

<i>И.Г. Матюшина</i>	
Экфрасис в поэзии скальдов	409
<i>Т.А. Михайлова</i>	
«Счастливые знамения», или Магия формулы в саге «Воспитание в Домах Двух Чаш»	424

PORTENTA AC MONSTRA

<i>С.Ю. Неклюдов</i>	
Фантомы демонотворчества: «третья стратегия»	439
<i>Ю.В. Иванова, П.В. Соколов</i>	
Ведьмы, патриции и лаццарони: оксюморонные герои Джамбаттисты Вико и его современников	456
<i>Т.Ал. Михайлова</i>	
Голова, блюдо и опасные женщины	471

JOCOSERIA

<i>П.Г. Ельченко</i>	
Вдохновение (ἐνθουσία) и чихание (πταρμός) — что общего? Опыт интерпретации неожиданного сравнения в неоплатоническом комментарии к «Федону»	483
<i>И.А. Протопопова</i>	
Платон и сказки	493

ПРИЛОЖЕНИЯ

Библиография научных работ Н.В. Брагинской. Составители <i>Н.В. Брагинская, Н.Ю. Костенко</i>	501
Список сокращений	531
Общая библиография	537
Об авторах	568
<i>J. V. Ivanova</i>	
Overview	571
Contents	587

*Нине Владимировне
Брагинской*

Предисловие

Сочинение о египетских мистериях Ямвлих начинает с замечания о том, что в древности египтяне приписывали все открытия собственной мудрости богу Гермесу, повелителю слов, и подписывали его именем все свои сочинения. Джамбаттиста Вико вспоминает это замечание Ямвлиха, когда ему приходится объяснять, что такое Поэтические Характеры — порождения фантазии эпохи Героев, глубокой архаики. С трудом пользуясь неповоротливым пока языком, люди того времени при помощи одного имени указывали на множество сходных явлений: под имя Ахилла они подводили все свойства Героической Доблести, под имя Улисса — все свойства Героической Мудрости. Они не умели еще укрощать силу постоянно обуревавших их чувств и потому, создавая эти собирательные образы, придавали им возвышенный характер, находивший вполне буквальное выражение в гигантских, существенно превосходящих человеческие размеры фигурах.

Если, в согласии с учением неаполитанского философа, в течение ближайшей тысячи лет времена варварства вновь сменят наш просвещенный век, а потом из их плодородной почвы прорастет новая цивилизация, то нельзя исключить, что Поэтический Характер ученого, способного разбираться в хитросплетениях повествований о судьбах богов и людей, грядущая эпоха Героев станет обозначать именем Нины Владимировны Брагинской. Во всяком случае масштабы и разнообразие созданного и постоянно создаваемого ею и в наше время заставляют удивляться тому, что все это оказывается под силу одному человеку. И дело даже не в многообразии исследованных вопросов или количестве написанных страниц, а в том, что научная работа Нины Владимировны Брагинской уже не одно десятилетие имеет для российской науки об античности значение парадигматическое — и здесь стоит учитывать не только энкомиастический смысл этого слова, но и значение термина *παράδειγμα*, которым он обладал в платонической традиции.

В этой книге две системы навигации. Нина Владимировна Брагинская присутствует в ней как ученый, в честь юбилея которого другие ученые разных специальностей с разных концов земного шара объединили свои усилия в одном проекте, чтобы преподнести коллеге традиционный в академической среде дар — общую книгу. Праздничный, радостный повод создания книги объясняет, почему она содержит не только строгие исследования. На входе в собрание штудий мы помещаем тексты, чьи авторы — друзья, коллеги и единомышленники Нины Владимировны: поэт и историк религий — осмысливают как исследовательский путь, так и человеческий образ ее в тех формах и сюжетах, в которых каждому из них привычнее и желаннее это делать. Одновремен-

но Нина Владимировна Брагинская присутствует в книге и как идеолог и организатор исследований, зиждущихся на одних и тех же основаниях, осуществляемых родственными методами и направленными на структурно сходные объекты, даже если их авторы — представители разных гуманитарных профессий — обращаются к очень разным жанрам академической культуры. Для облегчения ориентации читателя в разделах монографии мы объединили авторов в соответствии с вполне привычной номенклатурой специальностей: «восточники» (раздел «Orientalia»), «античники» («Classica et paleochristiana»), «медиевисты» («Medioevalia»). Интересу Нины Владимировны Брагинской к изучению архаической мифологии как европейских, так и экзотических культур, и не только древних, но и тех, что существуют по сей день, отвечает особый раздел книги, посвященный хтоническим существам и сюжетам — *чудесам и чудовищам* («Portenta ac monstra»).

Однако и замысел проекта, результатом которого стала книга, и связи между отдельными исследованиями, вошедшими в состав нашей монографии, конечно, существенно сложнее дисциплинарного принципа или классификации областей исследований в каталогах библиотек. Что же объединяет авторов нашей книги, несмотря на то что и жанры их штудий весьма различны (от лингвистического комментария к памятнику древней литературы до ученой *drôlerie*), и предметы их интересов разделены «дистанциями огромного размера» как в пространстве (от Ирландии до Монголии), так и во времени — от эпохи египетского Древнего царства до Второй мировой войны? Самым общим образом можно было бы сказать: авторов связывает интерес к частным историям культурно значимых смыслов, к траекториям их движения в большой хронологической длительности — на протяжении столетий, а иногда и тысячелетий. Но едва ли и такое объяснение можно признать удовлетворительным. Ведь для историка или филолога, в отличие от «чистого» философа, важностью обладают не только, а часто даже и не столько, смыслы сами по себе. Исследовательское кредо участников проекта в том, что смысл всегда имеет материальную сторону, и, обращаясь к нему, мы всякий раз обнаруживаем его в определенном конкретно-историческом воплощении. И перипетии совместной жизни смысла и его материальной стороны — их одновременное или, напротив, асинхронное рождение, сепарации и эмансипации, измены и воссоединения, гибель одной стороны и продолжение жизни другой, забвение или память друг о друге — все эти трансформации взаимоотношений нематериального содержания и его материального вместилища как раз и заслуживают самого пристального внимания. И несущественно, имеем ли мы при этом дело с термином иератического языка или наделенной сакральным статусом физически осязаемой вещью, «местом памяти» на земле, словесным или визуальным образным рядом и его истолкованием: исследуется ли одно-единственное слово, бывшее частью ритуала, — как в статье Т.А. Михайловой, предмет ритуального облачения — как в очерке Г. Бохака, город — как в работе М.Г. Селезнева или, как в большей части вошедших в книгу исследований, мифологическое повествование, облеченное в вербальные и визуальные тексты самых разных жанров. Смыслы на протяжении истории могут осуществлять одиссею, покидая те формы и контексты, в которых они жили

