтика.

Печать офсетная. 26,0 п.л. Тираж 5000 экз. Заказ № 5755.

Отпечатано с готового оригинал-макета

в ОАО "Типография "Новости" 107005, Москва, ул. Фр. Энгельса, д. 46

Издательство «ПРОГРЕСС-ТРАДИЦИЯ» готовит к публикации третью книгу избранных произведений *Йохана ХЁЙЗИНГИ*. В издание войдут:

Эразм Культура Нидерландов в XVII веке Избранные письма

Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и Х 35 вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича -М.: Прогресс - Традиция, 1997. - 416 с.

Рисунки

Книгу будет сопровождать очерк жизни и творчества Йохана Хёйзинги.

Сканирование и форматирование: <u>Янко Слава</u> (Библиотека <u>Fort/Da</u>) || <u>slavaaa@yandex.ru</u> || <u>yanko_slava@yahoo.com</u> || <u>http://yanko.lib.ru</u> || Icq# 75088656 || Библиотека: <u>http://yanko.lib.ru/gum.html</u> || Номера страниц - внизу update 23.11.06