

М. В. Яценко
(СПбГУТ им. проф. М. А. Бонч-Бруевича)

ПОЭТИКА ДРЕВНЕАНГЛИЙСКОГО ХРИСТИАНСКОГО ЭПОСА: ПРИЕМЫ ПЕРЕДАЧИ АЛЛЕГОРИЧЕСКИХ СМЫСЛОВ БИБЛЕЙСКОГО СЮЖЕТА В ПОЭМЕ «ИСХОД»

В статье рассматривается специфика использования стилистических приемов древнеанглийской поэзии для передачи аллегорических смыслов Священного Писания. Автор останавливается на анализе поэмы «Исход», где аллегория прямо не раскрывается, но сам сюжет содержит наиболее очевидные в христианстве аллегорические смыслы. В качестве приемов передачи аллегории словесные тропы использованы редко. Эпическая вариация становилась средством описания символических образов. Многоплановое высказывание, а также последовательное описание событий ветхо- и новозаветной истории в контексте типологических рядов позволяли передавать моральные и мистические смыслы Библии.

Ключевые слова: древнеанглийский христианский эпос, древнеанглийская поэма «Исход», библейская аллегория, стилистические приемы.

M. V. Yatsenko
(Bonch-Bruevch St.Petersburg State University of Telecommunications)

Poetics of the Old English Christian Epic: Means of Conveying the Allegorical Senses of the Biblical Plot in the Poem “Exodus”

The article deals with the problem of stylistic devices conveying the allegorical senses of the Scripture in the Old English poetic paraphrases of the Bible. The poem *Exodus* depicting the story of flight from Egypt and Crossing the Red Sea with widely-known allegorical meanings provides a vivid example of unsolved allegory. The main aim of the article is to find and analyse the function of stylistic devices used to depict the allegorical senses. Having analysed the text of the poem, the author finds the following devices. Epic variation as the device describing one object in different ways is used in some cases to refer to the symbolic figures like the image of the ship for the Christ's Church. Another device is avoiding historical details along with the use of the word allegory or metonymy. The use of the word *heofon* for God or for the host of heaven angels makes angelic world mysterious that provides a more striking impression in the context where devil is deprived of his allegorical names. The description of the Red Sea Crossing as a battle does not contain verbs of action emphasizing the allegorical sense of the scene. The battle being the centre of the poem, the course of narration provides several series of typological figures (Abraham, Noe, Jude, Esau et al.) representing moral vices and virtues. Some cases of typology (Solomon, the Temple, Last Supper, Body

of Christ) are actually anagogical parallels, the mystical sense of which can not be revealed thus it is conveyed using double-sided narration pattern.

Key words: Old English Christian epic, Old English poem *Exodus*, biblical allegory, stylistic devices

Древнеанглийский христианский эпос излагал библейские сюжеты сквозь призму традиции их истолкования, которая на Британских островах имела глубокую историю и была развита на высоком уровне. Толкования Библии были важнейшей составной частью образования. Как пишет Эльфрик, простое знакомство с событиями Ветхого или Нового Завета, без комментариев и разъяснений могло быть опасно для нравственности аудитории (Ælfric 1997: 76–77).

Поэтические переложения Библии играли роль схожую с проповедью, но современные исследования англосаксонской поэтики не дают ответа на вопрос, как поэтический язык этой традиции мог использоваться для истолкования Священного Писания и изложения аллегорических смыслов¹. Один из наиболее ярких текстов христианского эпоса – поэма «Исход», сохранившаяся в единственной рукописи середины X века (Кодекс Юниуса), имеет все черты воинского эпоса, но не содержит прямого упоминания новозаветных реалий. Поэтому присутствие аллегорических смыслов в ней то отрицалось (Irving 1953), то описывалось весьма туманно². Главную задачу данной работы мы видим в том, чтобы прояснить, какие поэтические приемы использовались для передачи аллегорических смыслов.

Понимание истории исхода из Египта и перехода через Красное море как аллегории крещения, а фараона и Египта как аллегорий греха встречается еще в Новом Завете (1 Кор. 10:1–2). Эти аллегорические образы подробно описываются и в комментариях на Послание к евреям у Григория Нисского (Bibleyskie kommentarii 2010: 101) и других авторов. Ветхозаветная Пасха как прообраз новозаветной, а переход через Красное море как прообраз крещения рассматривались боль-

¹ Если к началу 1970х годов поднималась проблема наличия символических христианских смыслов в поэтических текстах (Rollinson 1973), то в последних работах широко обсуждается вопрос лишь об их источниках (Fox, Sharma (ed.) 2012).