раньше, и вливаясь в новые. Но приключения субстратов, с которыми соединяются смыслы, — слов, вещей, мест и образов, — могут быть еще более захватывающими. Подобно Софии гностиков, эти субстраты способны, почти утратив связи с теми значениями, что были закреплены за ними изначально (и в качестве резервуаров, для которых они порой создавались), тем не менее сохранять о своих исконных смыслах смутное воспоминание и веками наслаивать на него впечатления от бытования в новых историко-культурных обстоятельствах, от усвоения новых и новых содержаний. Они могут меняться почти до неузнаваемости — так, по мысли Нины Владимировны Брагинской, крылатые чудовища, сопровождавшие финикийскую Астарту, превратились в прекрасных юношей-эротов — персонажей иконографии Афродиты. Особенно интересным изучение «памяти вещей» становится оттого, что в большинстве случаев переосмысление топосов и образов идет непрямыми путями, подчиняется неклассическим логикам фрагментации, асинхронного развития, переакцентуации, буквализации или, наоборот, метафоризации, фрейдистским законам частичного уничтожения или подмены содержаний памяти. Такие сновидческие логики усвоения смыслов, их перекомпоновок, частичного или полного стирания оставляют в исторических судьбах вещей, мест и образов множество темнот и одновременно открывают широчайшие возможности для обнаружения между ними неожиданных связей — сходства или родства. Путь исследователя, изучающего череду исторических сдвигов в семантике реалии, — это труд археолога, в котором академическая эрудиция и рациональное искусство интерпретации соединяются с чувством материала, свойственным мастеру-ремесленнику, и удачей золотоискателя — случайностью, стечением исторических обстоятельств, не подчиняющихся никаким законам. В изучении таких исторических трансформаций механизмы и эффекты забвения часто оказываются интереснее, чем механизмы и эффекты сохранения памяти.

Анна Ильинична Шмайна-Великанова, намечая основные вехи исследовательской биографии Нины Владимировны Брагинской, останавливается на одном из ее литературно-археологических опытов, результатом которого явилось обнаружение родства между шумерским мифом об Энки, прячущемся в болотах, чтобы оттуда нападать на собственных дочерей и предаваться с ними инцесту, и историей датского принца, который в ранних версиях своей биографии скрывается с возлюбленной на болоте в непроходимой чаще леса, а в более поздних и облагороженных — теряет ее, тонущую в водном потоке, к берегам которого она пришла собирать цветы. Но не менее значима и выстроенная Ниной Владимировной Брагинской сугубо европейская генеалогия «Гамлета», умещающаяся всего лишь в пять столетий. Археологическая реконструкция шекспировского сюжета поможет нам в общих чертах понять, как работает метод «памяти вещей и мест», к которому так часто прибегают авторы этой книги.

Внимание исследовательницы привлекает тот факт, что Офелия незадолго до трагической смерти примешивает к своим скабрёзным песенкам объяснения лекарственных свойств цветов из букета, который повсюду носит с собой, а в рассказе о ее смерти Гертруда — еще более странным образом — зачем-то приводит наименования растений, из которых плела венки Офелия в самый

момент своего падения в реку. И если внезапно открывшееся у Офелии пристрастие к аптекарской номенклатуре еще можно объяснить безумием, порой весьма внимательным к деталям, то как-то оправдать «цветочную» ретардацию в речи королевы, обращающейся к Лаэрту, потрясенному известиями о смерти отца и сестры, трудно. В выборе места смерти Офелии и в воскресающих подробностях ее растительного окружения, по мысли исследовательницы, заявляет о себе память сюжета, каким он был еще у Саксона Грамматика, т.е. в исходной своей версии (как считают многие исследователи, незнакомой автору известного нам «Гамлета»). Саксон повествует о том, как король, не веря в безумие Амлета и считая его опасным притворщиком, решает испытать его и для этого подсылает к нему соблазнительницу — ведь, по мысли Саксона, только слабоумный может отказаться от удовольствий физической любви, в то время как здоровый и умственно полноценный юноша немедленно воспользуется представившейся возможностью. Хитроумный и подозрительный Амлет с сочувствующей ему девицей скрываются в лесу на болоте и там, вдали от соглядатаев, предаются любви, а после мнимый безумец рассказывает, по сути, правду, перечисляя наименования болотных растений, на которых ему пришлось лежать во время любовного свидания. Но Амлету никто не верит: речь его кажется бредом. В процессе исторической эволюции сюжета — от Саксона до Шекспира (кем бы он ни был) — совокупление с подосланной соблазнительницей на болоте изменилось до неузнаваемости, превратившись в смерть Офелии в результате падения в водный поток. Однако сохранился эмоциональный фон повествования и расстановка сил: притворство юного героя, постоянно рискующего стать очередной жертвой короля-узурпатора, неверие короля в безумие юноши, стремление вывести его на чистую воду и неудавшаяся акция шпионажа-соблазнения при помощи героини, желающей одновременно угодить узурпатору и не причинить вреда возлюбленному. При этом фигура невольной соблазнительницы как-то связана с водной стихией и растениями, чьим названиям в развитии повествования придается определенное значение. Роль имен растений может быть ключевой: Амлет Саксона Грамматика говорит правду о своих отношениях с соблазнительницей, но в перечисленных им наименованиях можно увидеть либо реальные предметы (конское копытце, петушьи гребни, потолочные филенки) — и тогда выйдет, что Амлет бредит, — либо метафорические, народные названия растений — и тогда получится, что он откровенно и точно пересказывает происшедшее между ним и соблазнительницей. Но роль растительной детали может и как будто бы сходить на нет — так обстоит дело в шекспировской трагедии. Смутным, почти стертым воспоминанием об истоках ее сюжета, не совсем даже к месту — в бреде безумия и в эмоциональном рассказе о трагической гибели невинного существа — звучат в ней из уст Офелии, а потом и королевы имена растений, что когда-то давно, у Саксона Грамматика, послужили брачным ложем Амлету-Гамлету. Напротив, значение заболоченного места, сопряженного с образом соблазнительницы, в трагедии возрастает: героиня средневековой саги на болоте сочеталась браком с возлюбленным, в то время как шекспировской героине до брака суждена muddy death — «болотная смерть».

К парадигме исследований исторической семантики сюжета и связанных с ним образов и слов принадлежат все вошедшие в нашу монографию работы. Предметы внимания их авторов могут различаться судьбами и масштабами, но между их судьбами есть то глубинное сходство, которое, прибегая к терминологии Ю.М. Лотмана, можно было бы назвать топологическим. Это могут быть материальные предметы или их множества — вещи, принадлежащие к ритуальному обиходу или наделяемые особым авторитетом в определенных социумах; места в пространстве; тело в самых буквальных, т.е. физиологических, своих проявлениях. Это могут быть и виртуальные предметы — тело как агент социального мира, тело одухотворенное и превращенное в систему аллегорий; детали экфрасисов, фантастические существа, воображаемые территории и символические пространства. Это могут быть и целые области коммуникации — ритуалы, социальные практики (от частных симпозионов до общенародных празднеств) и жанры устного и письменного слова, в этих практиках укорененные. Эти сферы объемлет и пронизывает язык, на котором все они так или иначе говорят, — миф, выступающий в нашей книге в разных своих исторических ипостасях, от макабрического хтонизма до пластической классики, от источника архетипов до этаблированного в сообществе философов резервуара иносканий и примеров.

В этом *очерке идеи* проекта мы постараемся обосновать и продемонстрировать второй принцип навигации внутри монографии, восполняющий некоторый формализм, присущий расположению статей в нашей книге. Создавать альтернативную обозначенной в оглавлении панораму связей и отношений — возможно, не всегда очевидных — между вошедшими в книгу исследованиями мы начнем с самых малых единиц, обладающих смыслами, — вещей и слов.

Предметом исследования Гидеона Бохака становится облачение священников Иерусалимского Храма, переставшее существовать в 70 г. н.э., но оставшееся в памяти носителей традиции как «ритуальный объект исторического воображения, о котором можно говорить, писать и фантазировать», и в первую очередь как «объект, обладающий огромной магической силой». Священническое облачение, когда оно было еще частью совершавшегося в Храме богослужения, наделялось важным символическим значением, причем не только в пространстве культа, но и в пространстве политическом. Этот символический шлейф ритуальных облачений переживает и сами облачения, и ритуалы, частью которых они были. Неслучайно экфрасисы священнических одежд и их толкования в литературе иудеев продолжают появляться через века после того, как сами одежды, рукотворные, а значит, подверженные тлению, перестают существовать. Так вещи становятся образами, утрачивая ситуативную обусловленность и конкретность, зато приобретая смысл, претендующий на долговечность, несравнимую со сроками жизни материальной вещи. Но у исчезновения материального субстрата есть и еще одно следствие. Вещь, наделявшаяся когда-то сакральным статусом, — в исследовании Гидеона Бохака это часть головного убора первосвященника, так называемая диадема святости с высеченным на ней именем Всевышнего — с одной стороны, из библейского текста, в котором эта вещь упоминается впервые в своей истории, а с другой — из полузабытого

к концу античности храмового обихода, в котором за этой вещью закреплялись определенные функции и значения, — попадает, освобождаясь от большинства своих конкретно-исторических связей, в магические тексты поздней античности, в том числе и языческие. Судьба диадемы святости, которая в позднеантичном заклинании оказывается, вполне в соответствии с эклектическими вкусами этой эпохи, рядом с именем бога Гелиоса, показывает, как там, где была религия, возникает магия. Для автора заклинания диадема стала тем, что Ролан Барт называл мифом: «вторичной семиотической системой» — образом, деформирующим и выхолащивающим конкретное значение той вещи или вещей, которые послужили для его создания. Заклинатель не знает ничего о том, как использовалась диадема по своему прямому назначению, но он понимает, что это какая-то очень важная, обладающая мистической силой вещь. Вместе с тем для своих целей он и не нуждается ни в каких точных сведениях о диадеме: ему достаточно тех элементарных знаний, что позволят включить ее в магический ритуал — т.е. в примитивную систему манипуляций, нацеленных на извлечение практической выгоды из коммуникации со сверхъестественными силами. А для этого смутно ощущаемый в качестве нуминозного, но при этом семантически пустой «шлейф» когда-то существовавших авторитетных значений, присваивавшихся данной вещи, оказывается важнее, чем сами значения.

Механизмы движения значений относительно связанных с ними изначально объектов могут действовать и в культурных судьбах мест в пространстве, если эти места получают символическое осмысление в пределах одной или тем более нескольких традиций. С.В. Бабкина говорит о местах-палимпсестах и делает попытку реконструкции процессов присвоения мифологических содержания одному из таких мест. Исследовательница даже намечает траекторию перемещений топографического объекта в результате трансформаций связанного с ним мифа. Храм в Иерусалиме возникает «на месте иевусейского святилища, связанного с погребениями», — и память о существовании некоего захоронения под Храмом начинает работать на повышение значимости этого захоронения, вплоть до приведения ее к соответствию со статусом Храма, мыслившегося вместе с Иерусалимом как центр мира. Храмовая гора превращается в место сотворения и погребения первого человека Адама. Но после разрушения Храма и по мере переосмысления топографии Иерусалима в соответствии с представлениями новой религии — религии христиан — сакральный локус в буквальном смысле смещается: Храмовая гора в сознании представителей новой религии уступает авторитет другой горе — Голгофе, которая начинает восприниматься не только как место распятия Христа, но и как место погребения Адама, и центральный для новой религии миф об искуплении первородного греха обретает таким образом законченное пространственное выражение.

Положение места, которое почитается священным и наделяется традицией символическим смыслом, может не только меняться в пространстве — оно может осциллировать между буквальным, исторически действительным существованием и существованием только виртуальным: в устном предании и литературе. Исследование М.Г. Селезнева — пример экстрагирования буквального смысла из множества свидетельств, счесть которые тем, что мы сейчас назва-

ли бы литературной игрой, можно гораздо скорее, чем поверить в существование за ними конкретной географической реальности — «еврейского святилища в Гелиопольском номе» на территории птолемеевского Египта. Автор показывает, как символическая география, запечатленная в пророчествах из древних авторитетных еврейских текстов, проецируется на физически существующую местность. Такая натурализация сакральной географии поддерживается или, напротив, опровергается редакторскими и переводческими стратегиями, производными от разнонаправленных геополитических амбиций, и ареной текстологической полемики становится один из стихов книги пророка Исайи (Ис. 19:18). Своеобразным королларием к исследованию М.Г. Селезнева служит работа М.М. Юровицкой, которая называет древнегреческую версию этого библейского текста в своем комментарии к 6-й его главе «одной из наиболее непоследовательных книг Септуагинты как в отношении техники перевода, так и на уровне экзегетики». Параллельное «медленное чтение» Масоретского текста и Септуагинты показывает, в какой степени провокативным и для переводчика, и для экзегета оказываются исполненные экспрессионистских образов, но часто затемняющие (скорее всего, намеренно) референт и звучащие слишком «общо» пророчества Исайи: при очевидном несходстве строя двух языков, усугубляемом нарочитой энигматичностью выбираемой лексики, «трудности перевода» начинаются уже при попытке передать по-гречески грамматические формы и простейшие синтаксические конструкции подлинника. Комментарий исследовательницы оказывается своего рода лингвистической лабораторией, взявшей на себя задачу продемонстрировать взрывной потенциал книги Исайи с разных сторон — от собственно языковой до богословской.