² Авторы важнейшего исследования данной поэмы отмечали, что символические образы, возникающие в тексте, основывались на неких устойчивых для христианина ассоциациях (Cross, Tucker 1960 со ссылкой на Smithers 1957).

шинством христианских авторов, ср., например, бл. Августин (*Bibleyskie kommentarii* 2010: 101–102; 105–106), Амвросий Медиоланский (*Bibleyskie kommentarii* 2010: 107). Непосредственное упоминание Красного моря как аллегории крещения из толкования на Послание к евреям Исидора Севильского почти дословно повторено у Беда Досточтимого (Цит. по: Cross, Tucker 1960: 122). В проповедях Эльфрика неоднократно встречается прямой вопрос о том, чем же может быть Красное море, как не обозначением крещения и крови Христовой (Цит. по: Cross, Tucker, 1960: 122–123)? Каким же образом столь очевидные аллегорические смыслы должны были передаваться в поэтическом переложении?

Мы уже писали о том, что зачин поэмы «Исход» является уникальным, поскольку он содержит элемент метатекста и дает понять, что начинающаяся поэма не только о библейских событиях Книги Исход, но и о том, как их следует понимать, и шире — о том, как следует понимать Священное Писание (Yatsenko 2018), поскольку повествователь, обещая рассказать о «законах Моисея» (*Moyses domas* (Ex 2³)), одновременно излагает не десять ветхозаветных заповедей, а Заповеди Блаженства, изложенные Христом в Нагорной проповеди. Заключение же поэмы, перекликающееся с зачином, говорит прямо о том, что понимание Слова Божия возможно только по воле Бога, открывающего человеческие сердца.

Подобная двуплановость повествования в поэме позволяет акцентировать внимание на многозначности событий Священной Истории. Актуальность этого приема построения текста во многом связана с фигурой пророка Моисея. Он является как важнейшим прообразом Христа (что прочитывается в описании его пребывания в пустыне (Ex 8–32)), так и автором Священного Писания, получившим от Бога скрижали Завета и знание об истории Сотворения мира. Как покрывало скрывало божественное сияние от лица пророка Моисея после принятия им откровения (Исх. 34: 33–35), так и христианские смыслы, по мнению Оригена, Кирилла Александрийского, Григория Великого были сокрыты в текстах Ветхого Завета (*Bibleyskie kommentarii* 2010: 218–219). В поэме «Исход» обретение Закона и ношение Моисеем покрыва на лице не описывается, однако сам

³ Здесь и далее текст поэмы «Исход» приводится по изданию (Irving (ed.) 1953) с сокращением (Ex – Exodus) и указанием номера строки и переводом на русский язык автора статьи.

образ покрыва является наиболее ярким в описании движения евреев по пустыне. При этом облачный столп, известный по Книге Исход, сначала описывается именно как покров, полог, ведущий израильтян по пустыне в дневное время и защищающий их от палящего солнца (Ex 72–78). Далее образ расширяется: «Dægsceades hleo // wand ofer wolcnum. / Hæfde witig God // sunnan siðfæt / segle ofertolden, // swa þa mæstrapas / men ne siðon, // ne ða seglrode / geseon meahon, // eorðbuende / ealle cræfte, // hu afæstnod wæs / feldhusa mæst. //» – «Покров ежедневной (*вар.* дневной) тенью // струился над облаками. / Премудрый Господь // солнцу путь закатный / парусом преградил, // так что корабля оснастки (*вар.* мачтовых веревок) / народ не видел, // и той мачты судовой / узреть не сумели // землежителю / всем своим искусством, // того, как упрочена была / полевая хоромина //» (Ex 79–85).