В работе А.В. Подосинова отношения между виртуальной и реальной географией исследуются в нескольких возможных — и наиболее широко представленных в античной литературе — модусах. Действие мифа происходит в пространстве, а следовательно, миф нуждается в географии и даже продолжает пространства, сведения о которых присутствуют в опыте людей, пространствами воображаемыми: «Так представление о географии мифа <...> может сочетаться с мифической географией, <...> раскрывая ее мифологические смыслы». Чистым примером мифического пространства, назначение которого — быть вместилищем мифологических смыслов, становятся утопии: повествования об Островах блаженных, совершенных государствах, *alter orbis*. Мифы вмещают смыслы хорошо известным, обжитым пространствам в центре ойкумены и населяют чудесами и чудовищами отдаленные моря и земли. Однако по мере освоения территорий, прежде считавшихся далекими, в ходе обживания и этих земель, с расширением границ ойкумены отодвигаются от центра и места обитания загадочных существ и народов, а характеристики ранее едва представимых, но впоследствии освоенных и изученных географических объектов переносятся на те объекты, что располагаются на открывшихся теперь горизонтах. Иногда эти перемещения локусов не остаются незамеченными в ученой литературе, и тогда сочиняются нарративы, как-то объясняющие такую подвижность мест. Порой мы встречаем несколько физически существующих мест, которые претендуют на то, чтобы совпасть со знакомым нам из мифов географическим на-

званием. Примечательно, что во всех трех исследованиях проблем символизма пространственных объектов место оказывается вторично по отношению к приписываемому ему значению и зависимо от него, а не смысл и содержание являются производными от места.

Изучение символизма пространства продолжается исследованием символизма тела — связующим звеном здесь служит анализируемый А.М. Дубяньским гимн Ригведы о жертвоприношении Пуруши, из органов и физиологических функций которого возникают и небесные тела, и части космического пространства, и стихии мира, и касты людей. Автор намечает экстремумы в отношении индийской культуры к телу. С одной стороны, это соматизация космоса в Ригведе, с другой — недоверие к телу в джайнизме и буддизме, когда сама необходимость телесного существования трактуется как свидетельство духовного несовершенства в ранее прожитых жизнях и обреченность на пребывание в неподлинном мире видимых явлений. Семантика тела и действий, которые оно может осуществлять или претерпевать, в разных традициях Индии отличается большой сложностью. Возьмем хотя бы способы мыслить акт самопожертвования, заключающийся в дарении тела или его частей: тело может быть приношением, которое шиваит посвящает божеству, стоящему в космической иерархии несравненно выше своего служителя, но оно может быть и подаянием, которым в буддийских сказаниях самоотверженный правитель из благородной щедрости одаривает собственных подданных, используя дарение тела как последнее средство для избавления несчастных от их страданий.

Одухотворение телесности в культуре ранних христиан, символическое переосмысление тех функций тела, благодаря которым продолжением физиологии человека становится его социальное существование — беременность, роды, грудное вскармливание, — и включение этих функций в богословский контекст рассматриваются в работе А.И. Шмаиной-Великановой. В центре внимания исследовательницы — «Мученичество Перпетуи и Фелицитаты», раннехристианский памятник, над которым уже не первый год ведется работа в одном из семинаров, возглавляемых ею совместно с Н.В. Брагинской. Главные персонажи «Мученичества» — женщины, из которых одна рождает сына накануне ареста, а другая производит на свет дочь, находясь уже в тюрьме, и составителя текста явным образом занимают подробности телесной и эмоциональной жизни молодых матерей и реакции окружающих на происходящее с ними. По мере развития повествования растет напряжение между «посюсторонними», связанными с телесной жизнью — родовыми муками, кормлением младенца грудью — переживаниями героинь и новыми духовными истинами, которые им выпадает для себя раскрыть. Вполне закономерно, что эти истины всякий раз обретают телесное выражение: начиная не принесшим негативных последствий здоровьем Перпетуи отказом ее младенца от груди именно в тот момент, когда она по причине ареста и предстоящей казни уже не могла кормить его, и заканчивая экстазом, переживаемым ею во время нападения буйволицы в цирке и ранения, которого она даже не замечает. Сложность, даже парадоксальность в восприятии тела и его страданий, свойственном раннехристианской культуре, достигает кульминации в сцене смерти мучеников — в жесте Перпетуи, в котором со-

блзнительно было бы усмотреть самоубийство молодой аристократки на глазах у толпы как проявление не до конца изжитого ею патрицианского этоса. Однако автор исследования убедительно показывает всю поверхностность такого истолкования и восстанавливает богословский смысл жеста героини, которая перед смертью не избегает страданий и не скрывает, что боится их и желает от них скорейшего избавления — подобно тому как испытывал перед ними страх и не избежал их ее Спаситель, смерть Которого «не была благородной». Именно такая смерть — от недостойной руки, в боли и унижении — и обеспечивает уже всему человеческому существу мученика, а не только телесной его составляющей «участие в жертве Христа», даже если до того, как наступил назначенный ему Богом час смерти, он долгое время, благодаря высшему напряжению духовных сил и способности проникать духовной своей частью за грань земного бытия, не ощущал страданий собственного тела.

Проведенные А.Ю. Виноградовым и Д.С. Пенской исследования византийских памятников V в. — «Жития Иоанна Кущника» и «Сказания Агапия» — позволяют читателю увидеть, какие изменения претерпевает возникший в раннехристианскую эпоху агиографический нарратив на рубеже античности и Средневековья. В таких текстах, которые Нина Владимировна Брагинская характеризовала как «побочный продукт» экзегетической практики, всякой материальной детали или событию материального мира свойственна онтологическая неполнота. Поэтому основной стратегией их чтения, призванного быть упражнением не только герменевтическим, но и аскетическим, становится дешифровка: к упоминаемым в тексте реалиям следует подобрать ключ, чтобы обнаружить авторитетные смыслы, которые связывает с ними христианская традиция. Оба обсуждаемых в нашей монографии византийских текста — это рассказы о духовном пути. Но если «Сказание Агапия», посвященное восхождению от жизни отшельнической к жизни киновиальной, — это чистый пример символического повествования, не содержащего никаких «случайных», т.е. не наделенных символическим смыслом, деталей или событий, то к «Житию Иоанна Кущника» А.Ю. Виноградов неслучайно не один раз примеряет такое жанровое определение, как «роман». Вещи и действия персонажей в этом тексте как раз очень значимы сами по себе, в своей материальности, потому что они в максимальной степени нагружены конкретными социально-историческими содержаниями — это действительно «заставляет сблизить его [житие. — Ю. И.] — как ни парадоксально — с социальным романом Нового времени» (с. 396), в котором герой, сформированный историческими обстоятельствами, помещается в ситуацию борьбы с ними и должен или погибнуть под их гнетом духовно, а иногда и физически, или научиться использовать их для достижения успеха (что, впрочем, не исключает духовной гибели). Собственно, ценности социального существования и проблематизируются автором «Жития Иоанна Кущника» для того, чтобы показать, в какой степени именно они, при всем их одобрении со стороны общества, на самом деле препятствуют заповеданному христианским учением духовному совершенствованию, цель которого не может определяться «духом времени». Духовный подвиг главного героя изображается как преодоление схем и норм поведения и самопонимания византийской аристократии второй

половины V в., а поступки и эмоции тех персонажей, которые не способны поставить этот подвиг в правильный контекст и понять его истинный смысл, мотивированы приверженностью социально-психологическим автоматизмам, навязанным средой и эпохой. С расколом в системе ценностей коррелирует в тексте соприсутствие двух разных эстетических принципов: реалистического мимесиса и традиционного для агиографии (и экзегетической литературы в целом) аллегорического нарратива, элементы которого прочитываются даже в самых натуралистических изображениях отдельных деталей, бытовых действий и испытываемых героями чувств.

Исследования в области исторической семантики иногда позволяют заключить, что структурно близкие процессы могут происходить с единицами самых разных, как угодно далеко отстоящих друг от друга уровней языка: как с отдельно взятым термином, входящим в состав словесного оформления ритуала, так и с базовым понятием языка культуры, покрывающим целую область социальной практики. Т.А. Михайлова прослеживает судьбу и очерчивает поле значений одного ирландского слова — как предполагается, заимствования из латыни, претерпевшего сильные изменения. Обращение к разнообразным контекстам, в которых встречается термин, позволяет исследовательнице реконструировать не только словарное, но и прагматическое его значение — разглядеть «коннотативную схему, которая с трудом может найти точный эквивалент на лексическом уровне, но зато легко описывается на уровне сюжетном» (с. 437). П.Н. Лебедев рассматривает происходящее в первые века новой эры движение семантики внутри такой важной области практики, как коммуникация с нечистыми духами. Исследователь изучает свидетельства об актах экзорцизма в раннехристианских текстах и реконструирует артикулированные в них представления о власти человека над демоническими силами. Практика изгнания вредоносных духов существовала и в языческой, и в иудейской среде. Христианская культура включает коммуникацию со сверхъестественными силами в совершенно новый концептуальный контекст, но заимствует при этом многое из сложившихся ранее представлений и традиционных ритуальных практик. Наверное, не может быть такой религии, в которой способы и цели общения между представителями разных уровней бытия не были бы отражением общей картины мира, закономерным следствием из представлений об устройстве вселенной в целом. П.Н. Лебедев показывает, что в мировоззрении христиан способность повелевать духами обосновывается не только бытийно-иерархически, но и эсхатологически: в перспективе истории мира демонические силы должны быть побеждены, поэтому в существенной степени власть христиан над ними в настоящем — это предвосхищение краха, уготованного им в конце времен. Особое отношение раннехристианского менталитета ко времени отмечалось многими исследователями, и примечательно, что темпоральный и эсхатологический акцент, смещающий к «концу времен» смысл действия, осуществляемого в настоящем, возникает даже в способе мыслить такую особую область практики, как коммуникация с демоническими силами.

Целый ряд исследований проекта посвящен явлениям, которые мы сейчас могли бы отнести к области прагматики текста. Ричард Мартин расширяет поле

изучения мифа, задаваясь вопросом о том, какими средствами (и с какими целями!) в древнейших поэтических текстах воплощается его перформативный потенциал: как «греческий миф вместе с ритуалом осуществляет формирование среды обитания людей и контроль над нею». Исследователь выявляет «референциальные смещения» (referential shifts) в привычных для ранней поэзии терминах и их сочетаниях, обнаруживает семантические акценты, возникающие благодаря использованию поэтами тех или иных грамматических форм, метрических пауз, установлению неожиданных связей между референтами путем особого отбора и расстановки слов, в особенности собственных имен и эпитетов, характеризующих богов и героев. Тщательный лингвистический анализ обнажает приемы, конституирующие перформативное измерение поэтического текста с мифологическим содержанием: мы начинаем понимать, как возникает и развивается такой тип речи, который, содержа в себе мифологический сюжет или упоминания реалий, принадлежащих к области мифа, «заставляет вещи произойти — будь то путем убеждения, приказа или стратегического развертывания памяти» (с. 172). Знание о богах и героях складывается из их мифологических генеалогий и биографий, в свернутом виде присутствующих в относимых к ним эпитетах и формулах обращения. Это знание, создаваемое в древнейшей поэзии, имеет многосторонний прагматический смысл. Оно позволяет разобраться в устройстве мироздания — как физическом, так и этическом: во многих его сокровенных тонкостях, неотменимых странностях и даже парадоксах — и таким образом учит не только правильно мыслить о свойствах богов и людей и понимать, что именно в силу этих свойств одобряемо людьми и угодно богам, но и выбирать исходя из этого правильные стратегии общения с теми и другими. Исследование Юэна Боуи, следующее в нашей книге за изысканиями Ричарда Мартина, доказывает от противного, что сфера бытования этого знания, служащего скрепой политического мира, — официальная публичность *par excellence*. Проведенный Боуи анализ сохранившихся фрагментов греческой поэзии VII — начала V в. до н.э., исполнявшейся во время частных, т.е. предназначенных для членов семьи или круга ближайших друзей, застолий, показывает, что мифологические повествования довольно редко становились ее сюжетами, а если и становились, то были, скорее всего, данью локальным и семейным, т.е. опять-таки имевшим приватный характер, культам. О социальной и публичной природе мифа говорит и *case study* Лукии Атанасаки, которая реконструирует совершенно уникальный антропологический образ государственного деятеля, сочетающего большие политические амбиции с глубоким страхом перед собственной аудиторией. Характерно, что афинский полководец Никий, персонаж Плутарха, о котором пишет Лукия Атанасаки, избирает, по словам исследовательницы, «как в общественной, так и в частной жизни в высшей степени ритуализованный способ существования, который обеспечивает ему максимальную видимость и *kleos* [славу. — Ю. И.], необходимые для политика, в то же время позволяя всегда находиться на расстоянии от тех, перед кем он испытывал столь сильный страх» (с. 327). Организуя пышные всенародные религиозные празднества на средства из личной казны и демонстрируя собственное благочестие роскошными жертвоприношениями, афинский политик стремится к постоян-