Эпическая вариация именовании, описывающих покров, здесь объединяет целый ряд образов: дневная тень, парус, оснастка корабля, мачта и дом. Цепочки эпических вариаций в «Беовульфе» предполагали именование одной и той же реалии с разных точек зрения (Brodeur 1991). В «Исходе» связь внутри данной эпической вариации можно понять лишь на аллегорическом уровне через ассоциации с кораблем как символом Церкви. Разъяснение аллегории видим в самом повествовании, в которое вписана данная вариация. Автор сообщает о всемогуществе Бога, который изменяет движение солнца, а также о слабости человеческого понимания: люди не могут понять (*siðon*) и увидеть (*geseon*) небесный корабль, который в конце вариации называется «величайшим полевым домом» (*feldhusa mæst*). Параллель между покровом, описанным струящимся над облаками, и Богом, который ограждает ход движения солнца, создает еще одну смысловую вариацию: как дневной покров, так и Бог выше законов природы. Развивается эта вариация рассказом о людях. То, что они не могут понять устройства небесного корабля, объясняется их земным рождением (*eorðbuende*). Однако, продолжая описание, автор упоминает о крупнейшем земном / полевым доме, что содержит явное противоречие. Объяснить его можно как механическим использованием субстантивного эпитета (*feld-*), так и сжатостью повествования, и стремлением указать на связь этого образа с ковчегом Завета или скинией, которую евреи построят после перехода через Красное море и Синайского откровения. В трактате «О скинии» Беда писал, что она, как и Иерусалимский храм,

отражает положение Святой вселенской Церкви, часть из которой уже правит с Господом на небесах, тогда как другая ее часть странствует по пустыне земной жизни вдали от Бога (Цит. по: Brown, Biggs 2018: 52). Толкование Беды помогает лучше понять цепочку образов, возникшую в «Исходе». Рассмотренная эпическая вариация может быть прочитана как история общения человека с Богом: сначала Он являет себя как сила защищающая, однако пока человек связан с земным миром, он не может познать Бога.

Дальнейшее развитие морских образов паруса и корабля в тексте связывается с идеей послушания воле Божией, следования Его пути (Ex 97–104). Удостоенные Богом славы (Ex 86–87), израильтяне становятся уже не землежителями, а моряками: «*segl siðe weold, / sæmen æfter // foron flodwege. / Folc wæs on salum, //*» – «Парус путь указывал, / мореходы следом // ступили на тропу морскую (*вар.* шли морским путем), / народ был в веселии //» (Ex 105–106). Упоминание корабля в приведенных выше фрагментах соотносимо и с рядом святоотеческих толкований: образ по небу или по ветру плывущего корабля как изображения земной жизни человека находят у св. Климента Александрийского (Цит. по: Uvarov 2001: 195). Св. Иустин, подбирая образы, схожие с крестом, останавливается, прежде всего, на описании корабля, мачты и паруса (Цит. по: Uvarov 2001: 196). Амвросий Медиоланский отмечает, что «Некое деревянное сооружение на корабле – то же, что и крест в Церкви, которая одна сохраняется невредимой среди искусовых и губительных потрясений целого века» (Цит. по: Uvarov 2001: 200). Сквозь призму этих толкований становится ясно, что мачта и парус в описании небесного корабля в «Исходе» не случайно названы «*seglrode*» (Ex 83) (досл. «парусное распятие/ крест»), они обозначают Крест Христов, который является основанием новозаветной Церкви. Он не был доступен пониманию рожденным от земли (*eorðbuende*), но управляет людьми, идущими к морю, т. е. к крещению. В создании аллегорического образа корабля главную роль играет эпическая вариация, основная функция которой – повторное именование одного и того же предмета – здесь расширяется.

Не менее интересным, чем использование эпической вариации, был прием сокращения конкретно-исторических деталей. Один из случаев возникает в самом начале поэмы: «*(feond wæs bereafod), // hergas on helle. / Neofon þider becom, // druron deofolgyld. / Dæg wæs mære // ofer middangeard / þa seo mengeo*

for.» – «Разорён (*var.* ограблен) был враг, // полчища – в преисподней. / Небо туда отправилось, // рассыпались дьявола капища. / День был прославлен // во граде срединном, / когда тот род вперёд ринулся» (Ex 45–48). Контекст предполагает здесь описание истории египетских казней. Рассказ настолько сокращен и лишен конкретики, что он может относиться не только к каждой конкретной казни, но и ко всей истории спасения евреев в целом. Вариация здесь прослеживается лишь в двух предложениях: «feond wæs bereafod» – «Разорён (*var.* ограблен) был враг» и «druron deofolgyld» – «рассыпались дьявола капища», которые акцентирует внимание на Египте как центре идолослужения. Эти два предложения показывают, что под врагом разумеется непосредственно дьявол, который был погран как с исходом израильтян и гибелью фараона, так и с пришествием Христа. Язычество, языческие алтари и жертвы как служение дьяволу обозначаются через композит *deofolgyld* и в древнеанглийском переводе «Церковной истории народа англвов» Беды Досточтимого⁴. Таким образом, данный фрагмент, где ветхозаветный сюжет описан весьма обобщенно, мог в глазах англосаксов связываться с историей обретения ими самими христианской веры.

Наибольшее недоумение в этом фрагменте вызывает появление слова «небо» (*heofon*), которое здесь может означать Бога (Irving 1953: 69) и в таком случае являться словесной аллегорией. Аналогичные действия Бога в Египте (разрушение капищ) описаны в пророчестве Исайи (Ис. 19:1–4) о пришествии Спасителя: *Ecce Dominus vehitur super nubem levemet ingreditur Aegyptum; et commovebuntur simulacra Aegypti a facie eius, et cor Aegypti tabescet in medio eius*⁵ «Вот, Господь восседит на облаке легком и грядет в Египет. И потрясутся от лица Его идола Египетские, и сердце Египта растает в нем» (Ис. 19 :1)⁶. Под облаком многие толкователи понимали Богородицу, а само пророчество соотносили с бегством Святого Семейства в Египет (Мф. 2: 13–15). В древнеанглийской же поэме речь идет не об облаке, а о небе, под которым может подразумеваться Бог как небесный Царь. Кроме того, небо здесь может прочитываться и как метонимия, обозначение

⁴ Наиболее яркий пример в истории обращения язычника Койфи (кн. II, глава 13) (Miller 1997: 136).

⁵ Здесь и далее латинский текст приводится по (Biblia 1994).

⁶ Русский текст Библии приводится здесь и далее в синодальном переводе по (Bibliya 2002).

небесного воинства, ангельских сил через именование места, где они пребывают. Небо, небеса в качестве подлежащего в предложении используются в ряде текстов Псалтири⁷, но в древнеанглийской поэзии такое употребление крайне редко. Небо (*heofon*) употребляется чаще всего в пространственном значении, в том числе, в поэмах «Бытие» и «Христос и Сатана», где именно небесное воинство является одной из действующих сил. Таким образом, символическое прочтение всего сюжета исхода из Египта в данном фрагменте обеспечивается снятием конкретно-исторических деталей, а также игрой со словесной аллегорией: дьявол обозначен как враг и как бы лишен естественного в данном контексте аллегорического словесного именованья «Египет» или «фараон», Бог же или ангельские силы названы через троп (аллегория или метонимию) (*heofon*), что как бы скрывает их от прямого прочтения непосвященными.

Таким образом, традиционное в аллегорической традиции соотнесение Египта с грехом и дьяволом возникает уже в самом начале поэмы. Основную же часть поэмы, описывающую сражение, можно понимать как аллегория битвы с грехом. Подобного рода сюжет изложен в поэме Пруденция «*Psychomachia*» (рус. перевод «Душеборение»), которая была одним из учебных текстов англосаксов (Lapidge 1985). В «Исходе» описание битвы содержит традиционную для германцев специфику: появляются звери и птицы битвы – волк и ворон (Ex 162–166) (Hall 1990). Затем следует развернутое описание приготовления двух воинств к сражению, а также две речи Моисея. Первая из них является призывом не бояться египтян и довериться воле Божией (Ex 259–275), вторая описывает разделение вод Красного моря и призывает израильтян спешно пройти по дну моря (Ex 278–298). Не совсем понятно, каким образом аудитория поэмы, ожидающая рассказа о военном сражении, должна была воспринимать следующее далее описание практически бегущих от битвы израильтян. Очевидно, что перед автором стояла непростая задача: и соблюсти требования жанра с его воинской атрибутикой, и не погрешить против истины. Потому рассказчик сообщает, что первое колено Иуды шло по направлению к битве: «*Pracu wæs on ore, // heard handplega, / hægsteald modige // wærna wælslihtes, / wigend unforhte, // bilswaðu blodige, /*

⁷ Например: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 18:2), лат.: *Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum* (Ps. 19:2)

beadumægnes ræs, // grimhelma gegrind, / þær Iudas for. //» – «Атака была впереди, // жестокая рукопашная схватка, / воины отважны, // битвы орудия, / бойцы бесстрашны, // следы от ран кровавы, / воинской силы атака, // шлемов столкновение, там, куда Иуда первым пошел.» (Ех 326–330). Описание битвы обретает аллегоричный характер за счет отсутствия глаголов. Данный синтаксический блок организован по принципу присоединения однородных именных словосочетаний (по большей части прилагательных с существительными), к глаголу-связке wæs. Вместо действия описываются состояния, вместо динамичной картины боя создается статичная картина присутствия его атрибутов.