ному пребыванию в ореоле мифа. Выставляя напоказ свое общение с богами, он словно изымает себя из «профанного» времени политической жизни и делает неуязвимым для потенциальных врагов среди своих сограждан. Находясь в родных Афинах, он в то же время благодаря обильным жертвоприношениям как будто бы непрерывно участвует в ритуалах Делосского святилища. Мы могли бы сказать, что Никий эксплуатирует непреодолимую дистанцию между эпическим временем мифа и актуальной современностью: он как будто хочет материализовать разрыв между двумя темпоральностями, превратить его в пропасть между собой и афинским народом.

В поле внимания авторов монографии попадают трансформации значений мифологических сюжетов и образов в ходе присвоения мифа, с одной стороны, философией, а с другой, драматическими жанрами — как в античной древности, так и в наши дни. В работе А.В. Лебедева объектом, претерпевающим «движение семантики», становится конструкция, которая начинала свое существование в глубокой древности как мифологема и часть культа, а затем была усвоена философскими системами, — доктрина о переселении душ. В бытовавшем на островах Эгейского моря мифологическом представлении о проживании нескольких жизней в разных телах автор видит исток этого учения. Исследователь прослеживает путь представления о способности живого, умирая, многократно возрождаться в разных обликах от той древней эпохи, когда мир для архаического человека был еще единым, не разделенным на среду обитания живых и «посмертие», а последовательность рождений и смертей, претерпеваемых каждым существом, воспринималась как естественный способ реализации неиссякаемости, неуничтожимости жизни (мы можем вспомнить здесь понятие *Unzerstörbarkeit*, которое употреблял для обозначения этого же явления Карл Кереньи, посвятивший ему одну из главных своих книг — «*Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*»). Восемь разделов объемной, тяготеющей к формату монографии статьи А.В. Лебедева — это восемь эпизодов развития идеи о реинкарнации из архаической интуиции бесконечности природной жизни в несколько версий религиозно-философского учения через рационализацию, перевод на язык философии и «историзацию»: путем вчитывания в сугубо мифологическую конструкцию этического смысла, ее соединения с представлениями о разделении мира на посю- и потусторонний и сочинения для нее «престижной» подложной биографии, в которой она связывалась с именами авторитетных мифических или полумифических героев и (якобы) культами далекой древности.

Этизация мифа, осмысление событий мифологического сюжета в категориях добра и зла как манифестация обусловившего уникальность древнегреческой культуры глобального семантического сдвига, заключающегося в возникновении и развитии понятийного мышления при сохранении во всех его правах мышления образного и мифологического, становится предметом рассмотрения в работе Б.П. Маслова. Сопоставляя понимание трагического этоса в «Поэтике» Аристотеля и в трудах О.М. Фрейденберг, Б.П. Маслов вслед за ленинградской исследовательницей прослеживает выстроенную ею логику метаморфоз, которые в ходе истории жанра претерпевают и герой аттической трагедии, и ее сюжет, и — что, возможно, еще важнее — способ постижения мира, свойствен-

ный авторам трагедий и их аудитории. В книге О.М. Фрейденберг «Образ и понятие» концептуальной рамкой выступает идея, согласно которой в древнегреческой культуре основанное на образах познание находило выражение, в частности, в многочисленных сценах «смотрения», в то время как развившееся позже понятийное мышление тяготело к созданию повествований, характеризующихся наличием причинно-следственных связей между событиями, а также мотивированностью действий персонажей. Совмещение двух стратегий создания трагического образа, принадлежавших с точки зрения их генезиса к разным фазам в истории греческого мышления, — наделения главного героя трагедии одновременно свойствами и пассивной жертвы, претерпевающей на глазах у зрителей страдания и смерть, и активно действующего героя, претендующего на контроль над ходом событий (но никогда его не добывающегося), — определяет природу трагического этоса, многослойный состав которого раскрывается только в процессе палеонтологической работы.

Проблема, поднятая в трудах О.М. Фрейденберг и ставшая предметом интереса Б.П. Маслова, спроецирована в актуальную современность в работе Т.Ф. Теперик, посвященной киновоплощениям античных сюжетов на протяжении второй половины XX и в XXI в. В рассмотрении исследовательницы жанр пеплума превращается в лабораторию по выявлению потенциалов сюжетов и персонажей древнегреческих мифов и литературы к переработке в соответствии с возможностями кинематографа и ожиданиями зрительской аудитории. Рассматривая многочисленные примеры кинематографического переосмысления перипетий Троянской войны, путешествия Одиссея и образов разных участников этих повествований, автор убедительно показывает, что переистолкование этих мифологических событий и образов средствами разных символических киноязыков и наделение мифологических героев психологией людей нашей эпохи — на самом деле не что иное, как продолжение тех способов обращения с ними, которые с успехом практиковались уже античными авторами. Режиссеры нашего времени эксплуатируют те же свойства мифологического повествования и героя мифа, о которых знали уже поэты древности: вариативность сюжета и поливалентность образа, способность персонажа «подходить» под разные психологические портреты, иногда диаметрально противоположные.