В описании движения израильтян по дну Красного моря предпринята попытка передачи аллегорических смыслов. Автор начинает перечислять колена израильского рода: подобное перечисление встречаем в рассказе о переходе евреев через Иордан (Нав. гл. 3–4). За счет этого прочитывается типологическая близость двух эпизодов, связанных с водной стихией и чудесным спасением. Описание отдельных колен израильского рода позволяет использовать и аллегорические образы: колено Иуды идет в сопровождении символического атрибута – золотого льва, являющегося одним из символов Христа.

Наиболее значительным способом передачи христианских аллегорических смыслов становится в описании битвы пространная дигрессия, посвященная истории праотцев Ноя и Авраама (обычно данный фрагмент (Ех 362–446) именуют «Исход Б») (Hauer 1981). Эпический жанр предполагал передачу содержания текста и внутреннего смысла за счет целесообразности повествования, наличия в нем внутренней закономерности (Aristotel' 1978: 124–126). В «Исходе Б» внутренняя закономерность определяется аллегорической семантикой сюжетов и их типологическим соотношением. Так, описание трех движущихся по дну моря колен израильских: Иуды (Ех 310–330), Рувима (Ех 331–339) и Симеона (Ех 340–345) – содержит упоминание об их прародителях. Далее Моисей сообщает своему народу и об их общем прародителе Аврааме, получившем право на владение вотчиной (Ех 353–358), т. е. на Землю обетованную. Углубляясь в предысторию, повествователь сообщает о Ное и строительстве им ковчега (Ех 362–376). Далее вновь говорится об Аврааме (Ех 380–385), о его жизни в изгнании. Этот рассказ о праотцах выглядит более или менее оправданным с точки зрения героической правовой парадигмы. Право

израильтян на Землю Обетованную подтверждается тем фактом, что ею владели их прародители⁸. Однако внимательное рассмотрение рассказа об этих родственниках показывает всю противоречивость такого объяснения. В связи с Иудой упоминается история утраты первородства Исавом, затем Рувим упоминается как утративший свое первородство (по книге Бытия из-за сожительства с наложницей своего отца). Эти два момента акцентируют внимание на идее греховности прародителей и утраты ими первородства, что отчасти может быть перенесено и на весь израильский народ. Акцент на Аврааме как прародителе всего народа заставляет вспомнить и евангельские слова, обращенные Христом к иудеям, которые поставили свое родство с Авраамом выше, чем родство с Богом: «если бы вы были дети Авраама, то дела Авраамовы делали бы» (Ин. 8: 36). Очевидно, что указания на утрату первородства, а также на праведность Авраама должны были акцентировать моральные смыслы излагаемых событий.

Далее в повествовании аллегорические смыслы передаются при помощи своего рода загадки, периода, соотносимого сразу с несколькими моментами Ветхого и Нового Завета: «Haliges hæsum; / heahlond stigon // sibgemagas, / on Seone beorh. // Wære hie þær fundon / (wuldor gesawon), // halige heohtreowe, / swa hæleð gefrunon. //» – «По повелению священному/ на кручу взобрались// сородичи, / на гору Сионскую.// Завет они там обрели, / славу узрели, // святой договор, / что воины ведали» (Ex 385–388). Данный фрагмент предполагает целый ряд трактовок. Первая из них связана с сюжетом Книги Исход. Варьирование здесь наименований договора, завета дает основания соотносить данный момент с (1) историей обретения Завета на горе Синай, где, однако от лица всего народа действовал один пророк Моисей. Не менее вероятна и близость данного эпизода с (2) моментом после перехода через Иордан, когда на горе Гаризим / Гаризин по приказанию Моисея происходило ежегодное чтение Завета при всеобщем собрании (Втор. 27: 12; Нав. 8: 33–35). Возможно, что это (3) аллюзия на Нагорную проповедь (Мф. гл. 5–7), которая состоялась при большом скоплении народа. Другой важной новозаветной параллелью можно

⁸ Сам факт знания своих предков мог давать такое право, как можно судить по эпическим песням германцев. Например, в «Песне о Хюндле» («Старшая Эдда») перечисление предков призвано помочь главному герою получить свое наследство (Gurevich 1976).

назвать (4) Преображение на горе Фавор. Однако конкретное наименование горы Сионом в данном случае дает основания и для двух других трактовок. Возможно, это рассказ об (5) обретении израильтянами Земли обетованной, которую иногда называют Сионом. Или (6) указание на Сионскую горницу, где произошла Тайная вечеря и собрание апостолов обрело уже Новый Завет. Трактат Беды Досточтимого «О святых местах» подтверждает, что гора Сион была известна англосаксам как центр мира, место Тайной вечера и бичевания Христа (Beda 2017: 827–829). Однако эти подробности в данном фрагменте поэмы «Исход» не упомянуты, а само повествование многопланово. Приведенные варианты истолкования собственно и являются типологическими параллелями к эпизодам Священной истории, связанным с идеей обретения Завета. Таким образом, типологические смыслы присутствуют здесь уже не как последовательно излагаемые сюжеты, но как аллюзии.

Далее образ горы продолжает быть ведущим в повествовании, обретая другие детали: «*ƿær eft se snottra / sunu Dauides, // wuldorfæst cyning, / wigan larum // getimbrede / tempel Gode, // alh haligne, / eorðcyninga // se wisesta / on woruldrice, // heahst and haligost, / hæleðum gefrægost, // mæst and mærost, / ƿara ƿe manna bearn, // fira æfter foldan, / folmum geworhte.//*» – «Там тот мудрый / сын Давидов, // конунг, славу стяжавший, / по советам пророка // устроил / храм Господень, // церковь священную / из конунгов мира сего // наимудрейший, / в царстве земном // возвышенный и святейший, / воинам известнейший, // величайший и знатнейший (*вар.* могущественнейший) / из всех мужей сынов, // для людей на земле (*досл.* людям после земли) / руками сработал.» (Ех 389–396). Рассказ о строительстве неким «сыном Давида» своими руками храма не имеет (как и предыдущий пассаж) точного соответствия, хотя бы потому, что родной сын Давида (Соломон) строил иерусалимский храм силами многих людей. Однако само повествование, безусловно, заставляет вспомнить именно о нем. Именование «сын Давида» относится здесь и ко Христу, Которого называли так люди, уверовавшие в Его божественную природу по внушению свыше и получившие после этого исцеление. Это слепые (Мф. 9 :27; Мф. 20 :30–31; Мк. 10 :47–48; Лк. 18: 38–39), хананеянка, дочь которой была одержима бесом (Мф. 15: 22), а также люди, встречавшие Его при Входе в Иерусалим (Мф. 21: 9). Грамматическая специфика эпической вариации (использование ряда прилагательных в превосходной степени) вполне конкретным образом передает

понимание аналогии, то есть «возведения к высшему смыслу», как особого приема выстраивания типологических параллелей. В данном случае имеет место еще и смешение двух параллельных рядов вариации: серия прилагательных в превосходной степени может относиться как к «сыну Давида», так и к Храму, который он построил. Это непосредственно вызывает ассоциации с историей сравнения Христом Своего Тела с Храмом (Ин. 2: 19–21). Известно, что «призыв» разрушить иерусалимский Храм был одним из главных аргументов обвинителей Христа. Очень рано в христианской традиции Церковь (как сообщество верующих) стала идентифицироваться с Телом Христа (Кол. 1: 24). Упоминание же о том, что «сын Давида» построил Храм своими руками, может истолковываться не только как ответ на обвинения, предъявленные Христу, но и как аллюзия на историю сотворения мира и человека, в том числе, человеческого тела. В др.-англ. «Гимне Кэдмона» – кратком тексте о Сотворении мира – используются выражения, схожие с приведенным выше фрагментом «Исхода»: «*eci dryctin, / æfter tiadæ // firum foldu, / frea allmectig. //*» – «предвечный Господь / затем сотворил // землю людям, / Господь Вседержитель //»⁹. В поэме «Исход» словно бы продолжается данная история, т. к. говорится не столько о сотворении мира для человека, но о даровании ему Храма и таинства Тела Христова.

Таким образом, в поэме «Исход» повествовательные приемы ретардации и дигрессии используются для создания многосложной аллегорической параллели, разгадывание которой позволяет усвоить приемы истолкования библейского текста. Первый ряд составляют Иуда и Исав, Рувим и Авраам, причем автор осуждает их действия с точки зрения морали. Второй ряд: строительство Ноем ковчега и жертвоприношение Авраама, – напротив, дает пример праведной жизни и верности Богу. Вместе эти ряды типологических образов выстроены вокруг моральных смыслов Писания. Далее типологические ряды выстраиваются по принципу аналогии. При этом они уже не развертываются во времени, а наслаиваются друг на друга. Первый ряд: переход через Красное море и переход через Иордан, принятие скрижалей Завета и их публичное чтение, Нагорная проповедь и Тайная вечеря. Заключительная группа вся имеет непосредственное отношение к Христу: сын Давида, Соломон как мудрый

⁹ Текст «Гимна Кэдмона» приводится по изданию (Dobbie (ed.) 1942) с переводом на русский язык автора статьи.