Одной из сквозных тем исследований Нины Владимировны Брагинской были отношения между словом и изображением: визуальные аспекты сюжетного мышления, развертывание сюжетного повествования из экфрасиса. В монографии эти отношения исследованы в нескольких модусах. В работе Н.Н. Казанского это существование исторической реалии как источника изображения (боевого приема), с одной стороны, и гипотетического жанра словесности (воспевание аристей), влившегося впоследствии в эпическое повествование, — с другой. В статье Е.В. Александровой это замыкание ритуального слова и ритуального изображения друг на друге благодаря цементирующей их связь общей прагматической функции, в исследовании И.Г. Матюшиной — словесное описание несуществующего изображения, визуальный потенциал которого эксплуатируется как резервуар словесных выразительных средств. Наконец, в очерке Т.Ал. Михайловой это архаический архетип, синкретически сочетаю-

щий вербальную и визуальную природу и способный прорываться сквозь вытеснившие память о нем, но тем не менее обязанные ему своим возникновением изображения и сюжеты, переворачивая намеченные в них культурной традицией распределения ролей.

Отталкиваясь от сопоставления изображения сцены боя на Пилосском агате (середина XV в. до н.э.) с одним из наиболее часто привлекавших внимание исследователей эпизодов «Илиады» — боя Париса с Менелаем, неожиданно заканчивающегося вмешательством покровительствующей троянцу Афродиты, — Н.Н. Казанский предлагает образец реконструкции историко-культурного, языкового и литературного контекстов, в свернутом виде присутствующих в известном эпизоде единоборства двух мужей Елены. Автор исследования указывает на историческую реалию, к которой восходит и изображение на пилосской печати, и фрагмент Гомерова текста: боевой прием, позволявший лишенному защитного снаряжения и вооруженному только мечом воину одолеть полностью экипированного противника. Можно предположить, что существовало и древнее поэтическое описание боя, кульминацией которого должен был явиться этот прием. В знакомой нам версии описание поединка усечено и подчинено общему сюжету — тем больше в нем оказывается отмеченных, но лишенных мотивации и не удостоенных объяснения моментов, тем более запутанным и противоречивым оно кажется нам и казалось уже античным комментаторам Гомера. Чтобы добиться удовлетворительного понимания текста, в котором описывается поединок, автор работы предпринимает изыскания сразу в нескольких направлениях: археология вещей, историческая реконструкция осуществляемых с ними действий и лингвистическая реконструкция нарратива, описывающего эти действия и вещи, дополняют и проясняют друг друга. «Эпос сохраняет иногда древние детали, охотно сочетая их с более поздними сюжетами или, наоборот, помещая в древний сюжет поздние детали», однако рудиментарный мотив (термин, введенный Ф.Ф. Зелинским) поединка по-разному вооруженных и защищенных воинов и, как предполагает исследователь, даже самостоятельный древний жанр воспевания аристей, память о котором сохраняет фрагмент «Илиады», не просто используются в качестве языкового строительного материала — резервуара лексики и словесных формул для нового повествования. Они подвергаются психологическому и этическому переосмыслению и усиливают эффект от неожиданного поворота в рассказе о единоборстве обманутого супруга и его счастливого соперника.

В случае с эпитафией и экфразой, которым посвящены статьи Е.В. Александровой и И.Г. Матюшиной, мы вновь вступаем в игру воплощения и развоплощения смысла, овеществления семантики и сотворения вещи средствами языка: погребальная зала египетского вельможи говорит с нами красноречивее любого текста, а текст греческого софиста Филострата порождает из себя столь правдоподобную иллюзию описываемого в нем предмета, что ею оказались введены в заблуждение поколения исследователей. Выше мы видели, как, дематериализуясь и деисторизируясь, реальная вещь (диадема) превращается в магический, чисто словесный, артефакт. Эта же судьба постигает вещь и в эпиграмме: когда эпиграмма становится литературным жанром, ее исходная связь с реальной ве-

щью размывается и утрачивается. Так же и в экфрасисе: уже «картины Филострата» были, скорее всего, литературной фикцией, а относительно «картины Кебета» в этом и вовсе не приходится сомневаться. Никогда не существовало щита Ахилла или щита Геркулеса — как и, возможно, тех щитов викингов, изображению которых посвящены скальдические щитовые драпы. Исследования Е.В. Александровой и И.Г. Матюшиной, посвященные соответственно древнеегипетским гробницам и средневековой скальдической поэзии, открывают такие стороны отношений текста и изображения, которые в греческой и дочерних европейских традициях реализованы не были. В определенном смысле в египетских гробничных текстах можно видеть антитезу греческой эпитафии. Если последняя, окликая читателя (*siste, viator!*), вовлекая его с собой в диалог и делая персонажем этого диалога, выходит, как отмечает Н.В. Брагинская, из сферы ритуала навстречу профанному человеческому миру, то функция египетских гробничных надписей противоположная: вовлечь читателя в обряд, открыть ему дверь в потусторонний мир (эта дверь даже изображалась там же — в гробничных часовнях). Читатель египетских текстов сам становится жрецом: он призывается не к восхищению красотой памятника, как грек ($\eta\ \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\ \mu\upsilon\eta\mu\alpha!$), или к диалогу с ним, не к размышлению о славе ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) умершего, а к «возглашению жертв» — к ритуальному поклонению и жертвоприношению. Сами слова, которые призван произнести этот читатель, — вотивный дар: этими словами, как мы знаем из египетских текстов, можно было заменить пиво и хлеб, жертвоприношение умершему. Еще одно значимое различие между греческой эпитафией и египетскими гробничными надписями — в тех возможностях сочетания текста и изображения, которые могла дать иероглифика и не могло дать греческое письмо: благодаря иконизму иероглифики, например, детерминатив мог превратиться в самостоятельную изобразительную композицию, а местоимение первого лица — в изображение сидящего в кресле вельможи, держащего в руке посох-меду. Таким образом, мы видим здесь не эмансипацию смысла от образа и фольклора (или литературы) от ритуала, как в Греции, а процесс прямо противоположный, притом что морфология греческой эпитафии и египетских погребальных надписей в целом идентична: и здесь, и там мы видим замещение умершего символическим конструктом, просопопею вещи, апострофу к зрителю/читателю. Вспоминается изречение Гераклита: путь вверх и путь вниз — один и тот же.