царь, строительство Храма. Такое наложение друг на друга образов и создание многопланового повествования, вероятно, не представляло для англосаксов сложности для понимания. В трактате Беда Досточтимого «О схемах и тропах Священного Писания» (Beda 1850: 184–186) в разделе об аллегории и разных ее видах приводится среди прочих примеров обозначение Иуды как льва (Быт. 49). В финале этого раздела Беда перечисляет основные виды аллегорических смыслов, которыми обладают образы, упомянутые в «Исходе»: Церковь, Храм Соломона, Тело Христово и душа человеческая. Использование этого трактата англосаксами при обучении истолкованию Священного Писания безусловно наложило определенный отпечаток и на создателя «Исхода», который в рассмотренном нами фрагменте стремился поэтическими средствами передать аллегорические смыслы ключевых образов христианства.

Таким образом, передача аллегорических смыслов (т. е. смыслов Библии в самом общем плане отличных от смысла буквального) в поэме «Исход» происходила за счет использования средств построения эпического высказывания. Прежде всего, это повествовательность. Древнеанглийский поэт не переходит к размышлениям и экзегетическим выкладкам, он всегда излагает конкретные события, но логика их соединения между собой обусловлена традицией истолкования смыслов Писания. В силу почти полного отсутствия в древнеанглийском поэтическом языке такого приема как сравнение, типологическая близость образов в поэтическом тексте передается другими средствами. На уровне построения высказывания наиболее продуктивной была эпическая вариация, которая предполагала именование одного объекта разными средствами, а в христианском эпосе она позволяла описывать символические образы. Так, развивая описание облачного столпа, автор именуется его и покровом, и парусом, и частью корабля. При этом цепочка вариации описывает не зримый объект, а символический образ Церкви. Другим приемом построения высказывания было сокращение конкретно-исторических деталей. Наряду с этим использовался и прием последовательного описания типологически связанных образов и сюжетов. В ряде случаев типология при этом совмещалась с аналогией. На словесном уровне использование тропов было не таким распространенным (например, использование метонимии «небо» для обозначения небесного воинства). Многоплановость повествования была еще одним приемом передачи аллегорических смыслов: описание

горы, на которую взобрались воины для обретения Завета, и ее именование Сионской предполагает аллюзию сразу на несколько событий Ветхого и Нового Завета. За счет объединения последовательности типологических рядов происходила передача как морального, так и высочайших таинственных смыслов Писания, которые не могли быть названы буквально.

Литература

- Ælfric 1997: Ælfric's Preface to Genesis. In: Crawford S. J. (ed.). *The Old English version of the Heptateuch. Ælfric's treatise on the Old and New Testament and his preface to Genesis*. Early Engl. Text Society. Or. Ser., No. 160, 76–80.
- Aristotel' 1978: [Poetics. Translated and Commented by M. L. Gasparov] In: *Aristotel' i antichnaya literatura [Aristotle and the Literature of Antiquity]* (ed. M. L. Gasparov). Moscow: Nauka Publ, 111–163.
- Аристотель 1978: Поэтика. Пер. и примеч. М. Л. Гаспарова. В сб.: *Аристотель и античная литература*. Отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 111–163.
- Beda [Bede the Venerable] 2017: [On the Saint Places]. In: Nenarokova M. R. (ed.). *Vozlyublyu slovo kak blizhnego: Uchebnyy tekst v pozdnyuyu Antichnost' i rannee Srednevekovye: issledovanie sostava shkol'nogo kanona III–XI vv.: sb. nauchnyh statey i perevodov*. [Nenarokova M.R. (ed.). *I will Love the Word as my Neighbour: Textbooks in the Late Antiquity and Early Middle Ages, the Study of the School Canon of III–XI cent.: a Collection of Scientific Articles and Translations*]. Moscow: Indrik, 825–842.
- Беда Досточтимый 2017: О святых местах. В сб.: *Возлюблю слово как ближнего: Учебный текст в позднюю Античность и раннее Средневековье: исследование состава школьного канона III–XI вв.* Сб. научных статей и переводов. Под общей редакцией М. Р. Ненароковой. М.: Индрик, 825–842.
- Beda Venerabilis 1850: De schematis et tropis Sacrae Scripturae Liber. In: Migne J. P. (ed.) *Patrologia Latina Cursus Completus*, 90, 175–186.
- Bibleyskie kommentarii 2010: Lindhard D. T., Kul'kova N. A., Kozina S. S. (ed.). [Biblical Commentaries of the Church Fathers and other Authors of I–VIII cent. Old Testament. Vol III. Books Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy]. Tver',
- Библейские комментарии 2010: Линдхард Д. Т., Кулькова Н. А., Козина С. С. (ред.). *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие*. Тверь.
- Biblia 1994: – Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem / Adiuvantibus: B. Fischer et al. recensuit et brevi apparatu critico instruxit: Robertus Weber. Ed. 4. emendatam. Stuttgart.
- Bibliya 2002: [Bible. Books of the Holy Scripture of the Old and the New Testaments (in Russian translation with parallels and appendices)]. Moscow

- Библия 2002: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (в русском переводе с параллельными местами и приложениями). М.
- Brodeur, A.G. 1991: Variation. In: Fulk R. D. (ed.). *Interpretations of Beowulf. A Critical Anthology*. USA, 66–87.
- Brown, G., Biggs, F. 2018: Bede. Part 2. In: Wright Ch. (ed.). *Sources of Anglo-Saxon Literary Culture Ser.* Amsterdam.
- Cross, J. E., Tucker, S. I. 1960: Allegorical Tradition and the Old English Exodus. In: *Neophilologus*, 44, afl. 2, 122–127.
- Dobbie, E. van K. (ed.) 1942: *The Anglo-Saxon Poetic Records. A Collective Edition VI. The Anglo-Saxon Minor Poems*. New York.
- Fox, M., Sharma, M. (ed.) 2012: *Old English Literature and the Old Testament*. University of Toronto Press.
- Gurevich, A. Ja. 1976: [Popular Theology and the People's Religion in the Middle Ages] In: *Iz istorii kul'tury Srednih vekov i Vozrozhdeniya [From the History of Culture of Middle Ages and the Renaissance]*. Moscow, 65–91
- Гуревич, А. Я. Популярное богословие и народная религиозность Средних веков. В сб.: *Из истории культуры Средних веков и Возрождения*. М., 1976, 65–91
- Hall, J. R. 1990: Exodus 166b, cwyldrof; 162–67, the Beasts of Battle. In: *Neophilologus*, 74, N 1, January, 112–21.
- Hauer, S. R. 1981: The Patriarchal Digression in the Old English Exodus, Lines 362–446. In: *Studies in Philology. Texts and Studies*, 78, N 5, 77–90.
- Irving, E. B. Jr. (ed.) 1953: *Exodus: Old English Exodus*. Ed. with Intr., Notes and Glos. New Haven.
- Lapidge, M. 1985: Surviving Booklists from Anglo-Saxon England. In: *Learning and Literature in Anglo-Saxon England*. Lapidge M., Gneuss H. (ed.). Cambridge, 33–89.
- Miller, Th. (ed.) 1997: Old English version of Bede's Ecclesiastical history of the English people. Ed. with translation and introd. In: *Early English Text Society. Or. Ser. No. 95–96. 2 Pts. Pt. 2*, Oxford.
- Rollinson, Ph. B. 1973: The influence of Christian doctrine and exegesis on Old English poetry: an estimate of the current state of scholarship. In: *Anglo-Saxon England*, 2, December, 271–284.
- Uvarov, A. S. 2001: [*Christian Symbolism. Part I. Symbolism of the Earliest Christian Period*]. Moscow, Saint-Petersburg
- Уваров А. С. *Христианская символика. Часть 1. Символика древнехристианского периода*. М.; СПб., 2001.
- Yatsenko, M. V. 2018: Narrative Strategies of the Old English Christian Epic (on the beginnings of the Codex Junius poems). In: *Indoeuropeiskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya [Indo-European linguistics and classical philology]*, 22, 1454–1466.
- Яценко, М. В. 2018: Нарративные стратегии древнеанглийского христианского эпоса (на материале зачина в поэмах Кодекса Юниуса). *Индевропейское языкознание и классическая филология*, 22, 1454–1466.