Если материальность в египетских погребальных текстах зрима, наглядна, монументальна, то в скальдическом экфрасисе, которому посвящена статья И.Г. Матюшиной, она оказывается эпифеноменом риторического и поэтического мастерства. В отличие от античной экфразы связь между конкретной вещью (щитом или стеновыми панелями, упоминаемыми в «Саге о людях из Лососей Долины») и теми россыпями изощреннейших кеннингов, которые служат для рассказа о ней, а также теми мифологическими сюжетами, которые в этих кеннингах содержатся в свернутом виде, оказывается исключительно внешней. Драпы сочиняются в связи с дарением щита, но не представляют собой, насколько можно судить, экфрасиса сюжетов, на этом щите изображенных. Единственный контрпример — «Сага об оркнейцах» XII столетия, поэтическое состязание

Рёгнвальда Кали и Одди Малого, однако это произведение, возможно, испытало влияние европейской школьной риторики. Таким образом, «скальдический экфрасис», щитовые драпы — не столько экфрасис, сколько элемент поэтики, своего рода «сокровищницы кеннингов»; недаром они дошли до нас в составе именно поэтики, третьей части «Младшей Эдды» Снорри Стурлусона, именуемой «Язык поэзии» (*Skáldskaparmál*). Кажущаяся конвергенция — независимое рождение экфрасиса в литературе античности и в скандинавской поэзии — оказывается в данном случае лишь иллюзией сходства.

Парадокс в отношениях между образом и словом демонстрирует одна из завершающих монографию работ — исследование Т.Ал. Михайловой, посвященное воплощениям в живописи сюжета Иудифи, отрубавшей голову Олоферну и с триумфом уносящей ее из вражеского лагеря. Исследовательница реконструирует историю сюжета об отрубленной голове врага в европейской живописи и отмечает наиболее парадоксальные из составляющих ее событий. Эмансипируясь от текста библейской книги, сюжет, содержащий сцену демонстрации или созерцания отрубленной головы врага (врага-любownika), претерпевает значительные семантические трансформации. Его участники могут замещаться фигурами, антонимическими по отношению к персонажам библейской книги. Так, иконография праведницы Иудифи с головой нечестивого Олоферна может смешиваться с иконографией нечестивой Саломеи (Иродиады) с головой праведного Иоанна Крестителя на блюде или с чудовищной «кефалоскопией» — созерцанием отрубленной головы врага в сочетании со съестными припасами, которые как будто бы служат гарниром к ней (Фульвия с головой Цицерона). Наконец, сам сюжет может превращаться в свое зеркальное отражение из-за того, что действующие лица меняются ролями: современный художник рисует Олоферна, упивающегося созерцанием блюда с отрубленной головой женщины. По мнению автора статьи, такие рокировки стали возможны потому, что «художественное сознание сумело разглядеть сквозь исторические преграды более глубокий, древний пласт мифологии, след присутствующего здесь архетипа». Все вариации сюжета об отрубленной голове — «частные проявления одной мифологемы». Как бы ни были далеки друг от друга Иродиада и Иудифь, дистанция между ними все же едва ли больше, чем между шумерским Энки и Гамлетом Шекспира.

Подобно тому как на окраинах ойкумены, по представлениям архаических народов, обитают чудовища и случаются разного рода чудеса, на выходе из нашей монографии располагается триада «тератологических» очерков. Первый из них, принадлежащий С.Ю. Неклюдову, посвящен мифологеме «снежного человека», которая рассматривается при помощи инструментария современной фольклористики. Случай «снежного человека» позволил автору показать, как органично смыкаются друг с другом архаическая мифология и псевдонаука (криптозоология, гоминидология) — и как мифология, сталкиваясь с научным или публицистическим дискурсом, успешно мимикрирует под них. Антропоморфность этого персонажа, существование его на границе человеческого мира и дикой природы (он живет не в эпическом прошлом или потустороннем «нижнем мире», а где-то в «нашем мире» — в лесах, в пещерах и т.д.) сделали

йети удивительно похожим на вполне реальных, хотя и вымерших, гоминидов: это любопытный случай конвергенции не между разными мифологиями, а между мифологией и эволюционной биологией. Однако граница, населенная персонажами «низшей мифологии», может проходить не только между человеческим миром и природным: она может располагаться и внутри социального порядка. Такому случаю посвящен очерк Ю.В. Ивановой и П.В. Соколова. На перекрестье трех границ — хронологической (между историей и преисторией), эпистемической (между просвещенной наукой и народными верованиями), социально-политической (между патрициями и плебеями или неаполитанской аристократией и пролетариями-лаццарони) — возникает фигура ведьмы, превратившаяся в один из «мейнстримовых» сюжетов ученой полемики в Европе XVII–XVIII вв. В итальянской интеллектуальной культуре раннего Нового времени фигура ведьмы обнаруживает неожиданное родство, с одной стороны, с архаическими формами потестарных отношений, с другой — с теоретическими конструктами человека, разрабатывавшимися в то время в политической философии («люди Гоббса», позднее «дикари» Руссо).

Завершают исследовательскую часть книги два очерка, которые М.М. Бахтин мог бы с полным правом отнести к жанру менипповой сатиры: рафинированные, глубоко укорененные в богатой истории платонической традиции концепты переживают в них проверку на прочность, попадая в серьезно-смеховые контексты. Божественность чихания, его провиденциальный, мантический смысл и вместе с тем встроенность чиха в систему физиологических и ментальных актов — сложные отношения между этими аспектами ординарного, на первый и поверхностный взгляд, произвольного человеческого действия исследует П.Г. Ельченко. Исследователь обращается к одному позднеантичному толкованию пассажа об отношении истинного философа к телу из платоновского «Федона» и приводит возможные ответы на вопрос, почему автор этого толкования, Олимпиодор Младший из Александрийской школы неоплатонизма (VI в. н.э.), парадоксальным и неожиданным образом сближает вдохновение и чихание. Эссе И.А. Протопоповой — это философский эксперимент, способный, возможно, эпатировать читателя: ведь его автор убедительно вычитывает из широкоизвестной волшебной сказки общие места платонической традиции и в конечном итоге демонстрирует топологическое (в том смысле, в котором употреблял это слово Ю.М. Лотман) сходство традиционно не ассоциировавшихся друг с другом литературных жанров и форм мышления. Автор у нас на глазах возвращает изошренную философему и миф, один из самых рафинированных жанров литературы — в фольклор, заставляя нас усомниться в связи смысла с конкретно-историческими обстоятельствами и тем более в его укорененности в них.

С самого начала академической жизни Нины Владимировны Брагинской одним из основных направлений ее работы стала история науки об античности. Она публиковала труды В.И. Иванова и Я.Э. Голосовкера. Однако важнейшей фигурой в истории не только российского, но и мирового антиковедения и гуманитарной теории в целом для нее была и остается Ольга Михайловна Фрейденберг (1890–1955), филолог-классик, историк литературы и философ культуры, в котором многие авторы нашей книги видят открывателя объеди-

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru